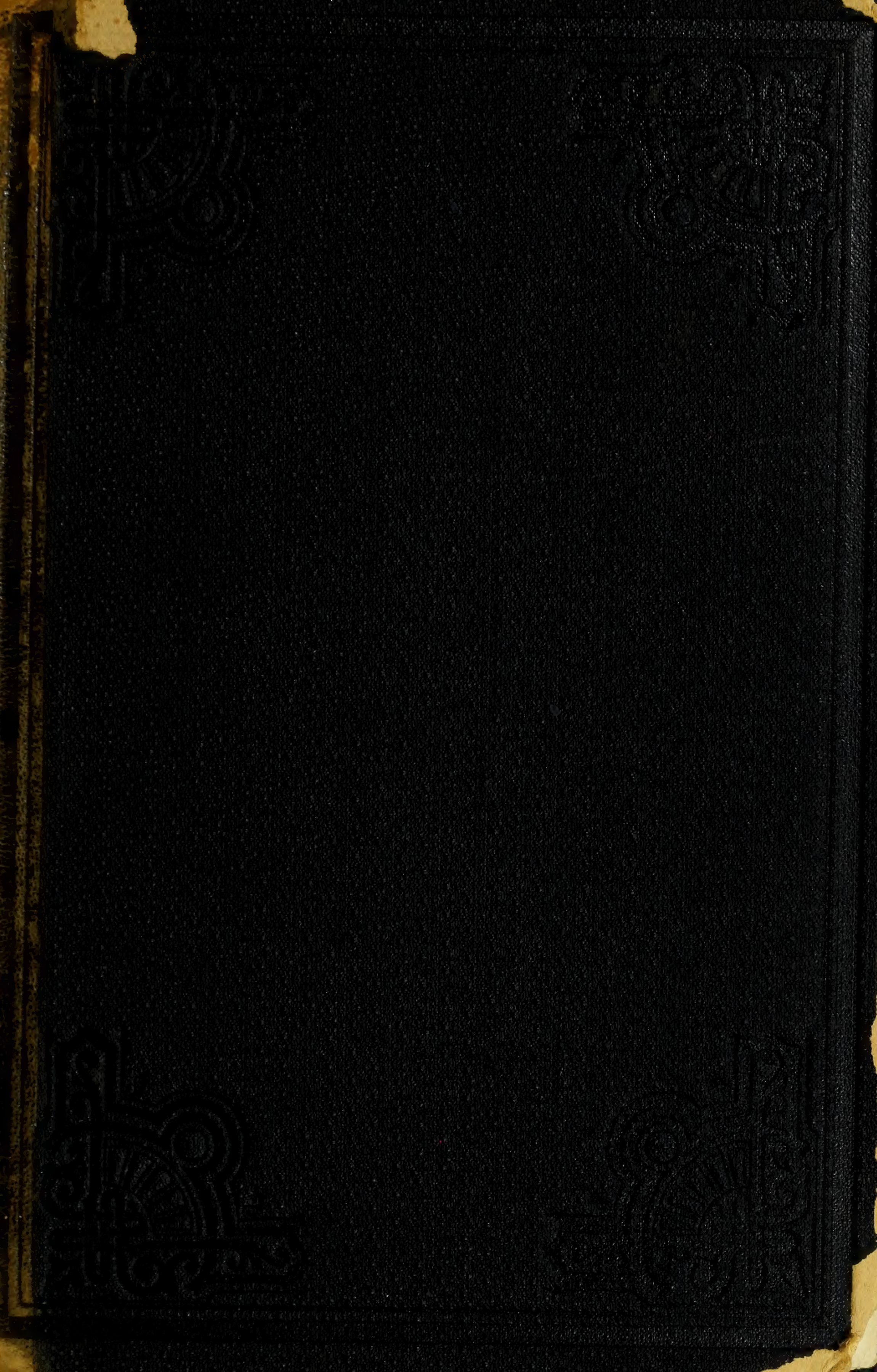


ИБЕРВЕГЪ-ГЕЙНЦЕ.

ИСТОРІЯ НОВОЙ ФИЛОСОФІИ

ВЪ СЖАТОМЪ ОЧЕРКѢ.

(GRUNDRISS DER GESCHICHTE DER NEUEN PHILOSOPHIE).

ПЕРЕВЕЛЪ СЪ СЕДЬМОГО НѢМЕЦКАГО ИЗДАНІЯ

Я. Колубовскій.

ВЪ ПРИЛОЖЕНІИ ОЧЕРКИ ФИЛОСОФІИ У СЛАВЯНЪ И ДВА УКАЗАТЕЛЯ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Изданіе Л. Ф. Пантелѣева.
1890.

Типографія и Литографія В. А. Тиханова Садовая, д. № 27.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стран.

Четвертый отдѣлъ.

Философія современная.

Вниманію читателя предлагается третій томъ извѣстнаго сочиненія Ибервега Grundriss der Geschichte der Philosophie, переработанный проф. Гейнце. Отступленія отъ подлинника выразились въ двухъ направленіяхъ: 1) вычеркнуто, съ согласія проф. Гейнце, нѣсколько мелкихъ диссертацій изъ перечней литературы до Канта; 2) въ соотвѣтственныхъ мѣстахъ даны возможно полныя указанія на русскую литературу. Вставки не отмѣчены особеннымъ значкомъ, такъ какъ въ подлинникѣ изъ сочиненій на русскомъ языкѣ приведено одно только изслѣдованіе проф. Смирнова о Беркли, а потому читателю не представитъ труда отличить вставки отъ подлиннаго текста.

Въ концѣ книги приложены два указателя — личныхъ именъ и понятій. Этимъ имѣлось въ виду дать спеціалистамъ возможность подыскивать какъ литературу интересующаго ихъ вопроса, такъ и свѣдѣнія объ ученіяхъ и дѣятельности философовъ и писателей по философіи. Въ подлинникѣ находится только указатель именъ, не отличающійся, впрочемъ, особенною обстоятельностью и точностью.

Параграфы о философіи у чеховъ, поляковъ и русскихъ написаны спеціально для предлагаемаго изданія. Что бы ни говорили скептики относительно «русской» философіи, философія въ Россіи имѣетъ уже свою поучительную исторію. Не безъ основанія, поэтому, авторъ позволилъ себѣ удѣлить очерку философіи въ Россіи больше мѣста, чѣмъ сколько требовалось бы гармоніей съ остальными частями книги, а также исторической перспективой. По новизнѣ дѣла въ очеркѣ встрѣтятся пропуски и неточности. Съ другой стороны авторъ намѣренъ не оставлять дальнѣйшихъ работъ по исторіи философіи въ Россіи. Вотъ почему онъ обращается съ убѣдительнѣйшей просьбой — сообщать ему всякія указанія на пропуски и неточности, а также присылать оттиски журнальныхъ статей по философіи, не поступающіе въ отдѣльную продажу *).

При переводѣ не разъ приходилось обращаться къ Э. Л. Радлову, который всегда такъ охотно дѣлится своими знаніями. При библіографическихъ указаніяхъ существенная помощь была оказана библіотекаремъ петербургской публичной библіотеки В. П. Ламбинымъ.

Спб.
Сентябрь 1890.

---

*) Адресовать можно черезъ книжный магазинъ Н. П. Карбасникова, Спб. Литейный пр., Я. Н. Колубовскому.

ФИЛОСОФІЯ НОВАГО ВРЕМЕНИ.

§ 1. Философія новаго времени начинается съ уничтоженія той подчиненности богословію, которая характеризуетъ схоластику, и постепенно идетъ къ свободному познанію сущности и законовъ природы и духа. Это познаніе обогащено и углублено предшествующими формами образованности и находится во взаимодѣйствіи съ одновременными изслѣдованіями положительной науки и съ соціальной жизнью. Главные отдѣлы философіи новаго времени: 1. переходное время, начиная съ обновленія Платона, 2. время эмпиризма, догматизма и скептицизма, отъ Бекона и Декарта до энциклопедистовъ и Юма, 3. время кантовскаго критицизма и вышедшихъ изъ него системъ, отъ Канта по настоящее время, 4. современная философія.

О философіи новаго времени, кромѣ авторовъ обширныхъ историческихъ сочиненій (Бруккеръ, Тидеманъ, Буле въ своемъ Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Теннеманъ, Э. Рейнгольдъ, Риттеръ, Гегель, Льюисъ и др., см. Ибервегъ, Исторія философіи, пер. Н. Ѳ. Фоккова, т. I, ч. 1, Спб. 1876, стр. 18—25), въ частности говорятъ:

J. G. Buhle, Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften, Göttingen 1800—1805, ср. Ибервегъ, тамъ же, стр. 20.

J. H. Fichte, Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, Sulzb. 1830.

J. E. Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, Riga und Leipzig 1834—53, ср. его же второй томъ Grundriss der Geschichte der Philosophie, Berl. 1866.

Barchou de Penhoën, Histoire de la philosophie allemande depuis Leibniz jusqu'à nos jours, Paris 1836.

H. Ulrici, Geschichte und Kritik der Principien der neuern Philosophie, Lpz. 1845.

J. N. P. Oischinger, Speculative Entwickelung der Hauptsysteme der neuern Philosophie, von Descartes bis Hegel, Schaffhausen 1853—54.

Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie, Mannheim und Heidelb. 1854 сс. Третье изд. 1. т., 1. и 2. части (Декартъ и его школа), München 1878 и 1880, 3. и 4. томы (Кантъ и его ученіе), 1882; 2-е изд. 2. тома (Лейбницъ и его школа), 1867; 2-е изд. 5. т. (Фихте и его предшественники), 1884; 1-е изд. 6. т. (Шеллингъ), 1872—1877. Изложеніе имѣетъ дѣло съ метафизиками отъ Декарта до Шеллинга включительно. Дополненіемъ къ этому труду служитъ: F. Bacon und seine Nachfolger, исторія развитія философіи опыта, 2-е изд., Lpz. 1875.

C. Schaarschmidt, der Entwickelungsgang der neueren Speculation, als Einleitung in die Philosophie der Geschichte, kritisch dargestellt, Bonn 1857.

E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, München 1872 (въ 13. т. Geschichte der Wissenschaften in Deutschland), 2-е изд. 1875.

W. Windelband, die Geschichte der neueren Philosophie въ ея связи съ общей культурой и частными науками. 1. т., отъ возрожденія до Канта, Lpz. 1878; 2. т., расцвѣтъ нѣмецкой философіи, 1880.

A. Stöckl, Geschichte der neueren Philosophie von Baco und Cartesius bis zur Gegenwart, 2 тт., Mainz 1883. Ср. къ этому: T. Weber, Stöckls Geschichte der neueren Philosophie, вкладъ для оцѣнки ультрамонтанства, Gotha 1886.

R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie отъ Николая Кузанскаго по настоящее время, Lpz. 1886.

Объ исторіи философіи природы съ Бекона говоритъ J. Schaller, Lpz. 1841—44, J. Soury, de hylozoismo apud recentiores, Paris 1881, понѣмецки въ Kosmos. т. X, 1881—82. Съ ученіями о пространствѣ, времени и математикѣ въ новѣйшей философіи имѣетъ дѣло J. Baumann. Berlin 1868—69. О реальности внѣшняго міра въ философіи съ Декарта по Фихте говоритъ H. Keferstein, Coethen 1883. О христіанскихъ мистикахъ съ эпохи реформаціи—L. Noack, Königsberg 1853; объ англійскихъ, французскихъ и нѣмецкихъ вольнодумцахъ говоритъ онъ же. Bern 1853—55. О раціоналистическомъ образѣ мышленія въ Европѣ трактуетъ W. E. Hartpole Lecky, History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europa, Lond 1865 (понѣмецки: Geschichte der Aufklärung etc. von H. Jolowicz, 2 тт.. Lpz. 1867—68). По исторіи философіи религіи—G. Ch. B. Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation, 1. т. до Канта, 2. т. съ Канта по настоящее время, Braunschweig 1880, 83. O. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 2-е изд., 1. т.: исторія философіи религіи отъ Спинозы по настоящее время, Berl. 1884.

Исторіи психологіи касается L. Ferri, La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours, Par. 1883. Объ исторіи этики въ новое время говорятъ особенно: H. F. W. Hinrichs, Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation, Lpz. 1848—52. V. Cousin, Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIII siècle, 5 тт., Paris 1840—41. J. H. Fichte, die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, Lpz 1850. F. Vorländer, Geschichte der philosophischen Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen mit Einschluss des Macchiavell, Marburg 1885. F. Jodl, Geschichte der Ethik in der neuern Philosophie, 1. т. (до конца 18-го столѣтія), Stuttg. 1882. Философскаго ученія о государствѣ касается и Р. фонъ-Моль въ своей Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften, in Monographien dargestellt, т. 1—3 Erlang. 1855—58, а также J. C. Bluntschli, Geschichte des allgemeinen Staatsrechts uud der Politik seit des 16. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Münch. 1864 (= Geschichte der Wissenschaften in Deutschland in der neuern Zeit, т. 1). Исторію эстетики въ Германіи излагаютъ H. Lotze въ 7. т. Geschichte der Wissenschaften in Deutschland, München 1868. K. H. v. Stein, die Entstehung der neueren Aesthetik, Stuttg. 1886.

Существенные вклады въ исторію философіи содержитъ также нѣсколько сочиненій по исторіи литературы, какъ Гервинусъ, Гиллебрандъ, Юліанъ Шмидтъ, Авг. Коберштейнъ, особенно Г. Геттнеръ, Litteraturgeschichte des 18. Jahrhunderts въ 3-хъ частяхъ, послѣдняя часть въ 3 тт., порусски: Исторія всеобщей литературы восемнадцатаго вѣка, т. 1: англійская литература 1660—1770, пер. А. Пыпина, Спб. 1863; т. 2: исторія французской литературы восемнадцатаго вѣка, пер. А. Пыпина, Спб. 1866; т. 3: нѣмецкая литература, кн. 1, пер. А. Пыпина и А. Плещеева, М. 1872; кн. 3, отдѣленіе 1, переводъ съ 2-го нѣмецкаго изданія Павла Барсова, М. 1873. Важны, далѣе, труды по исторіи педагогики—К. Раумеръ, Исторія воспитанія и ученія отъ возрожденія классицизма до нашего времени, пер. съ 3-го нѣмецкаго изданія подъ ред. Н. Х. Весселя, Спб., т. 1: отъ возрожденія классицизма до Бекона, 1875; т. 2: отъ Бекона до смерти Песталоцци, 1878 (переведены только два первые тома подлинника, такъ какъ 3-й т., содержащій разныя статьи по воспитанію и обученію, и 4-й, заключающій въ себѣ исторію нѣмецкихъ университетовъ, имѣютъ слишкомъ спеціальный интересъ). К. Шмидтъ, Исторія педагогики, изложенная во всемірно-историческомъ развитіи и въ органической связи съ культурною жизнью народовъ. Съ 3-го изд., дополненнаго и исправленнаго В. Ланге, пер. Э. Циммерманъ, т. I: дохристіанская эпоха, М. 1877; т. II: средніе вѣка; т. III: отъ Лютера до Песталоцци, М. 1880; т. IV; отъ Песталоцци по настоящее время, ч. 1, М. 1880, ч. 2, М. 1881. Ф Паульсенъ, Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart, и др. Не менѣе важны труды по исторіи государственныхъ и правовыхъ ученій, богословія и естественныхъ наукъ.

Богатыя литературныя указанія можно найти особенно у Гумпоша, die philosophische Litteratur der Deutschen von 1400 bis 1850, Regensburg 1851, а также и въ другихъ сочиненіяхъ, цитованныхъ у Ибервега, Исторія философіи, въ переводѣ Н. Ѳ. Фоккова, т. 1, ч. 1, § 4, стр. 17. Сочиненія, относящіяся къ отдѣльнымъ періодамъ, особенно къ новѣйшей философіи съ Канта, будутъ упомянуты ниже.

Порусски можно указать слѣдующія сочиненія, касающіяся новой философіи:

А. Галичъ, Исторія философскихъ системъ, по иностраннымъ руководствамъ составленная, кн. 1, Спб. 1818; кн. 2, Спб. 1819. Первая книга заканчивается возрожденіемъ, теософами и политиками, написана по Зохеру и Асту; вторая — отъ Декарта до Шеллинга, написана тоже по Зохеру, а также по Теннеману, Буле, Вейлеру и др.

Ѳ. Надеждинъ, Очеркъ исторіи философіи по Рейнгольду, Спб. 1837. Оканчивается Гегелемъ и Гербартомъ. Новая философія занимаетъ двѣ трети книги.

Куно Фишеръ, Исторія новой философіи. Т. 1—4. Пер. Н. Страхова. Спб. 1862—1864. Новѣйшія изданія нѣмецкаго подлинника совершенно передѣланы и дополнены послѣкантовскою философіею.

А. Швеглеръ, Исторія философіи. Пер. съ 5-го изд. подъ ред. П. Д. Юркевича. М. 1864.

Бауеръ, Исторія философіи въ общепонятномъ изложеніи для образованной публики и для изучающихъ. Пер. съ нѣм. подъ ред. М. Антоновича. Спб. 1866. Оканчивается Гербартомъ и современной философіей.

Д. Г. Льюисъ, Исторія философіи отъ начала ея въ Греціи до настоящаго времени. Пер. подъ ред. Спасовича и Невѣдомскаго. Спб. 1866. 2-е изд. подъ ред. В. Чуйко, Спб. 1889. Кромѣ того В. Вольфсонъ издалъ того же Льюиса, Исторію философіи въ жизнеописаніяхъ. Пер. съ послѣдн. изд., 2 тт. Спб. 1885. Позитивистическая точка зрѣнія: всѣ метафизическія попытки были совершенно безплодны.

С. Гогоцкій, Философія XVII и XVIII вѣковъ въ сравненіи съ философіею XIX вѣка и отношеніе той и другой къ образованію. Кіев. Унив. Изв. 1877—1884, отдѣльно вып. 1—3. Кіевъ, 1878—1884. Много свѣдѣній по исторіи философіи содержится также въ Философскомъ лексиконѣ того же автора, Кіевъ 1859—1873, въ пяти частяхъ.

П. Линицкій, Обзоръ философскихъ ученій, Кіевъ 1874. Изложеніе чрезвычайно краткое.

М. Остроумовъ, Обзоръ философскихъ ученій. Для духовныхъ семинарій. Первая половина, Тамбовъ 1877. Вторая половина, М. 1880.

Н. Марковъ, Обзоръ философскихъ ученій. Изд. 2-е. М. 1881. Удостоено преміи Макарія.

А. Ланге, Исторія матеріализма и критика его значенія въ настоящее время. Пер. Н. Страхова. 2 тт. Спб. 1881 и 1883.

А. Веберъ, Исторія европейской философіи. Пер. подъ ред. А. А. Козлова. Кіевъ 1881.

М. Е. Соколовъ, Краткая исторія философіи. Составлена примѣнительно къ новой программѣ для преподаванія философіи въ семинаріяхъ. Симбирскъ 1889.

Исторіи логики касаются:

М. Владиславлевъ, Логика. Обозрѣніе индуктивныхъ и дедуктивныхъ пріемовъ мышленія и историческіе очерки: логики Аристотеля, схоластической діалектики, логики формальной и индуктивной. Изд. 2-е. Спб. 1881.

М. Троицкій, Учебникъ логики съ подробными указаніями на исторію и современное состояніе этой науки въ Россіи и въ другихъ странахъ. Москва, кн. I, 2-е изд. 1886; кн. II, 1886; кн. III, 1, 1888. Указанія дѣлаются не систематически, а по каждому вопросу отдѣльно.

Ѳ. Зеленогорскій, О математическомъ, метафизическомъ, индуктивномъ и критическомъ методахъ изслѣдованія и доказательства. Изъ исторіи и теоріи методовъ изслѣдованія и доказательства. Харьковъ 1877 и въ Учен. Зап. Харьк. унив. за 1876—1877 гг.

Исторіи психологіи касаются:

М. Троицкій, Нѣмецкая психологія въ текущемъ столѣтіи. Историческое и критическое изслѣдованіе съ предварительнымъ очеркомъ успѣховъ психологіи со временъ Бэкона и Локка. 2 тт. М. 1867, 2-е изд. 1883.

Н. Гротъ, Психологія чувствованій въ ея исторіи и главнѣйшихъ основахъ. Спб. 1879—1880. Дается очеркъ и исторіи психологіи вообще.

М. Владиславлевъ, Психологія. Изслѣдованіе основныхъ явленій душевной жизни. 2 тт. Спб. 1881. Историческій очеркъ—I, 55—182.

Ѳ. Зеленогорскій, Очеркъ развитія психологіи съ Декарта до настоящаго времени. Учен. Зап. Хар. унив. 1885. Очеркъ доведенъ до Бена, но еще не оконченъ.

По исторіи этики:

А. Смирновъ, Исторія англійской этики. Т. I, англійскіе моралисты XVII в. Казань 1880.

Н. Ланге, Исторія нравственныхъ идей въ XIX в. Т. I, Спб. 1888. Вышедшій томъ посвященъ Канту, Фихте, Гегелю, Шеллингу, Гербарту, Шопенгауеру и Гартману.

По философіи исторіи:

М. Стасюлевичъ, Опытъ историческаго обзора главныхъ системъ философіи исторіи. Спб. 1866.

Н. Карѣевъ, Основные вопросы философіи исторіи. Критика исторіософическихъ идей и опытъ научной теоріи историческаго прогресса. 2 тт. М. 1883, 2-е изд. 1887. Много историческихъ указаній по философіи.

См. также: Д. Щегловъ, Исторія соціальныхъ системъ, Спб. т. I, 1870; т. II, 1889 (изложеніе соціальныхъ ученій съ большими выдержками). Б. Чичеринъ, Исторія политическихъ ученій, М. т. I (древній міръ) 1869; т. II, 1872; т. III, 1874;

т. IV, 1877. Послѣдніе три тома заняты новыми ученіями. Много мѣста удѣлено особенно германскимъ системамъ.

Гейеръ, Краткій очеркъ исторіи философіи права. Спб. 1867. І. Г. Блунчли, Исторія общаго государственнаго права и политики отъ XVI вѣка по настоящее время. Пер. съ нѣм. О. Бакстъ и М. Новосельскій. Спб. 1874.

В. Е. Гартполь Лекки, Исторія возникновенія и вліянія раціонализма въ Европѣ. Пер. А. Н. Пыпинъ, т. I, Спб. 1871.

Единеніе, подчиненность, свобода—вотъ тѣ три отношенія, въ которыя философія христіанскаго времени послѣдовательно вступала къ церковному богословію. Отношеніе свободы соотвѣтствуетъ общему характеру новаго времени, который заключается въ гармоническомъ единствѣ, возрождающемся изъ средневѣковыхъ противоположностей. Свободу мысли по формѣ и содержанію философія новаго времени отвоевала постепенно,—сначала неполно, перемѣнивъ только авторитетъ и примкнувъ къ системамъ древности безъ той передѣлки, которой подвергся Аристотель у схоластики, затѣмъ полнѣе—посредствомъ собственнаго изслѣдованія природы, а тамъ и духовной жизни. Переходная пора—время порывовъ къ самостоятельности. Время эмпиризма и догматизма характеризуется методическими изслѣдованіями и обширными системами. Эти системы основаны на той увѣренности, что посредствомъ опыта и мышленія можно самостоятельно добраться до познанія природы и духа. Третій отдѣлъ открывается скептицизмомъ и устанавливается критицизмомъ. Необходимой основой всякаго строго научнаго философствованія критицизмъ считаетъ изслѣдованіе познавательной силы субъекта и приходитъ къ тому результату, что мышленіе не въ состояніи познать дѣйствительности, какъ она есть сама въ себѣ, но ограничено міромъ явленій, за предѣлы котораго выводитъ только нравственное сознаніе. Послѣдующія системы отрицаютъ такой результатъ. Однако всѣ онѣ вышли изъ круга кантовскихъ мыслей. И для современной философіи Кантъ все больше и больше пріобрѣтаетъ непосредственное, не только историческое значеніе.

ПЕРВЫЙ ОТДѢЛЪ.

Время перехода къ самостоятельному изслѣдованію.

---

§ 2. Первый отдѣлъ философіи новаго времени характеризуется переходомъ отъ средневѣковаго порабощенія авторитету церкви и Аристотелю сначала къ самостоятельному выбору авторитетовъ, а затѣмъ къ собственному свободному отъ авторитетовъ изслѣдованію. Все-же новыя философскія попытки не вполнѣ еще освободились отъ господства средневѣковаго духа, и не было строго методической разработки самостоятельныхъ системъ.

О духовномъ движеніи въ переходную пору говорятъ: M. Carriere, die Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttg. und Tübing. 1847, 2-е изд., Lpz. 1887; Jules Joly, Histoire du mouvement intellectuel au 16-e siècle et pendant la première partie du 17-e, Paris 1860. Ср. сочиненія, цитованныя къ §§ 3—6.

§ 3. Изъ событій, которыя вызвали переходъ отъ средневѣковья къ новому времени, самое раннее—расцвѣтъ занятій классицизмомъ. Отрицательный поводъ къ этому расцвѣту дали односторонность и все большая и большая сушь схоластики, положительный—остатки античнаго искусства и литературы въ Италіи, которые при возрастающемъ благосостояніи

все болѣе и болѣе находили воспріимчивое чутье (Данте, Петрарка, Боккачіо). Этому помогло болѣе тѣсное соприкосновеніе Запада, особенно Италіи, съ Греціей, начавшееся преимущественно съ бѣгства многихъ ученыхъ грековъ въ Италію, когда со стороны турокъ грозила опасность, и Константинополь былъ взятъ. Такъ возникъ гуманизмъ. Онъ былъ того мнѣнія, что чисто человѣчную образованность, которая является цѣлью его стремленій, можно пріобрѣсти изъ классическихъ писателей древности. Изобрѣтеніе книгопечатанія облегчило распространеніе литературнаго образованія. Борьба съ схоластическимъ Аристотелемъ при помощи платоновскаго и новоплатоновскаго ученія, которое снова стало извѣстно и было принято съ энтузіазмомъ, явилась въ области философіи первымъ существеннымъ результатомъ возобновленныхъ отношеній къ Греціи. Гемистъ Плетонъ, страстный противникъ аристотелевскаго ученія и одушевленный платоновецъ, болѣе умѣренный платоновецъ Виссаріонъ и заслуженный переводчикъ Платона и Плотина Массиліо Фичино—вотъ самые значительные изъ обновителей платонства. Средоточіемъ этого направленія явилась платоновская академія во Флоренціи подъ покровительствомъ и при собственномъ участіи Медичисовъ.—Противъ авторитета Аристотеля боролся также Лаврентій Валла. Въ этикѣ онъ былъ представителемъ эпикурейства, тогда какъ Фаберъ (Faber Stapulensis) въ Парижѣ и Агрикола старались уразумѣть Аристотеля по источникамъ и примкнули къ нему.

Классически образованные аристотелевцы принялись за первоначальный текстъ Аристотеля и стали греческихъ комментаторовъ предпочитать арабскимъ. Вслѣдствіе этого аристотелевское ученіе излагалось ими въ большей чистотѣ, нежели схоластиками. Для переводовъ сочиненій Аристотеля особенно усердствовалъ папа Николай V, ревнитель наукъ и искусствъ. Именно въ Верхней Италіи, гдѣ съ 14. столѣтія было въ ходу толкованіе Аристотеля въ смыслѣ Аверроеса (Ибнъ Рошдъ), нѣкоторая часть аристотелевцевъ стала бороться противъ вліянія этого комментатора въ пользу греческихъ толкователей, особенно—Александра Афродисійскаго. Однако Аверроесъ удержался—правда, въ ограниченной мѣрѣ—особенно въ Падуѣ почти до самой половины 17. столѣтія. По Аверроесу безсмертенъ только единый разумъ, общій всему человѣческому роду; Александръ признавалъ активнымъ безсмертнымъ разумомъ только мірозиждительный божественный духъ. Такимъ образомъ и Аверроесъ, и Александръ сходились въ непризнаніи индивидуальнаго безсмертія. Однако большинство представителей аверроизма, особенно въ болѣе позднее время, съумѣли приблизить его къ ортодоксіи въ такой степени, что не становились уже въ противорѣчіе съ церковью. Александристы, среди которыхъ самый значительный—Помпонацій, склонны были къ деизму и натурализму, но отъ философской истины отличали богословскую, которой учила церковь. Однако, хотя они и заявляли о своемъ подчиненіи церкви, она отклонила ученіе о двоякой истинѣ.

Кромѣ платоновскаго и аристотелевскаго ученія были возобновлены также—именно нѣсколько позже—и другія философіи древности. На болѣе самостоятельное изслѣдованіе природы Телезіемъ и другими оказала зна-

чительное вліяніе древнѣйшая греческая философія природы. Стоицизмъ обновили и продолжали Липсій и др., эпикурейство—Гассенди, скептицизмъ—Монтань, Шарронъ, Санхецъ, Левайе и др.

Изложеніе по источникамъ обновленія классической литературы въ Италіи содержатъ соотвѣтствующіе отдѣлы труда G. Tiraboschi, Storia della letteratura italiana, 13 тт., Модена 1772—82; изд. въ 16 тт., Миланъ 1822—26; особенно въ тт. VI, 1 и VII, 2 (томы VII и XI миланскаго изданія). Далѣе о томъ же говорятъ: A. H. L. Heeren, Geschichte des Studiums der classischen Litteratur seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften, 2 тт., Götting. 1797—1802 (ср. его же Geschichte der classischen Litteratur im Mittelalter). E. Renan, Averroès et l'Averroïsme, Paris 1852, стр. 255 сс. G. Voigt, die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus, Berl. 1859, 2-е переработанное изд., 1. т., Berl. 1880, 2. т., 1881. J. Burckhardt, die Cultur der Renaissance in Italien (особенно отдѣлъ III: возрожденіе древности), Basel 1860, 4 изд. подъ наблюденіемъ Л. Гейгера, Lpz. 1886. См. также H. v. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, т. 3: отношеніе платонства къ философіи христіанскихъ временъ, Göttingen, 1875.

Ученіе о двоякой истинѣ разсматриваетъ M. Maywald, Berl. 1871.

Порусски можно найти:

Г. Фойхтъ, Возрожденіе классической древности или первый вѣкъ гуманизма. Пер. И. П. Разсадина. Т. I, М. 1884.

П. А. Висковатовъ, Эпоха гуманизма въ Германіи. Вліяніе возрожденія классической литературы на паденіе средневѣковой и начало новой цивилизаціи. Ж. М. Н. П., 1872, 6.

В. В. Лесевичъ, Классики XIV и XV столѣтій. О. З. 1874, 12.

Съ развитіемъ ремеслъ и торговли увеличивалась зажиточность. Стали появляться города, и все болѣе и болѣе усиливался свободный классъ мѣщанъ. Государство сплачивалось, и при дворахъ, а также среди дворянства и мѣщанъ наряду съ войнами и распрями оставался еще и досугъ для украшенія жизни мирными искусствами. Тогда-то рядомъ съ духовной выросла и свѣтская образованность. Поэты восхваляли силу и красоту. Все находило себѣ въ свѣтской поэзіи глубоко хватающее за душу выраженіе,—и мужество, проявляющееся въ суровой борьбѣ, и нѣжность чувства въ обаяніи и тоскѣ любви, и сердечность самой любви, и пламень ненависти, и благородство вѣрности, и позоръ измѣны,—однимъ словомъ, всякое естественное нравственное чувство, которое развивается при сношеніи человѣка съ человѣкомъ. Эта гуманная образованность и породила чутье къ античной поэзіи и міровоззрѣнію. Въ Италіи раньше всего пробудилась никогда неугасавшая любовь къ древнему искусству и литературѣ. Съ борьбой политическихъ партій тѣсно были связаны пониманіе и интересъ къ древне-римской исторіи. Соціальная жизнь мѣщанства, начинавшаго все болѣе и болѣе процвѣтать, и дворянскихъ родовъ, добившихся богатства и власти, давала достаточно досуга и смысла, чтобы обновить сохранившіеся остатки античной культуры. Занятіе римской литературой вызвало потребность въ знаніи греческой, которая еще хранилась большею частью въ самой Греціи. Эту литературу стали разыскивать тамъ уже задолго до того времени, когда приближеніе турокъ и взятіе Константинополя (1453) заставило многихъ ученыхъ грековъ выселиться изъ Греціи въ Италію. Греческихъ музъ, говоритъ Гееренъ (у. с., т. I, 283), перенесли бы въ Италію, не бѣжи онѣ туда сами.

О Данте говоритъ H. Delff, Dante Alighieri, Lpz. 1869 (онъ старается показать отношеніе Данте къ платонству и мистикѣ); Вегеле, Дантъ Алигьери. Пер. А. Н. Веселовскій. Изд. Солдатенкова. М. 1881. A. Scartazzini, Dante Alighieri, seine Zeit, sein Leben und seine Werke, Berl. 1869. В. Лесевичъ, Данте, какъ мыслитель. Знаніе 1874, 6 и 7, а также Этюды, Спб. 1886, стр. 1—40.

О Петраркѣ вообще—G. Koerting, Petrarca's Leben und Werke. Lpz. 1878.

О Боккачіо—G. Koerting, Boccacio's Leben und Werke. Lpz. 1880.

Для смѣлой поэмы Данте Алигіери (1265—1321) о страшномъ судѣ теоретической основой служитъ схоластическое сплетеніе христіанскаго богословія

съ аристотелевскимъ міросозерцаніемъ. Свое чутье къ поэтической формѣ онъ выработалъ на Виргиліи.

Франческо Петрарка (20. іюля 1304—18. іюля 1374), пѣвецъ любви, питалъ сильнѣйшее одушевленіе къ греческой литературѣ. Онъ былъ близко знакомъ съ римской литературой. Своимъ собственнымъ собраніемъ рукописей и тѣмъ пыломъ, съ которымъ онъ разыскивалъ сочиненія древнихъ и изучалъ ихъ, и который онъ умѣлъ сообщить и другимъ, Петрарка оказалъ неоцѣнимую услугу для сохраненія и распространенія римской литературы. Онъ не любилъ Аристотеля и выражался о немъ довольно пренебрежительно, напротивъ—уважалъ Платона. Однако того и другого Петрарка зналъ мало. Хотя у него и былъ цѣлый рядъ платоновскихъ діалоговъ въ подлинникѣ, однако онъ не былъ въ состояніи ихъ прочесть. Онъ ненавидѣлъ невѣрный аверроизмъ. Популярное и назидательное философствованіе по образцу Цицерона и Сенеки Петрарка предпочиталъ школьной философіи Аристотеля. Въ своихъ сочиненіяхъ, какъ и въ жизни, онъ хотѣлъ быть стоикомъ. Изъ его философскихъ трактатовъ самый значительный—de contemptu mundi colloqu. III и secretum suum (онъ называется также и de secreto conflictu curarum suarum; это нѣчто въ родѣ исповѣди, въ которой Петрарка при помощи безоглядной откровенности стремится найти душевное успокоеніе). Затѣмъ можно упомянуть: de remediis utriusque fortunae libri II, de vita solitaria ll. II, de vera sapientia ll. II. Незначительнѣе его зерцало царей: de republica administranda et de virtutibus et de officiis imperatoris.

Греческому языку Петрарку обучалъ Бернардъ Барлаамъ († 1348). Правда, не столько любовь къ языку и трудамъ Гомера, Платона и Эвклида, сколько честолюбивыя стремленія привели этого ученаго изъ Калабріи, въ монастыряхъ которой никогда не прекращалось знакомство съ греческимъ языкомъ, въ Грецію. Отсюда онъ явился въ Авиньонъ посломъ императора Андроника Младшаго къ папѣ Бенедикту XII. Уроки, которые онъ давалъ здѣсь 1339 Петраркѣ, хотя по краткости времени и были недостаточны, но все же оказали сильнѣйшее вліяніе на возбужденіе, которое получилъ и распространялъ Петрарка. Г. Канизіемъ въ Lectionum antiqu. t. VI, 1604 издана Ethica secundum Stoicos composita per D. Barlaamum, перепечатанная и въ Biblioth. scr. eccl. t. XXVI, Лейденъ 1675.

Въ дружбѣ съ Петраркой былъ Джіованни Боккачіо (Иванъ изъ Чертальдо, 1313—1375). Нѣсколько основательнѣе Петрарки онъ изучилъ 1360—63 греческій языкъ у ученика Барлаама—Леонтія Пилата, переводчика Гомера. Правда, и Боккачіо былъ не въ силахъ понимать какого-нибудь греческаго писателя. Интересуясь древностью, уже онъ сталъ приравнивать христіанство, какъ религію, истинную только относительно, другимъ религіямъ. Его «Декамеронъ», крайне вольный въ нравственномъ отношеніи, содержитъ исторію трехъ колецъ (1. нов. 3), основная мысль которой лежитъ уже въ философіи Аверроеса. Впослѣдствіи эта исторія была обновлена и видоизмѣнена Лессингомъ въ «Натанѣ». По рекомендаціи Боккачіо флорентинцы дали въ своемъ университетѣ Леонтію мѣсто преподавателя греческаго языка съ постояннымъ окладомъ. Его труды, правда, не совсѣмъ оправдали ожиданій, но примѣръ былъ данъ и нашелъ подражаніе и въ другихъ университетахъ.

Съ большимъ успѣхомъ преподавалъ въ Падуѣ, а съ 1397 во Флоренціи латинскую литературу питомецъ Петрарки Иванъ Мальпиги изъ Равенны. Для богачей и вельможъ собираніе рукописей все болѣе и болѣе становилось почетнымъ дѣломъ, и любовь къ занятіямъ древностью воспламенялась все въ большихъ и большихъ кругахъ при чтеніи классическихъ произведеній. Мануилъ Хризолоръ изъ Константинополя († 1415 въ Костницѣ), ученикъ Плетона, былъ первымъ природнымъ грекомъ, выступившимъ публичнымъ преподавателемъ греческаго языка и литературы въ Италіи (въ Венеціи, затѣмъ во Флоренціи, Павіи, Римѣ). Онъ далъ дословный переводъ «Государства» Платона. У М. Хризолора получили образованіе его племянникъ Ив. Хризолоръ, преподававшій въ

Константинополѣ, а также и въ Италіи, Леонардъ Аретинъ, Францискъ Барбаръ, Гваринъ изъ Вероны и др., у Ив. Хризолора—Францъ Филельфъ (1398—1481), отецъ Марія Филельфа (род. 1426 въ Константинополѣ, ум. 1480 въ Мантуѣ) и др.

Леонардъ Аретинъ (Л. Бруни изъ Ареццо, умеръ 1444 государственнымъ канцлеромъ во Флоренціи), самый выдающійся ученикъ М. Хризолора, первый на долгое время упрочилъ 1397—98 интересъ къ изученію греческаго языка во Флоренціи, Римѣ и Венеціи. Онъ перевелъ на латинскій языкъ платоновскія сочиненія—Федона, Горгія, Критона, Апологію, Письма, Федра, далѣе сочиненія Аристотеля, особенно Никомахову этику и Политику (эту послѣднюю по списку, который Палла Строцци получилъ изъ Константинополя; очень возможно, что Бруни пользовался вмѣстѣ съ тѣмъ и рукописью, которую привезъ изъ Константинополя 1429 его другъ Францискъ Филельфъ). Этими переводами былъ вытѣсненъ буквальный переводъ Мербеке, сдѣланный имъ по побужденію Ѳомы Аквинскаго и лишенный вкуса и пониманія. Политика Аристотеля для Леонарда opus magnificum ac plane regium. Его вольные переводы аристотелевскихъ сочиненій яснымъ и красивымъ языкомъ встрѣтили необыкновенное одобреніе и долго пользовались очень большимъ уваженіемъ, такъ какъ всѣ полагали, что въ нихъ данъ наконецъ настоящій Аристотель. Въ сочиненіи de disputationum usu (изд. Фейерлинъ, Нюрнбергъ 1735) Бруни борется съ схоластическимъ варварствомъ и на ряду съ Аристотелемъ, текстъ котораго онъ считаетъ чрезвычайно испорченнымъ, рекомендуетъ Варрона и Цицерона. Не напечатанъ Isagogicon moralis philosophiae. Здѣсь онъ эпикурейской этикѣ противопоставляетъ стоическую. Предпочитая стоическую этику, онъ хочетъ примирить ее съ христіанской.

Одинаковаго съ нимъ образа мыслей былъ Эней Сильвій Пикколомини (папа Пій II, † 1464; о немъ—G. Voigt, 3 тт., Berl. 1856—63). Въ Миланѣ и другихъ мѣстахъ греческому языку училъ Константинъ Ласкарисъ изъ Константинополя. Сынъ его Ив. Ласкарисъ (1446—1535), въ качествѣ посланника Лоренцо Медичи (1448—1492) къ Баязету II, былъ посредникомъ по покупкѣ многихъ рукописей для библіотеки Медичисовъ. Въ альдовскомъ изданіи греческихъ классиковъ особенно ревностное участіе принималъ его ученикъ Маркъ Музуръ.

О Плетонѣ—W. Gass, Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche, со статьею о борьбѣ противъ ислама въ среднихъ вѣкахъ; 2. отд.: Gennadii et Plethonis scripta quaedam edita et inedita, Breslau 1844. Далѣе: Πλήθωνος νόμων συγγραφῆς τὰ σωζόμενα, Pléthon, Traité des lois, ou recueil des fragments, en partie inédits, de cet ouvrage, par C. Alexandre, traduction par A. Pellissier, Par. 1858, и A. Elissen, Analecten der mittel- und neugriechischen Litteratur, IV. 2: воспоминанія Плетона о Пелопонезѣ, Lpz. 1860. F. Schultze, Geschichte der Philosophie der Renaissance, т. I: Г. Плетонъ и его реформаторскія стремленія, Jena 1874. А. Лебедевъ, Къ исторіи просвѣщенія въ Византіи: споръ о Платонѣ и Аристотелѣ въ XV в. (По поводу книги Гасса и Буавена, Querelle des philosophes). Прав. Обозр. 1875, 8.

При дворѣ Козьмы Медичи (1389—1464) жилъ одно время (съ 1438 г.) Георгій Гемистъ Плетонъ (род. ок. 1355, умеръ 1450 въ Пелопонезѣ). Это одинъ изъ вліятельныхъ дѣятелей, возобновившихъ занятія платоновской и новоплатоновской философіей на западѣ. Онъ измѣнилъ свое прозвище Γεμιστός (полновѣсный), которое онъ получилъ, вѣроятно, вслѣдствіе своей учености въ самыхъ различныхъ областяхъ, на равнозначное, но болѣе аттическое и напоминающее Платона—Πλήθων. Хотя онъ и написалъ поясненія къ Введенію Порфирія, Категоріямъ и Аналитикѣ Аристотеля, однако онъ самымъ рѣшительнымъ образомъ отвергалъ ученіе Аристотеля, будто недѣлимыя являются первыми субстанціями, а всеобщее—чѣмъ-то вторичнымъ. Возраженія противъ платоновыхъ идей онъ находилъ недостаточными и боролся противъ теологіи и морали Аристотеля. Плетонъ написалъ сборникъ догмъ Зороастра и Платона, бывшій, вѣроятно, составною частью болѣе обширнаго труда νόμων συγγραφή (это сочиненіе подверглось осужденію со стороны патріарха Геннадія и потому дошло до насъ только

въ отрывкахъ), а также статью о различіи между платоновскою и аристотелевскою философіею (περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται, написана около 1440 г. въ Флоренціи, напеч. Пар. 1541, полат. Баз. 1574). Здѣсь, какъ и въ другихъ сочиненіяхъ, онъ противопоставляетъ теософское направленіе Платона натурализму Аристотеля. Относясь къ Платону съ большими похвалами, онъ не различаетъ его отъ новоплатоновцевъ. Не обращается особеннаго вниманія и на отступленія отдѣльныхъ философемъ Платона отъ соотвѣтственныхъ христіанскихъ догматовъ (въ особенности платоновскихъ ученій о предсуществованіи душъ до земной ихъ жизни, о міровой душѣ и звѣздныхъ душахъ, нѣкоторыхъ эѳико-политическихъ ученій, а также новоплатоновскаго предположенія вѣчности міра). Христіанство для него совсѣмъ не является критеріемъ истинности платонства, но скорѣй само должно подчиниться этому послѣднему. Рядомъ съ Платономъ Плетонъ ставитъ Пиѳагора, Тимея, Парменида, Ямблиха и др. Многое онъ почерпнулъ изъ Прокла, хотя и не называетъ его, и былъ склоненъ даже къ теургіи и демонологіи. Плетона упрекали, будто онъ хочетъ ввести политеизмъ въ «философскомъ одѣяніи».

Подъ вліяніемъ Плетона Козьма Медичи сильно полюбилъ платонство и основалъ во Флоренціи платоновскую академію, первымъ начальникомъ которой былъ Массиліо Фичино. Это было не столько прочно организованное общество, сколько свободный союзъ всѣхъ, кого объединяли занятія Платономъ и любовь къ нему. Энтузіазмъ къ Платону отъ Козьмы Медичи унаслѣдовали всѣ Медичи. Цвѣтущая пора этой академіи была при юномъ Лоренцо и Гвиліано Медичи. По смерти Лоренцо академія мало-по-малу стала приходить въ упадокъ. Изъ нея изученіе Платона распространилось не только по Италіи, но и по всей образованной Европѣ.

Bessarionis Opera omnia, ed. Migne (Patrol. graec. t. CLXI), Par. 1866 (содержитъ не всѣ печатныя сочиненія Виссаріона). О немъ: A. Bandinius, de vita et rebus gestis Bessarionis commentarius, Римъ 1777. Goethe, Studien und Forschungen über das Leben und die Zeit des Cardinals Bessarion, 1. тетр., Jena 1874. Sadov, Bessarion de Nicée, son rôle au concile de Ferrara-Florence, ses oeuvres théologiques et sa place dans l'humanisme. St.-Petersburg 1883. Его же, Виссаріонъ Никейскій на ферраро-флорентійскомъ соборѣ. Христ. Чт. 1882, т. I, 94—137, 309—337, 625—666.

Виссаріонъ Трапезунтскій, род. 1403, 1436 никейскій архіепископъ, хотя онъ никогда и въ глаза не видалъ Никеи, сопровождалъ императора Ивана VII Палеолога въ Италію и осуществилъ 1439 флорентійскую унію, которая, правда, была непродолжительна. Самъ онъ присоединился къ католической церкви, былъ возведенъ папой Евгеніемъ IV въ санъ кардинала и въ продолженіе пяти лѣтъ состоялъ папскимъ легатомъ въ Болоньѣ. По смерти Николая V онъ чуть было не сдѣлался папой. Позже онъ жилъ въ Римѣ и умеръ 19. ноября 1472 въ Равеннѣ. Спустя десять лѣтъ послѣ взятія Константинополя, онъ получилъ отъ папы Пія II титулъ патріарха константинопольскаго. Вокругъ него группировался кружокъ греческихъ и латинскихъ ученыхъ. Какъ ученикъ Плетона онъ, подобно ему, защищалъ платонство, однако съ большей умѣренностью и безпристрастіемъ. Самое извѣстное его сочиненіе Adversus calumniatorem Platonis, Римъ (1469), Венец. 1503 и 1506, направлено противъ Comparatio Aristotelis et Platonis аристотелевца Георгія Трапезунтскаго, раздраженнаго нападками Плетона на Аристотеля и страстно боровшагося противъ платонства. Въ письмѣ отъ 19. мая 1462 къ Михаилу Апостолію, еще юному и страстному защитнику платонства, унижавшему Аристотеля и аристотелевца Ѳеодора Газу, Виссаріонъ говоритъ: «да будетъ тебѣ извѣстно, что я уважаю Платона, уважаю и Аристотеля, почитая того и другого какъ мудрѣйшихъ людей». Даже у Плетона, котораго онъ очень уважаетъ, онъ порицаетъ страстность его борьбы противъ Аристотеля. А Михаила онъ убѣждаетъ смотрѣть съ почтеніемъ на этого философа древности и всякую борьбу вести по образцу Аристотеля съ умѣренностію, не при помощи брани, а при помощи аргументовъ. Виссаріоновы переводы Воспоминаній Ксенофонта, Метафизики Аристотеля

и одного сохранившагося отрывка Метафизики Ѳеофраста вслѣдствіе строгой дословности являются часто не латинскими (хотя уже и не въ той степени, какъ прежніе переводы, которыми пользовались схоластики), но зато предуготовили лучшіе труды послѣдующихъ ученыхъ.

Переводъ Платона Массиліо Фичино вышелъ во Флор. 1483—84, Плотина—1492, его сочиненіе: Theologia Platonica—Флор. 1482, полное собраніе его сочиненій за исключеніемъ перевода Платона и Плотина—въ Базелѣ 1576.

Марсилій Фицинъ (Массиліо Фичино), род. во Флоренціи 1433, былъ приглашенъ Козьмою Медичи преподавателемъ философіи въ флорентійскую академію и умеръ тамъ же 1499. Большую услугу онъ оказалъ своимъ вѣрнымъ и вмѣстѣ изящнымъ, насколько это было тогда возможно, переводомъ сочиненій Плетона, Плотина, а также нѣкоторыхъ сочиненій Порфирія и другихъ новоплатоновцевъ. Въ своемъ главномъ сочиненіи Theologia Platonica онъ склоненъ къ мистицизму.

Сочиненія Джіованни Пико изъ Мирандолы вышли въ Болоніи 1496, вмѣстѣ съ сочиненіями его племянника—въ Базелѣ 1572—73 и 1601.

Джіованни Пико изъ Мирандолы (1463 — 94) съ новоплатонствомъ слилъ каббалистическое ученіе. Онъ выставилъ 900 положеній, о которыхъ думалъ вести диспутъ въ Римѣ (напечатаны въ Римѣ 1486, въ Кельнѣ 1619). Но диспутъ былъ запрещенъ. Такого же направленія былъ его племянникъ Джіованни Франческо Пико изъ Мирандолы († 1533).

Здѣсь можно также упомянуть еврея Іуду Абарбанеля, болѣе извѣстнаго подъ именемъ Leo Hebraeus. Онъ родился въ Лиссабонѣ 1460—1463, долженъ былъ много вытерпѣть отъ своей вѣры, но въ христіанство, вѣроятно, не перешелъ и умеръ между 1520 и 1535, какъ можно предполагать, въ Феррарѣ. Платонство оказало на него значительное вліяніе, такъ что онъ написалъ одушевленные разговоры о любви (Dialogi di amore, Roma 1535). Философская теорія превратилась у него въ любовь и именно въ «интеллектуальную любовь къ Богу». См. о немъ B. Zimmels, Leo Hebraeus, еврейскій философъ возрожденія, Lpz., 1886.

Фичино и Пико расположили къ новоплатонству и къ Каббалѣ также и Рейхлина (1455 — 1522). Онъ написалъ Capnion sive de verbo mirifico (Базель 1494, Тюб. 1514; разговоръ между язычникомъ, евреемъ и христіаниномъ) и de arte cabbalistica (Гагенау 1517, 1530). Въ послѣднемъ сочиненіи онъ говоритъ: «въ умѣ допускается совпаденіе противнаго и противорѣчиваго, что въ разумѣ очень отдѣляется». Занятіе математикой и физикой наступаетъ послѣ того, какъ душа стала господиномъ надъ бурею страстей и пришла къ покою. Съ изученіемъ классическихъ языковъ Рейхлинъ связывалъ изученіе еврейскаго. Онъ спасъ внѣканоническую еврейскую литературу отъ фанатизма кельнскихъ доминиканцевъ, которые собирались ее сжечь. Его борьба противъ «темныхъ людей», въ которой участвовалъ и Ульрихъ ф. Гуттенъ (1488 — 1523; о немъ D. F. Strauss, Lpz. 1858 — 60; А. И. Кронебергъ, У. ф. Гуттенъ, Атеней, 1858, V, 204—222, 294—318 (по поводу труда Штрауса); В. З., У. ф. Гуттенъ, характеристика, Знаніе 1873, 4 и 6. Лучшее изданіе его сочиненій сдѣлалъ Böcking, Lpz. 1858—59, вмѣстѣ съ Index bibliographicus Huttenianus, Lpz. 1858), была на руку реформаціи.

Сочиненіе Агриппы изъ Неттесгейма de occulta philosophia вышло въ Кельнѣ 1510, 1531—33, и сочиненіе de incertitudine et vanitate scientiarum—въ Кельнѣ 1527 и 1534, полное собраніе—въ Ліонѣ 1550 и 1600, понѣмецки напечатаны въ Штуттгартѣ 1856. Жизнеописаніе Агриппы содержится въ первой части F. J. v. Bianco, die alte Universität Köln, Köln 1858. Chr. Sigwart, Agrippa von Nettesheim, въ Kleine Schriften I, стр. 1—24. С. Г. (огоцкій), Философскій лексиконъ, изд. 2-е, т. I, 34—39.

Генрихъ Корнелій Агриппа изъ Неттесгейма (род. 1487 въ Кельнѣ, умеръ въ Греноблѣ 1535 послѣ жизни, полной приключеній), примкнувшій къ Рейхлину и Луллію, соединялъ со скептицизмомъ новоплатоновскій мистицизмъ и

магію, а также и стремленіе подчинить себѣ природу. Богъ все создалъ изъ ничего, по образцу идей своего духа. Его многочисленныя имена — боги древнихъ, зефироты каббалистовъ, божественныя свойства новѣйшаго времени—являются какъ бы исходящими изъ него лучами. Три міра образуютъ вселенную: царство стихій, небесный міръ созвѣздій, умопостигаемый міръ ангеловъ. Посредствомъ души, живущей во всѣхъ вещахъ, spiritus mundi, высшій міръ дѣйствуетъ на низшіе. Это не что иное, какъ пятый элементъ (эѳиръ Аристотеля), подчиняющій себѣ всѣ другіе. Подобно зачаточнымъ формамъ (λόγος σπερματικός) стоиковъ, это сѣменная сила, которая производитъ и обусловливаетъ всякій ростъ, всякое рожденіе, всякое измѣненіе. Человѣкъ стоитъ въ центрѣ трехъ міровъ. Такъ какъ въ немъ есть все, то онъ и познавать можетъ все. На связи трехъ міровъ основывается магія, къ которой приводитъ тайная философія. Духъ человѣческій въ состояніи познать скрытыя въ вещахъ силы и чрезъ ихъ посредство употребить высшія силы на служеніе себѣ. Въ небольшомъ сочиненіи de triplici ratione cognoscendi deum онъ доказываетъ, что въ познаніи Бога и любви къ нему состоитъ истинная справедливость, мудрость и счастіе.

Изъ аристотелевцевъ 15. и 16. столѣтій выступилъ противъ Плетона Георгій Схоларій Геннадій (имя, принятое имъ, вѣроятно, въ монашествѣ). Онъ родился въ Константинополѣ, нѣкоторое время (съ 1453), при султанѣ Магометѣ, былъ патріархомъ и умеръ 1464. Онъ боролся съ платонствомъ Плетона, защищая Аристотеля, и обвинялъ Плетона въ язычествѣ, особенно на основаніи сочиненія νόμων συγγραφή, которое было присуждено имъ къ уничтоженію. Говорятъ, что, помимо отступленій Плетона отъ христіанскихъ догматовъ, Геннадія раздражали его нападки на выродившееся монашество, его выраженія (по образцу платоновой полемики противъ очистителей) противъ такихъ жертвъ и молитвъ, которыми Богъ вызывается будто бы къ несправедливымъ отношеніямъ. Сочиненіе Геннадія κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀποριῶν ἐπ' Ἀριστοτέλει издано Миной, Пар. 1858. Геннадій составилъ комментаріи къ Введенію Порфирія, къ сочиненіямъ Аристотеля по логикѣ и перевелъ погречески нѣкоторыя схоластическія сочиненія, особенно Ѳомы Аквинскаго и др., а также трактатъ Жильберта изъ Пуатьс (Gilbertus Porretanus) de sex principiis, считавшійся дополненіемъ аристотелевскаго сочиненія о категоріяхъ. Въ нѣсколькихъ рукописяхъ Геннадію приписывается также переводъ большей части логическаго компендія Петра Испанца. Но по другимъ этотъ переводъ сдѣлалъ уже Максимъ Планудъ (около 1350). Напротивъ, тотъ же самый греческій текстъ въ одной мюнхенской рукописи, а затѣмъ и въ изданіи Эгингера, Виттенб. 1597, названъ сочиненіемъ греческаго философа Пселла, жившаго въ 11. столѣтіи. По этому сочиненію будто бы уже сдѣланъ переводъ компендія Петра Испанца.

Георгій Трапезунтскій (род. 1396, вѣроятно, на Кандіи, умеръ 1484), противъ котораго направлено вышеупомянутое сочиненіе Виссаріона, училъ реторикѣ и философіи въ Римѣ и Венеціи. Въ своемъ Comparatio Platonis et Aristotelis (напечатано въ Венеціи 1523) онъ порицаетъ нехристіанское направленіе Плетона и упрекаетъ его въ намѣреніи основать новую религію. Это ни христіанская, ни магометанская, но какая-то новоплатоновско-языческая религія. Георгій смотритъ на него, какъ на новаго, но болѣе опаснаго Магомета. Только у Аристотеля есть опредѣленныя и основательныя философскія положенія въ доступной для изученія систематической формѣ. Сочиненіе Георгія de re dialectica (напеч. Lugd. 1559), воспроизводя аристотелевскую школьную традицію, обнаруживаетъ и вліяніе Цицерона. Георгій также комментировалъ и переводилъ Аристотеля. Ему также принадлежитъ и переводъ на латинскій языкъ Законовъ Платона. Однако его переводы не точны и поверхностны.

Ѳеодоръ Газа род. въ Ѳессалоникахъ, ум. 1478. Около 1430 онъ прибылъ въ Италію и училъ греческому языку и литературѣ. Газа былъ ученымъ аристо-

телевцемъ, противникомъ Плетона, хотя и другомъ Виссаріона. Онъ перевелъ особенно сочиненія Аристотеля и Θеофраста по естественнымъ наукамъ.

Сочиненія Лаврентія Валлы изданы въ Базелѣ 1540—43, а отдѣльныя сочиненія печатались уже и раньше. Ср. о немъ: D. G. Monrad, Laurentius Valla und das Concil zu Florenz, съ дат. пер. А. Михельсенъ. Gotha 1882. О Dialecticae disputationes Валлы реферируетъ Prantl, Geschichte der Logik IV. Lpz. 1870, стр. 161—167.

Лаврентій Валла (Lorenzo della Valle) род. 1407, вѣроятно, въ Пьяченцѣ, хотя онъ самъ себя назвалъ римляниномъ, умеръ въ Римѣ 1. авг. 1457, переводчикъ Иліады, Геродота и Θукидида, врагъ традиціи и авторитетовъ. Онъ остроумно и успѣшно боролся съ безвкусными тонкостями въ области философіи и съ отсутствіемъ критики въ области исторіи. Логическія и реторическія нормы онъ заимствуетъ у Цицерона, у котораго онъ, правда, находитъ много недостатковъ, и Квинтиліана, а также и изъ собственныхъ наблюденій надъ мышленіемъ и языкомъ. Его Dialecticae disputationes contra Aristotelicos 1499—учебникъ логики, какъ scientia rationalis, которая является въ то же время и sermocinalis. Онъ сильно нападаетъ на категоріи Аристотеля и его ученіе о субстанціяхъ, а также открываетъ противорѣчія въ ученіяхъ о вѣчности міра и существѣ души. Въ діалогѣ de voluptate, который Валла обнародовалъ въ качествѣ преподавателя реторики въ павіанскомъ университетѣ (позже онъ его нѣсколько передѣлалъ и далъ ему заглавіе de summo bono; въ этой передѣлкѣ діалогъ напечатанъ вмѣстѣ съ сочиненіемъ de libero arbitrio, Lovanii 1493), онъ безъ всякихъ околичностей держится взгляда, что удовольствіе есть истинное и даже единственное благо, и даетъ всѣ права чувственной природѣ. За это на Валлу сильно нападали.

Иванъ Аргиропулъ изъ Константинополя († въ Римѣ 1486) жилъ при дворѣ Козьмы Медичи. Онъ училъ греческому языку его сына Петра и внука Лоренцо, затѣмъ до 1479 былъ преподавателемъ греческаго языка въ флорентійской академіи. Въ этой должности преемникомъ его былъ Димитрій Халкокондилъ (1424—1511), ученикъ Θеодора Газы. Изъ сочиненій Аристотеля Аргиропулъ частію перевелъ на латинскій языкъ Organon, Auscultationes physicae, книги de coelo, de anima и Ethica Nicomachaea, частію исправилъ старые переводы.

Анжело Поліціано (Angelus Politianus, 1454—94), ученикъ Христофора Ландина въ римской и Аргиропула въ греческой литературѣ, читалъ во Флоренціи лекціи о сочиненіяхъ Аристотеля, также переводилъ Ἐγχειρίδιον Эпиктета и Хармида Платона, но былъ скорѣе филологъ и поэтъ, нежели философъ.

Ермолай Барбаро изъ Венеціи (1454—1493), племянникъ Франциска Барбаро и ученикъ Гварина, перевелъ сочиненія Аристотеля и комментаріи Θемистія, а также составилъ Compendium scientiae naturalis ex Aristotele 1547. Онъ принадлежитъ къ эллинистическимъ антисхоластикамъ. Альбертъ и Θома, подобно Аверроесу, для него—barbari philosophi.

Съ большимъ успѣхомъ преподавалъ Аристотеля по источникамъ въ парижскомъ университетѣ Жакъ Лефевръ (Jacobus Faber Stapulensis, изъ Этапля въ Пикардіи, 1455—1537). Однако онъ пришелъ въ столкновеніе съ Сорбонной и монахами, такъ что былъ объявленъ еретикомъ. Францискъ I и Маргарита Наваррская должны были взять его подъ свою защиту. Онъ объяснилъ аристотелевскія сочиненія при помощи латинскихъ парафразъ. Рейхлинъ говоритъ: Gallis Aristotelem Faber Stapulensis restauravit. Въ то же время Лефевръ былъ ревностнымъ математикомъ, а также почитателемъ и издателемъ сочиненій Николая Кузанскаго, направленіе котораго получило еще большее вліяніе на ученика Фабера—Бовилла (см. ниже § 5). Въ логикѣ Фаберъ слѣдовалъ направленію, родственному терминистамъ *). Въ этомъ направленіи къ нему примкнула школа фабристовъ, которая была довольно распространена во Франціи и Германіи.

*) Одно изъ подраздѣленій средневѣковыхъ номиналистовъ. *Пер.*

Сочиненія Агриколы вышли cura Alardi, Col. 1539, въ 2 тт. Кромѣ его поясненій къ Boethius, de consolatione philosophiae, надо особенно упомянуть сочиненіе de inventione dialectica 1480.

Подобнымъ же образомъ, какъ Валла, боролся съ схоластической безвкусицей Рудольфъ Агрикола (Rolef Huysmann, род. въ Бафло возлѣ Греннигена 1442, ум. 1485). Онъ изучалъ въ Левенѣ схоластическую философію, но позже въ Италіи воспользовался уроками классически образованныхъ грековъ, особенно Θеодора Газы. Послѣдніе годы своей жизни онъ пребывалъ въ Гейдельбергѣ и Вормсѣ, приглашенный своимъ покровителемъ курпфальцскимъ канцлеромъ епископомъ Іоганномъ Дальбергомъ. По взглядамъ Агриколы важно пріобрѣсти себѣ prudentia и eloquentia, т. е. мѣтко судить о вещахъ и ловко выражаться. Этой цѣли можно достигнуть только знаніемъ древнихъ писателей. Все, что стоитъ знать, они изложили въ правильной формѣ. Житейской мудрости можно научиться, не говоря уже объ откровенномъ писаніи, изъ Аристотеля, Сенеки, Цицерона. Греки удовлетворяютъ и по естественнымъ наукамъ. Пользуясь древними писателями, можно методически дойти до собственныхъ изобрѣтеній, т. е. надо сначала собирать и затѣмъ анализировать истины, чтобы открыть владѣнія собственнаго духа. Правда, мы не въ силахъ проникнуть въ истинныя различія вещей и въ ихъ собственную суть внѣ нашего духа. Изъ сочиненій Аристотеля Агрикола заимствовалъ его ученіе въ болѣе чистомъ видѣ и излагалъ свои философскіе взгляды болѣе чистою латынью. Меланхтонъ, во многомъ примкнувшій къ Агриколѣ, говоритъ о логико-реторическомъ сочиненіи de inventione dialectica (въ немъ Агрикола опирается на Аристотеля, Цицерона и Квинктиліана): «нѣтъ какихъ-нибудь новѣйшихъ сочиненій по діалектикѣ, которыя были бы лучше и обстоятельнѣе книгъ Рудольфа». И Рамусъ сочувственно отзывался объ этомъ сочиненіи. Отъ Агриколы ведется гуманизмъ Нидерландовъ и частію Германіи.

Полное собраніе сочиненій Эразма, которое сдѣлалъ Beatus Rhenanus, вышло въ 9 тт. in folio въ Базелѣ 1540—41; полнѣе изданіе подъ наблюденіемъ Клерика, Лейденъ 1703—1706, 10 тт. in folio. Подробнѣе всего объ Эразмѣ говоритъ H. Durand de Laur, Erasme précurseur et initiateur de l'esprit moderne, 2 тт., Paris 1872.

Дезидерій Эразмъ (1467—1536), очень высоко ставившій Агриколу, имѣетъ значеніе и для исторіи философіи, хотя у него не было особенно глубокихъ философскихъ склонностей. Онъ боролся съ схоластическимъ варварствомъ, но положительная его заслуга частію въ томъ, что онъ принималъ участіе въ изданіи Аристотеля, частію и особенно въ томъ, что онъ основалъ патрологію своими изданіями Іеронима, Гиларія, Амвросія, Августина. Онъ говоритъ: «почти все знаніе вещей надо искать у греческихъ авторовъ, философіи прекрасно научатъ Платонъ и Аристотель, космографію съ наибольшею краткостью изложитъ Помпоній Мела, съ наибольшей ученостью—Птолемей».

Гуманисты ненавидѣли схоластическаго Аристотеля и особенно аверроизмъ, царившій въ верхней Италіи, главнымъ образомъ въ Падуѣ и Венеціи. Многіе изъ нихъ, именно платоновцы, боролись съ аверроизмомъ и какъ съ врагомъ правовѣрія. Но скоро выступили другіе противники аверроизма. Они опирались уже на подлинный текстъ Аристотеля и на сочиненія греческихъ комментаторовъ, особенно Александра Афродисійскаго, чтобы на мѣсто мистико-пантеистическаго толкованія поставить деистическо-натуралистическое. Правда, новое толкованіе въ отрицаніи чудесъ и индивидуальнаго безсмертія сходилось съ аверроизмомъ, утверждавшимъ единство безсмертнаго интеллекта во всемъ родѣ человѣческомъ, такъ что разумная часть души возвращается во всеобщій разумъ и въ немъ бываетъ безсмертной. Александристы, напротивъ, принимали, что и эта часть души при смерти уничтожается. Вотъ почему защитникамъ христіанской вѣры и платоновскихъ ученій, какъ Марсилію Фичино, І. А. Марта, Касп. Контарини, позже Ант. Сирмонду, пришлось бороться какъ съ аверроизмомъ, такъ и съ александризмомъ. Латеранскій соборъ въ засѣданіи 19. декабря 1512 осудилъ оба ученія и вмѣнилъ про-

фессорамъ въ обязанность не оставлять безъ опроверженія ошибокъ всякій разъ, какъ они будутъ находить ихъ въ истолковываемыхъ сочиненіяхъ. Въ то же время онъ отвергъ различеніе двоякой истины и объявилъ ложнымъ все, что противорѣчитъ откровенію. Были, правда, и въ Падуѣ чистые аристотелевцы, которые не принадлежали къ александристамъ, но принимали безсмертіе души, какъ Леоникъ Томей (род. 1456), учившій тамъ съ 1497. Но преобладалъ тогда въ верхней Италіи все-таки аверроизмъ, а у его перипатетическихъ противниковъ — натурализмъ, который держался александровскаго толкованія Аристотеля. Массиліо Фичино, въ предисловіи къ переводу Платона, говоритъ,—правда, не безъ реторическаго преувеличенія: «почти вся вселенная, занятая перипатетиками, раздѣлена большею частію на двѣ партіи—александровскую и аверроесовскую. Тѣ полагаютъ, что нашъ разумъ смертенъ, а эти утверждаютъ, что онъ единъ, тѣ и другіе дѣйствительно въ корнѣ уничтожаютъ вѣру, особенно такъ какъ они, повидимому, отрицаютъ промыслъ божій о людяхъ и въ обоихъ случаяхъ отступили даже отъ своего Аристотеля».

Въ Павіи аверроизмъ царилъ, начиная съ первой половины XIV ст. до средины XVII, правда, въ разныя времена въ весьма различномъ смыслѣ. Несогласные съ вѣрой элементы аверроистическаго ученія были то смягчаемы, то усиливаемы отдѣльными аверроистами. Въ началѣ XVI в. аверроизмъ казался родственнѣе христіанской церкви въ сравненіи съ александризмомъ. Во времена церковной реакціи аверроизмъ сводился къ старательному пользованію комментаріями Аверроеса для объясненія аристотелевскихъ сочиненій. При этомъ положенія, отступающія отъ церковной вѣры, перетолковывались въ смягчающемъ духѣ. Единство интеллекта многіе толковали какъ тожество высшихъ положеній разума, напр., закона противорѣчія и др. Болѣе того—аверроисты позднѣйшаго времени хотѣли быть вмѣстѣ и хорошими католиками. Мало-по-малу аверроизмъ становился дѣломъ учености и не носилъ уже наступательнаго характера. Многочисленныя перепечатки комментаріевъ Аверроеса свидѣтельствуютъ о вкоренившемся интересѣ къ нимъ. Первое изданіе Аверроеса, вышедшее въ Падуѣ 1472, воспроизводило старые латинскіе переводы, возникшіе въ 13. столѣтіи. Позже, на основаніи еврейскихъ переводовъ, были сдѣланы новые латинскіе переводы. Ими-то и воспользовались для изданія 1552—53, которое все-же содержитъ отдѣльные старые переводы.

Аверроесовское ученіе о единствѣ безсмертнаго разума во всемъ родѣ человѣческомъ излагалъ въ послѣднихъ десятилѣтіяхъ 15. вѣка Николетто Верній, занимавшій каѳедру въ Падуѣ 1471—1499. Но подъ старость онъ обратился къ признанію безсмертія всякой отдѣльной души.

Pomponatii de immortalitate animae, Bonon. 1516; Apologia (противъ нападокъ Контарини), Bonon. 1517; Defensorium (противъ Нифа), тамъ же 1519; de fato, libero arbitrio, praedestinatione, providentia Dei libri quinque, тамъ же 1520; de naturalium effectuum admirandorum causis sive de incantationibus liber, написано 1520, напечат. въ Базелѣ 1556; de nutritione et augmentatione, Bonon. 1521. О немъ A. Franck въ своихъ Moralistes et Philosophes, Paris 1872, стр. 85—136.

Рядомъ съ Верніемъ преподавателемъ философіи выступилъ Петръ Помпонацій (род. 1462 въ Мантуѣ, умеръ 1525 въ Болоньѣ). Въ своихъ лекціяхъ и сочиненіяхъ онъ отвергалъ ученіе Аверроеса и призналъ доводы Ѳомы противъ аверроизма неопровержимыми. Однако онъ не согласенъ съ Ѳомой, будто Аристотель принимаетъ множество безсмертныхъ интеллектовъ. Напротивъ, по Аристотелю, человѣческая душа смертна во всѣхъ своихъ частяхъ. Въ этомъ Помпонацій ссылается на Александра Афродисійскаго, который отожествляетъ дѣятельный безсмертный интеллектъ съ божественнымъ духомъ, а индивидуальный разумъ всякаго человѣка признаетъ смертнымъ.

Человѣческій разсудокъ познаетъ общее только въ частномъ, мышленіе никогда не можетъ быть безъ образа представленія, φάντασμα. Онъ коренится въ

воспріятіи и никогда не бываетъ безъ пространства и времени. Оттого-то онъ постоянно связанъ съ тѣлеснымъ органомъ и съ нимъ же уничтожается.

Добродѣтель независима отъ вѣры въ безсмертіе. Она чище всего, если ей слѣдуютъ, не взирая на награду и наказаніе. Чтобы безпрепятственно проповѣдывать такое ученіе, Помпонацій пытается обезопасить себя различеніемъ двоякаго рода истины—философской и богословской (этимъ онъ, подобно другимъ мыслителямъ средневѣковой и переходной поры, предварилъ современное различеніе между символическимъ представленіемъ и умозрительнымъ мышленіемъ; это было еще философски неразвито, но для ближайшихъ потребностей вполнѣ достаточно). Идя философски послѣдовательно, необходимо придти къ мысли о смертности души; но въ кругъ богословскихъ положеній подходитъ только безсмертіе. Подобнымъ же образомъ Помпонацій обращается и съ ученіемъ о чудѣ и свободѣ воли.

Въ Падуѣ и съ 1509 въ Болоньѣ съ Помпонаціемъ боролся Александръ Ахиллини († 1518), который держался въ общемъ аверроесовской формы ученія, не желая, конечно, утверждать единство интеллекта въ противоцерковномъ смыслѣ.

Ученикъ Вернія Августинъ Нифъ (Suessanus, Agostino Nifo, 1473—1546; онъ написалъ комментаріи къ Аристотелю въ 14 тт. in folio и Opuscula moralia et politica, Par. 1654), сначала исповѣдывалъ ученіе Аверроеса о единствѣ интеллекта, но позже съумѣлъ смягчить свой аверроизмъ и согласовать его съ ученіемъ церкви. 1495—97 онъ издалъ сочиненія Аверроеса, прибавивъ все-таки въ нѣкоторыхъ мѣстахъ замѣчанія съ возраженіями. По порученію папы Льва X онъ написалъ опроверженіе на книгу Помпонація de immortalitate animi. При римскомъ дворѣ живо интересовались этимъ дѣломъ. Благодаря защитѣ кардинала Бембо и даже непосредственно самого папы, Помпонацію удалось написать Defensorium contra Niphum. Философскіе интересы выводили тогда римскій дворъ за предѣлы церковно-политическихъ интересовъ. Невѣріе, царившее тамъ и шедшее рука объ руку съ безнравственностью, поразило Лютера и другихъ вѣрующихъ и было одною изъ причинъ раздѣленія церквей. Реакція въ смыслѣ строжайшаго церковнаго правовѣрія, наступившая при послѣдующихъ папахъ, не могла поправить дѣла.

Симонъ Порта изъ Неаполя (ум. 1555; не смѣшивать съ извѣстнымъ физикомъ Джіамбаттистой Портой изъ Неаполя, который жилъ 1540—1615 и знаменитъ особенно сочиненіемъ Magia naturalis, Неаполь 1589), ученикъ Помпонація, писалъ и самъ, подобно своему учителю, по вопросу о безсмертіи (de rerum naturalibus principiis, de anima et mente humana, Flor. 1551) въ александровскомъ смыслѣ.

Гаспаро Контарини (1483—1542), также ученикъ Помпонація, опровергалъ его ученіе.

Для объясненія текста Аристотеля и Аверроеса большія услуги оказалъ ученый Зимара изъ Неаполя (ум. 1532). Его примѣчанія приняты въ позднѣйшія изданія Аверроеса.

Яковъ Забарелла (род. въ Падуѣ 1532, преподаватель философіи тамъ же съ 1564 до самой смерти 1589) въ своемъ толкованіи Аристотеля слѣдовалъ большею частію Аверроесу. Въ психологическомъ ученіи онъ примкнулъ къ Александру, но былъ того мнѣнія, что хотя индивидуальный интеллектъ по своей природѣ и преходящъ, все же онъ становится безсмертнымъ, когда его усовершенствуетъ божественное озареніе.

Забареллу опровергалъ приверженецъ Зимары Францискъ Пикколомини (1520—1604).

Андрей Цезальпинъ (1519—1603), лейбъ-медикъ папы Климента VIII, сдѣлалъ само собою напрашивающееся преобразованіе аверроизма въ пантеизмъ. Его Богъ есть anima universalis. Мы не въ силахъ постичь его формами нашего мышленія. Онъ ни конеченъ, ни безконеченъ, ни движется, ни покоится. Его надо мыслить какъ духа сущимъ самимъ по себѣ, безъ всякихъ примѣсей.

Впрочемъ, Цезальпинъ ревностно занимался естественными науками и оказалъ довольно существенныя услуги физіологіи животныхъ и растеній, а также минералогіи. (Quaestiones perip., Venet. 1571, Daemonum investigatio peripat., тамъ же 1583).

Преемникъ Забареллы по каѳедрѣ въ Падуѣ Цезарь Кремонини (1552—1631) былъ послѣднимъ значительнымъ представителемъ аверроесовскаго Аристотеля, перемѣшаннаго съ александровскою психологіею.

Стоицизмъ пытался возобновить именно Юстъ Липсій (1547—1606) въ своемъ Manuductio ad Stoicam philosophiam, Physiologia Stoicorum и др. сочиненіяхъ. Для объясненія стоическаго ученія старались также Касп. Шоппе (Scioppius), Ѳома Гатакеръ и Даніилъ Гейнзій.

Petri Gassendi opera, Lugd. 1658 и Flor. 1727. Exercitationum paradoxicarum adversus Aristoteleos l. I, 1624; l. II, 1659. De vita, moribus et doctrina Epicuri, Lugd. Bat. 1649. Animadversiones in Diogen. Laërtium de vita et philosophia Epicuri, Lugd. Bat. 1649.—Syntagma philosophicum Epicuri, Hag. Com. 1655. См. Ланге, Исторія матеріализма, т. I; Damiron, Histoire de la philosophie au XVII-e siècle. Par. 1840 С. Г (огоцкій), **Философскій лексиконъ, т. II, 17—23.**

Эпикурейство защищалъ противъ несправедливыхъ упрековъ Петръ Гассенди (1592—1655). Онъ старался доказать, что у Эпикура самое лучшее ученіе о природѣ. Однако, Гассенди съ Эпикуромъ старался соединять и христіанское богословіе. Первая причина всего—Богъ. создавшій изначала опредѣленное количество атомовъ. Они образуютъ сѣмена всѣхъ вещей. Въ объясненіи природы, возникновенія и уничтоженія вещей мы имѣемъ дѣло уже со вторичными причинами, и вовсе нѣтъ надобности снова прибѣгать къ Богу. Безъ всякихъ околичностей Гассенди сознается въ невозможности объяснить, какъ изъ простыхъ механическихъ процессовъ можетъ произойти ощущеніе. Вмѣсто этого онъ только ссылается на фактъ, что это такъ. Возобновленіе эпикурейства Гассенди имѣло несравненно большее значеніе, чѣмъ возобновленіе какой бы то ни было другой античной системы. Это потому, что Гассенди примыкаетъ уже къ новѣйшему естествовѣдѣнію. Не безъ основанія Ф. А. Ланге (въ «Исторіи матеріализма») смотритъ на Гассенди, какъ на такого философа, который въ новое время снова вызвалъ къ жизни выработанное матеріалистическое міровоззрѣніе.

Какъ Гассенди примкнулъ къ Эпикуру, такъ врачъ и физикъ Даніилъ Зеннертъ въ Виттенбергѣ (см. ниже § 6, стр. 32) и Магненъ (въ срединѣ 17. столѣтія, род. въ Франшконтэ, затѣмъ долгое время профессоръ въ Павіи) въ своихъ реформаторскихъ стремленіяхъ и въ области физики еще до Гассенди примкнули къ древней атомистикѣ. Магненъ придерживался Демокрита и своимъ Democritus reviviscens (sive de atomis, съ приложеніемъ de vita et philosophia Democriti, Pavia 1646) оказалъ вліяніе на Гассенди. Майгнанъ (Cursus philosophicus, Tolosae 1652) возвратился больше къ Эмпедоклу.

Montaigne, Essais, Bordeaux 1580, и съ тѣхъ поръ по настоящее время очень часто; недавно—съ примѣчаніями всѣхъ комментаторовъ, выбранными и дополненными Le Clerc'омъ, и съ новой статьей о Монтанѣ Прево-Парадоля, Par. 1865. См. И. Л. (учи)цкій, Очеркъ развитія скептической мысли во Франціи, Знаніе 1873, 11. Михайлы Монтаніевы опыты. На россійскій языкъ переведены Сергѣемъ Волчковымъ. Спб. 1762.

Скептицизмъ древнихъ возобновилъ остроумный Михаилъ Монтань (1533—92), котораго нѣкоторые, напр. Ляметри, называютъ первымъ французомъ, дерзнувшимъ думать. Монтань своеобразно разрабатывалъ дальше древній скептицизмъ, въ большей или меньшей степени относя его и къ христіанскимъ ученіямъ. Однако, въ концѣ концовъ, свой скептицизмъ Монтань обыкновенно приводилъ въ согласіе съ богословіемъ, признавая—по чести или только себѣ на умѣ—откровеніе, неизбѣжное для человѣка, и именно въ виду слабости его разума.

Charron, de la sagesse. Bordeaux 1601. Это главное скептическое сочиненіе Шаррона; болѣе раннее сочиненіе: Trois vérités contre tous athées, idolâtres, juifs Mohamétans, hérétiques et schismatiques, Par. 1594,—въ догматическомъ духѣ.

Ученикъ и другъ Монтаня Петръ Шарронъ (1541 — 1603, изъ духовной среды) въ сочиненіи de la sagesse—нѣсколько систематичнѣе. Не наши чувства въ состояніи дать намъ познаніе, но силы души. Правда, ихъ еще недостаточно, чтобы найти истину, обитающую въ лонѣ Бога. Мудрость основывается на томъ, что отрѣшаются отъ сужденія и держатся вдали отъ всякой страсти. Нравственность должна порождаться не благочестіемъ и религіей, — напротивъ, она отъ природы насаждена въ людяхъ, и ею нельзя пренебрегать, не погрѣшая противъ своего собственнаго бытія, собственнаго назначенія. Нравственность — первое, религія — второе. Религія должна быть плодомъ нравственности. Религія — нѣчто усвоенное; ее дали намъ откровеніе и обученіе, и потому она не въ состояніи вызвать нравственность, какъ нѣчто естественное.

Кромѣ того въ числѣ скептиковъ надо назвать: преподавателя медицины и философіи Фран. Санхеца (род. 1562, ум. 1632 въ Тулузѣ; Sanctius, Tractatus de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur, Lugd. 1581; Tractatus philosophici, Rotterdam 1649), Франсуа де ля Мотъ Левайе (1586—1672; Le Vayer, Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Horatius Tubero, Mons 1673; Oeuvres, Par. 1654—1656, безъ этихъ діалоговъ), который доводы для сомнѣнія древнихъ скептиковъ прилагалъ особенно къ богословію и ограничивалъ его простою вѣрою; его учениковъ—Сам. Сорбьера (1615—1670), переводившаго Hypotyposes Pyrrhoneae Секста Эмпирика, и дижонскаго каноника Симона Фуше (1644—96; S. Foucher, Histoire des Académiciens, Par. 1690; de philosophia Academica, Par. 1692), который рекомендовалъ академическій скепсисъ и подвергъ скептической критикѣ Recherche de la vérité Мальбранша; далѣе Іосифа Гленвиля (ум. 1680), аббата Іеронима Гирнгайма (ум. въ Прагѣ 1679), Петра Даніила Гюе (Huet, 1633—1721) и его младшаго современника Петра Бейля (1647—1706), изъ которыхъ четверо послѣднихъ будутъ упомянуты еще во второмъ отдѣлѣ.

§ 4. О бокъ съ возвращеніемъ научнаго образованія отъ схоластики къ древне-римской и греческой литературѣ стоитъ возвращеніе религіознаго сознанія отъ церковнаго ученія къ библейскимъ сочиненіямъ. Порываютъ съ традиціей, и первоначальное является чистымъ, настоящимъ и истиннымъ, а движеніе впередъ—не какъ движеніе къ высшему, а какъ ослабленіе и вырожденіе. На дѣлѣ, однако, изъ-за этого возобновленія старѣйшей формы пошли далѣе къ новому реформаторскому развитію. Отрицаніе непосредственно предшествовавшей формы образованія даетъ для этого развитія свободное мѣсто. Принципіально держась библейскихъ источниковъ и догматовъ древнѣйшей церкви, протестантство отвергаетъ средневѣковую іерархію и схоластическое раціонализированіе догмата. Совѣсть субъекта находится въ противорѣчіи съ путемъ ко спасенію, предписаннымъ церковью. На этомъ пути совѣсть не достигаетъ внутренняго покоя и примиренія съ Богомъ, не доходитъ до преодолѣнія противоположности между закономъ и грѣхомъ. Эту противоположность сдѣлала неразрѣшимой мораль, имѣющая свою высшую точку въ монашескихъ обѣтахъ и принижающая нравственное значеніе труда, брака, самостоятельности, всѣхъ естественныхъ основъ духовной жизни; эту же противоположность только маскировали, но не уничтожали отпущенія и другія очистительныя средства. Религіозное убѣжденіе субъекта не подкрѣпляется, а ослабляется школьнымъ разумомъ. Спасаетъ не церковное дѣло, но личная вѣра. Человѣческій разумъ противорѣчитъ вѣрѣ, внушаемой Духомъ Святымъ.

Въ первомъ пылу битвы глава католической церкви кажется реформатору антихристомъ, а глава католической школьной философіи, Аристотель, «безбожнымъ оплотомъ папистовъ». Въ послѣдовательномъ проведеніи этихъ воззрѣній заключалось уничтоженіе всякой философіи. Но по мѣрѣ того, какъ протестантство пріобрѣтало устойчивость, съ необходимостью новаго церковнаго порядка выступала вмѣстѣ и необходимость въ прочномъ порядкѣ для обученія.

Товарищъ Лютера Меланхтонъ призналъ неизбѣжность Аристотеля, какъ мастера научной формы, и Лютеръ сдѣлалъ уступку, позволивъ пользоваться текстомъ аристотелевскихъ сочиненій, если только въ нихъ не замѣшались схоластическіе комментаріи. Такимъ образомъ въ протестантскихъ университетахъ выступилъ новый Аристотель. Онъ отличался отъ схоластики простотой и отсутствіемъ пустыхъ тонкостей. Но необходимость преобразовать натуралистическіе элементы Аристотеля, особенно его психологіи, въ смыслѣ, согласномъ съ религіозной вѣрой, снова сблизила этого Аристотеля съ схоластикой. Образованіе новой, самостоятельной философіи на основѣ обобщеннаго протестантскаго принципа было предоставлено позднѣйшему времени.

Сочиненія Лютера всего печатались шесть разъ: 1. въ Виттенбергѣ, 19 тт. in-fol. 1539—1558, 2. въ Іенѣ, 12 тт. fol., 1555—58, 3. въ Альтенбургѣ, 10 тт. fol. 1661—64, 4. въ Лейпцигѣ, 23 тт. fol., 1729—40, 5. въ Галле (изданіе Вальха) 24 тт. 4°, 1740—53, 6. въ Эрлангенѣ, 1826 сс., еще не совсѣмъ окончено, разсчитано приблизительно на 105 тт. in 8°. Съ 1883 въ Веймарѣ выходитъ критическое полное изданіе Г. Кнааке при поддержкѣ прусскаго правительства. Изъ многочисленныхъ сочиненій о Лютерѣ здѣсь можно упомянуть, какъ относящіяся къ исторіи философіи: M. Carriere, über die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttg. und Tüb. 1847, 2-е изд. Lpz. 1887. E. Elster, Luthers Stellung zur Philosophie, въ Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, 1883, стр. 582—588.

Лютеръ (10. ноября 1483—18. февраля 1546) считалъ и философію необходимой для реформаціи. Онъ говоритъ 1518 (Epist. t. I, 64 ed. de Wette, ср. F. X. Schmid, N. Taurellus, стр. 4): «я думаю, что невозможно преобразовать церковь, если только съ корнемъ не вырвать правилъ, постановленій, схоластическаго богословія, философіи. логики, какъ они теперь, и не установить другихъ». «Сорбонна,—говоритъ Лютеръ,—выставила крайне спорное ученіе, будто то, что въ философіи является общепризнанной истиной, и въ богословіи должно быть истиной.» Его ничуть не смущаетъ, что извѣстное положеніе можетъ быть вѣрно въ богословіи и въ то же время ложно въ философіи. Во всемъ, что касается спасенія нашей души, разумъ совершенно слѣпъ. Ему слѣдовало бы ограничиться самое большее временными вещами. Съ этимъ пренебреженіемъ свѣта разума у Лютера связывалась склонность къ мистикѣ, именно къ экгартовскимъ воззрѣніямъ. Лютеръ того мнѣнія, что вовсе недостаточно возвратиться отъ схоластическаго къ настоящему Аристотелю: тотъ—оплотъ папистовъ, а этотъ, настроенный натуралистически, отрицаетъ безсмертіе души. Его этика—«худшій недругъ благодати». Даже и для познанія природы не могутъ служить его тонкости. Лютеръ не только не ожидаетъ помощи отъ Аристотеля, но и относится къ нему съ крайнимъ недовѣріемъ. «Аристотель относится къ богословію, какъ мракъ къ свѣту».

Сочиненія Меланхтона изданы его зятемъ Пейцеромъ, Wittenb. 1562—64. Въ новѣйшее время ихъ обнародовали Бретшнейдеръ и Биндзейль въ Corpus reformatorum. Halle und Braunschweig 1834 сс. въ 28 тт., куда присоединились Annales vitae et indices 1860. Т. 13. содержитъ философскія сочиненія за исключеніемъ этическихъ, которыя находятся въ т. 16 Кое-что по философіи находится и въ 11. т. среди декламацій, а также и въ 20. т. среди Scripta varii argumenti, напр. о древней философіи,

о пользѣ философіи и пр. О Меланхтонѣ A. Franck, Melanchton praeceptor Germaniae, Nördlingen 1860; Bernhardt, Melanchton als Mathematiker und Physiker, Wittenb. 1865. Chr. E. Luthardt, Melanchtons Arbeiten im Gebiete der Moral, Lpz. 1885.

И Меланхтонъ (16. февр. 1497—19. апр. 1560) одно время поддался до нѣкоторой степени направленію Лютера. Но реформація не могла долго обходиться безъ философіи. Опытъ показалъ, что она нужна. Ссылаясь на самые ранніе источники христіанства, дѣйствительно получили достаточный для религіознаго сознанія авторитетъ при отрицаніи позднѣйшаго церковнаго развитія. Но дѣйствительное возстановленіе прошлыхъ формъ было бы возможно только при застоѣ, похожемъ на фарисейство. А отъ такого застоя реформація въ своей первой стадіи была слишкомъ далека. Вотъ почему нельзя было строить церковь, просто воротясь къ ея зародышевому состоянію. А если дѣло ограничивалось такимъ требованіемъ, то являлись секты иконоборцевъ и анабаптистовъ. Развитая богословская система и налаженный ходъ обученія были жизненною потребностью и для протестантской церкви, но оставались недостижимыми безъ помощи философскихъ понятій и нормъ. А новую философію не легко было создать. Лютеръ былъ религіознымъ, но не философскимъ геніемъ, Меланхтонъ—натурой воспроизводящей и устрояющей, но не производящей. И такъ какъ нельзя было вовсе обойтись безъ философіи, то надо было такимъ образомъ выбирать между философіями древности. «Надо выбрать— говоритъ Меланхтонъ (въ одной рѣчи 1536, Corp. Ref. XI, 282)—какой-нибудь родъ философіи, который бы имѣлъ возможно меньше софистики и удерживалъ надлежащій методъ: таково ученіе Аристотеля». Эпикурейцевъ Меланхтонъ находитъ слишкомъ безбожными, стоиковъ—слишкомъ фаталистами въ ихъ ученіи о Богѣ и слишкомъ натянутыми въ этикѣ, Платона и новоплатоновцевъ—отчасти черезчуръ неопредѣленными, отчасти слишкомъ еретиками, академиковъ (среднихъ)— слишкомъ скептиками. Одинъ Аристотель соотвѣтствовалъ потребности молодой церкви, какъ онъ соотвѣтствовалъ и старой, въ качествѣ учителя формы, «надлежащаго способа ученія и обученія». Вмѣстѣ съ тѣмъ Меланхтонъ призналъ: «мы не можемъ обойтись безъ памятниковъ Аристотеля». «Я даже думаю такъ, что произойдетъ большой безпорядокъ въ наукахъ, если останется въ пренебреженіи Аристотель, одинъ единственный мастеръ метода». «Хотя тотъ, который слѣдуетъ преимущественно руководству Аристотеля и добивается какого-нибудь одного простого и наименѣе софистическаго ученія, можетъ по временамъ брать что-нибудь и у другихъ авторовъ». Въ большинствѣ случаевъ Аристотель, по Меланхтону, сходится и съ откровеніемъ. Гдѣ этого нѣтъ, тамъ надо оставить Аристотеля. Сдался наконецъ и Лютеръ. Уже 1520 онъ соглашается, что логика, реторика и поэтика Аристотеля, если только онѣ читаются безъ схоластическихъ прибавокъ, могутъ быть полезны, «для того чтобы молодые люди упражнялись хорошо говорить и проповѣдывать». Въ «Наставленіи визитаторовъ проповѣдникамъ въ саксонскомъ курфюршествѣ» 1527 (написано Меланхтономъ, но содержитъ также и взгляды Лютера) и въ «Наставленіи визитаторовъ проповѣдникамъ въ княжествѣ герцога Генриха Саксонскаго» 1539 (у Вальха въ 10. т.; ср. Trendelenburg, Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik, предисловіе) высказывается требованіе, чтобы за грамматическимъ обученіемъ слѣдовало діалектическое и реторическое. А діалектическое обученіе могло опираться только на Аристотеля.

Меланхтонъ составилъ прекрасно приспособленные для преподаванія учебники по философіи. Они выходили во многихъ изданіяхъ и долгое время были въ ходу повсюду въ нѣмецкихъ ученыхъ школахъ, такъ что Меланхтона справедливо называютъ praeceptor Germaniae. Классически образованный, еще въ ранней юности осыпанный во всеуслышаніе похвалами со стороны Эразма Роттердамскаго, родня и другъ Рейхлину, съ которымъ онъ также участвовалъ въ его борьбѣ противъ доминиканцевъ, Меланхтонъ не могъ находить удовольствія въ безвкусныхъ тонкостяхъ схоластиковъ. По примѣру Валлы и Руд. Агриколы онъ обратился къ

подлинному Аристотелю. Правда, онъ также смягчилъ аристотелевскія мысли. Его изложеніе скорѣе ясно, систематично и изящно, нежели глубоко.

1520 въ Лейпцигѣ вышла его первая обработка логики: Compendiaria dialectices ratio, (1522 первое изданіе сочиненія Loci theologici, которое въ спеціально реформаторскихъ догматахъ, особенно въ ученіи о наслѣдственномъ грѣхѣ и предопредѣленіи, строже, а въ ученіи о троичности и другихъ догматахъ, перешедшихъ изъ католической церкви, менѣе строго, нежели позднѣйшія изданія), 1527 Dialectica Ph. Melanchtoni ab auctore adaucta et recognita, 3-е изд. 1529, de dialectica libri quatuor, наконецъ въ Виттенбергѣ 1547 Erotemata dialectices.

Меланхтонъ опредѣляетъ діалектику (Dial. l. I, нач.) какъ «искусство и путь къ обученію». Ему важенъ не способъ изслѣдованія—такъ какъ самое существенное дано частію при помощи прирожденныхъ началъ, частію при помощи откровенія, — но скорѣе способъ обученія. Онъ говоритъ (придерживаясь такого порядка: Введеніе Порфирія; Категоріи, Объ истолкованіи, Аналитика, Топика въ Органѣ Аристотеля) сначала о 5 предикабиліяхъ: видъ, родъ, различіе, свойственное, случайное, затѣмъ о 10 категоріяхъ или предикаментахъ: сущность, количество, качество, отношеніе, дѣйствіе, страданіе, когда, гдѣ, положеніе, имѣніе, далѣе (кн. II) о родахъ предложеній, затѣмъ о доказательствѣ (кн. III) и кончаетъ топикой (кн. IV). Особенный вѣсъ онъ придаетъ ученію объ опредѣленіи, дѣленіи и доказательствѣ. Меланхтонъ рѣшительно склоняется къ номиналистическому основоположенію: все, что есть, единично уже потому самому, что есть. Видъ онъ опредѣляетъ, какъ ближайшее имя, общее индивидуумамъ, которымъ дается предикатъ въ вопросѣ, что такое; родъ—какъ имя, общее многимъ видамъ и пр. Діалектику онъ превозноситъ какъ благородный даръ Бога. «Какъ разумѣніе чиселъ есть и великій даръ Бога, и весьма необходимо для жизни людей, такъ да будетъ намъ извѣстно, что истинный путь для обученія и разсужденія есть даръ Бога, необходимый и въ изложеніи ученія о небѣ, и въ разысканіи истины, и въ другихъ вещахъ» (Erotemata dialectices, epist. dedicatoria p. VII). Для Меланхтона послѣднія основы по Аристотелю—Богъ, вещество, лишеніе, или по Платону—Богъ, вещество, идея, такъ какъ онъ полагаетъ, что оба философа здѣсь дополняютъ другъ друга. Три книги о реторикѣ вышли въ Виттенбергѣ 1719.

Меланхтонъ очень высоко ставилъ этику Аристотеля, такъ какъ она предпочитаетъ умѣренныя мнѣнія, изслѣдуетъ истину и не вдается въ словопрепирательства. Сочиненіе Philosophiae moralis Epitome вышло въ Виттенбергѣ 1537, послѣ того какъ еще раньше Меланхтонъ обнародовалъ комментаріи къ аристотелевой Этикѣ (Витт. 1529) и къ отдѣльнымъ книгамъ Политики (тамъ же 1530). Позже (Витт. 1550) вышло сочиненіе Ethicae doctrinae elementa et enarratio libri quinti Ethicorum (Aristotelis). Меланхтонъ примыкаетъ и здѣсь въ большинствѣ случаевъ къ Аристотелю. Но, особенно въ послѣднемъ сочиненіи, онъ даетъ этикѣ болѣе богословскую окраску. Такъ, воля Бога для него высшій нравственный законъ, и добродѣтель состоитъ въ познаніи Бога и послушаніи ему.

Въ Commentarius de anima, Витт. 1540, а также въ Initia doctrinae physicae, dicta in academia Witebergensi, тамъ же 1549, Меланхтонъ кладетъ въ основу аристотелевскія понятія. Онъ остается приверженцемъ аристотеле-птолемеевскаго ученія о мірозданіи даже съ появленіемъ коперникова ученія. Это послѣднее Меланхтонъ считаетъ «злымъ и безбожнымъ мнѣніемъ» и полагаетъ, что правительство обязано подавить его. (И Лютеръ смотрѣлъ на ученіе Коперника, какъ на суетное новшество, противорѣчащее Библіи. А Библію онъ считалъ нормою не только въ истинахъ христіанскаго спасенія, но и въ цѣломъ ея содержаніи. Протестантскій богословъ Озіандеръ, сочувствовавшій ученію Коперника, вывернулся, какъ позже іезуиты въ Римѣ, тѣмъ, что низвелъ его на степень простой гипотезы въ вычисленіи, при помощи положенія, въ которомъ формальной точности отводится первое мѣсто передъ матеріальной истиной: «вѣдь, нѣтъ необходимости, чтобы эти

гипотезы были не только вѣрны, но даже вѣроподобны, а достаточно и того, если онѣ показываютъ, что вычисленіе совпадаетъ съ наблюденіями»). Созвѣздіямъ онъ приписываетъ не только постоянное вліяніе на температуру, но и на судьбы людей. Естественныя причины дѣйствуютъ съ необходимостью, если только Богъ не прерываетъ «установленнаго способа дѣйствія». Въ аристотелевскомъ ученіи о вѣчности міра Меланхтонъ не признаетъ авторитета Аристотеля.

Въ опредѣленіи души Меланхтонъ защищаетъ неправильное чтеніе ἐνδελέχεια противъ Амербаха (1504—57, Libri quatuor de anima, Arg. 1542), котораго эта борьба за ἐντελέχεια заставила наконецъ покинуть Виттенбергъ и отдаться въ лоно католической церкви. Душевную жизнь Меланхтонъ дѣлитъ по тремъ аристотелевскимъ главнымъ ступенямъ на растительную (θρεπτικόν Аристотеля), чувствовательную со включеніемъ силы желательной и двигательной, vis appetitiva et locomotiva. (αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικὸν κατὰ τόπον), и разумную (νοητικόν). Къ разумной душѣ принадлежитъ интеллектъ и воля. Къ дѣйствіямъ интеллекта причисляется, въ противность Аристотелю, и память, вслѣдствіе чего и она безсмертна. Меланхтонъ не хотѣлъ бы разстаться съ предположеніемъ, что понятія о числѣ и порядкѣ, а также о геометрическихъ, физическихъ и нравственныхъ началахъ прирождены. Но онъ того мнѣнія, что интеллектъ возбуждается къ ихъ проявленію посредствомъ чувствъ, и что большая часть понятій происходитъ изъ чувствъ.

О доказательствахъ безсмертія у Платона, Ксенофонта и Цицерона Меланхтонъ выражается: «эти доказательства полезно продумать, но не будемъ забывать, что надо имѣть въ виду откровенія божественныя». Къ чувственному опыту, принципамъ интеллекта и умозаключенію присоединяется въ качествѣ четвертаго и высшаго критерія божественное откровеніе въ библейскихъ писаніяхъ.—Меланхтонъ не сочувствовалъ философскимъ истолкованіямъ богословскихъ понятій. Отнесеніе трехъ лицъ въ Богѣ къ уму, мышленію и волѣ, mens, cogitatio et voluntas, in qua sunt laetitia et amor, онъ допускаетъ только какъ до извѣстной степени подходящее сравненіе. Сподвижникъ реформаціи одобрялъ казнь еретиковъ. Онъ называетъ сожженіе антитринитарія Сервета женевскими кальвинистами «благочестивымъ и достопамятнымъ для всего потомства примѣромъ».

Перипатетическое ученіе царило въ протестантскихъ школахъ до появленія картезіанской и лейбницевской философіи. Представителями его были многочисленные доценты, какъ: въ Лейпцигѣ другъ Меланхтона І. Камерарій (1500—1574), въ Тюбингенѣ—Як. Шегкъ (1511—1587, см. C. Sigwart, J. Schegk, профессоръ философіи и медицины, въ Besondere Beilage des Staatsanzeigers für Württemberg, № 5, 1883, стр. 65—79), видѣвшій въ Аристотелѣ высшее совершенство человѣческаго духа, много стараній прилагавшій къ истолкованію его сочиненій и бывшій въ сильномъ спорѣ съ П. Рамусомъ, въ Ростокѣ—Дав. Хитрей, въ Іенѣ—ученикъ Меланхтона Викторинъ Штригель, Ф. Шербій (ум. 1605 въ Альторфѣ), въ Гельмштедтѣ, гдѣ по уставу надо было пользоваться для преподаванія философіи сочиненіями Аристотеля и Меланхтона,—Корн. Мартини (1568—1621), въ Виттенбергѣ—Як. Мартини (1570—1649) и пр. Только немного Аристотель былъ ограниченъ рамизмомъ, которому нѣкоторые предались совершенно, а иные сдѣлали по крайней мѣрѣ уступки (см. ниже § 5). Однако, не говоря уже о рамистахъ, находились и отдѣльные противники Аристотеля, которые снова возстановили первоначальную полемику Лютера, какъ Ник. Таурелль (см. ниже § 5). Но если мотивъ освобожденія духа отъ всякой внѣшней, недуховной власти и преисполненіе его высшимъ содержаніемъ истины долженъ былъ получить полное значеніе во всѣхъ областяхъ его жизни, то являлась необходимость въ обобщеніи и углубленіи протестантскаго принципа, которое вывело бы его за религіозную сферу, да и внутри ея самой уничтожило бы лежащія еще здѣсь на немъ рамки, которыя дальше—больше затрудняли бы реформаторское движеніе. Это движеніе впередъ не могло исполниться при помощи простого имманентнаго развитія исто-

рическихъ началъ церковнаго протестантства, но только при помощи присоединенія другихъ моментовъ.

Схоластику въ томистической формѣ принесъ съ собою въ новое время Фр. Суарецъ (род. 1548 въ Гранадѣ, ум. 1617 въ Лиссабонѣ), написавшій цѣлый рядъ сочиненій (полное изданіе въ 23 тт. folio; Венеція 1740). Лучшее философское сочиненіе этого ученаго іезуита—Disputationes metaphysicae, 1605. Его изложеніе систематично и отличается ясностью. Такимъ образомъ въ католическихъ университетахъ снова получилъ значеніе въ противовѣсъ протестантскому и схоластическій перипатетизмъ.

§ 5. Противъ схоластическаго Аристотеля боролся испанецъ Иванъ Людовикъ Вивесъ. Хотя онъ и примкнулъ въ метафизикѣ къ дѣйствительному ученію Аристотеля, но въ этической области онъ больше приближался къ платонству и стоицизму, а въ цѣломъ, и въ особенности въ психологіи, стремился къ опытной наукѣ, которая оставила бы традиціи древности, и такимъ образомъ этимъ новымъ методомъ являлся представителемъ самостоятельнаго философскаго изслѣдованія. Подобнымъ же образомъ Марій Ницолій напиралъ на опытъ и на путь индукціи и затѣмъ, въ противоположность метафизикѣ, выдвинулъ реторику. Во многомъ слѣдовалъ Вивесу страшный врагъ Аристотеля Петръ Рамусъ. Онъ сдѣлалъ опытъ самостоятельной системы философіи и, именно для своей логики, нашелъ многочисленныхъ приверженцевъ, такъ что образовалась школа «рамистовъ».—Какъ Вивесъ и Ницолій, такъ и Рамусъ хотѣли, чтобы изъ логики было удалено все, касающееся ея содержанія.

Быть можетъ, Рамусъ повліялъ на Николая Таурелла. Исходя изъ предположенія, что философія не можетъ быть въ противорѣчіи съ богословіемъ, онъ пытался самостоятельно найти философію, какъ основу для богословія.

Сочиненія Вивеса вышли 1555 въ Базелѣ въ 2 тт. in-folio съ посвященіемъ У. Кокція, въ 8 тт. in-folio въ Валенсіи 1782—1790, изд. Донъ Грегора Маянса. Въ I т. этого изданія находится Vita Vivis, составленная издателемъ. Главное сочиненіе Вивеса de disciplinis вышло въ Брюгге 1531. О Вивесѣ—Ф. А. Ланге, въ Encyklopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens Шмида, т. 9, стр. 737—814. Л. Вивесъ, Путеводитель къ премудрости. Пер. съ лат. С. Гамалѣй, Спб. 1768.

Въ качествѣ антисхоластика энергично дѣйствовалъ во многихъ сочиненіяхъ въ пользу науки, основанной на опытѣ, младшій современникъ и другъ Эразма Ив. Людовикъ Вивесъ. Онъ родился 1492 въ Валенсіи, 1523—1528 каждый годъ проводилъ нѣкоторое время въ Лондонѣ, занимаясь при дворѣ отчасти, вѣроятно, въ качествѣ преподавателя принцессы Маріи, умеръ около 1540 въ Брюгге. Вивеса можно считать предтечею Декарта и Фр. Бекона. Въ небольшомъ сочиненіи 1518 de initiis, sectis et laudibus philosophiae онъ даетъ обзоръ исторіи древней философіи. Это, конечно, первый обзоръ ея, который мы имѣемъ изъ новѣйшаго времени. Въ своемъ летучемъ сочиненіи противъ псевдодіалектиковъ 1519 онъ безпощадно вскрываетъ погрѣшности схоластической софистики. Еще въ діалогѣ Sapiens 1512 онъ строго бичевалъ отдѣльныя науки въ ихъ тогдашнемъ видѣ, а въ своемъ широко задуманномъ энциклопедическомъ сочиненіи de disciplinis 1531 онъ даетъ рѣзкую и болѣе обстоятельную критику ихъ. Первая часть этого сочиненія содержитъ 7 книгъ de causis corruptarum artium, вторая—5 книгъ de tradendis disciplinis. Въ качествѣ третьей части въ древнѣйшихъ изданіяхъ обозначается еще извѣстное число логическихъ и метафизическихъ статей, такъ три книги de prima philosophia, de censura veri, de instrumento probabilitatis и др.

Прежде всего онъ даетъ нѣсколько мѣткихъ общихъ замѣчаній объ упадкѣ наукъ. Особенно онъ жалуется на недостатокъ чутья истины, высокомѣріе, погоню за славою изобрѣтателя, на темноту въ сочиненіяхъ древнихъ, особенно Аристотеля. Изъ его разборовъ отдѣльныхъ наукъ здѣсь можно указать на разборъ діалектики. Тутъ онъ неодобрительно относится къ смѣшенію логики и метафизики и ясно и строго проводитъ идею формальной логики. Обсуждая естественныя науки, онъ упрекаетъ медицину и математику въ томъ, что онѣ ограничиваются Аристотелемъ. Вмѣсто этого онъ желаетъ видѣть самостоятельное изслѣдованіе, молчаливое разсматриваніе природы, а на мѣстѣ метафизическихъ разсужденій—наблюденіе явленій и размышленіе надъ ними. Природу можно познавать только прямыми изслѣдованіями путемъ эксперимента. Настоящіе ученики Аристотеля, учитъ Вивесъ, вопрошаютъ самое природу, какъ это дѣлали и древніе.

Въ метафизикѣ Вивесъ во многомъ держится Аристотеля. Однако нѣкоторыя понятія, которыя подчеркивалъ греческій философъ, у него отступаютъ на задній планъ. Въ центрѣ у него ученіе о Богѣ и его твореніи. Правда, Вивесъ довольно часто указываетъ на недостаточность человѣческаго духа для рѣшенія этихъ задачъ и не особенно высоко ставитъ теоретическія доказательства бытія Божія и безсмертія души. За то уже онъ опредѣленно указываетъ на нравственную потребность признавать то и другое. Въ этикѣ Вивесъ не принимаетъ аристотелевскаго ученія о счастіи и его содержаніи, а предпочитаетъ сократо-платоновское и стоическое ученіе, которое, по его мнѣнію, больше сродни христіанству.

Важны еще его три книги de anima et vita 1539. Здѣсь Вивесъ не одобряетъ, что до сихъ поръ въ ученіи о душѣ довольствуются тѣмъ, что даетъ древность. А чтобы пойти далѣе, онъ пользуется—и не безъ успѣха—собственнымъ наблюденіемъ. Надо изслѣдовать не то, что такое душа, а то, какія у нея свойства и какъ она дѣйствуетъ. Вслѣдствіе такихъ принциповъ и проведенія ихъ въ этомъ сочиненіи его не безъ основанія Ланге называетъ отцомъ новѣйшей эмпирической психологіи.—Изъ сочиненій Вивеса черпали многіе, не называя источника.

Марій Ницолій изъ Берселло, род. 1498, преподавалъ сначала въ Пармѣ, а затѣмъ при университетѣ въ Саббіонетѣ, гдѣ и умеръ 1576. Онъ боролся съ схоластикою въ своемъ Thesaurus Ciceronianus и особенно въ Antibarbarus sive de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos, Parm. 1553. Это сочиненіе высоко ставилъ Лейбницъ и потому переиздалъ его, Франкф. 1670, также 1674. Ницолій не согласенъ, что среди древнихъ у насъ есть надежный руководитель въ философіи. Сочиненія Аристотеля дошли до насъ въ отрывочномъ и не въ настоящемъ видѣ, и потому Ницолій возстаетъ противъ школы перипатетиковъ. Цицерона онъ считаетъ черезчуръ скептикомъ. Реторика для Ницолія общая наука, дающая сноровку судить обо всемъ. Прочія науки доставляютъ ей содержаніе для ея формъ. Философія имѣетъ дѣло съ матеріаломъ и является частію физикой, частію политикой. Онъ держится номиналистическаго ученія, что только индивидуумы—дѣйствительныя субстанціи, а роды и виды—только субъективныя объединенія: «такъ какъ наши общія понятія произведены природой безъ всякаго отвлеченія, то мы говоримъ, что они не что иное, какъ все единичное одного какого бы то ни было рода, объятое воедино». Свой новый методъ онъ называетъ comprehensio. Онъ есть «нѣкое дѣйствіе или операція разума, посредствомъ которой умъ человѣка сразу схватываетъ все единичное всякаго рода». Но всякое познаніе должно исходить изъ воспріятія, которое одно только имѣетъ непосредственную достовѣрность.

Полнаго собранія сочиненій Рамуса нѣтъ. О немъ—Ch. Waddington, de P. Rami vita, scriptis, philosophia, Par. 1849. Онъ же, Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions, Par. 1855 (въ обѣихъ этихъ монографіяхъ находится перечень 50 сочиненій Рамуса). Ch. Desmaze, P. Ramus, professeur au Collège de France, sa vie, ses écrits, sa mort, Par. 1864. K. Prantl, über P. Ramus, въ Sitzungsberichte der königlich-bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos. philolog. historische Classe. 1878.

Сочиненія противника Рамуса—Карпентарія: Animadversiones in ll. III insti-

tutionum dialecticarum Petri Rami 1554; Descriptio universae naturae ex Aristotele 1562; Orationes contra Ramum 1566; Platonis cum Aristotele in universa philosophia comparatio 1573.

Не только съ схоластикою, но и съ діалектическою доктриной самого Аристотеля боролся Петръ Рамусъ (Pierre de la Ramée). Онъ родился 1515 въ Вермандуа, перешелъ въ кальвинизмъ и былъ умерщвленъ 1572 въ Варѳоломеевскую ночь, вѣроятно, вслѣдствіе подстрекательства его схоластическаго противника Шарпантье (Jacobus Carpentarius). Онъ долго преподавалъ въ Парижѣ, нѣсколько лѣтъ жилъ и въ Германіи. Въ Animadversiones in dialecticam Aristotelis, Парижъ 1534, онъ упрекалъ логику Аристотеля въ томъ, что она не думаетъ вѣрно представлять врожденную человѣческому духу логику, а скорѣе затемняетъ ее ухищреніями схоластики. Затѣмъ послѣдовалъ имѣющій мало значенія опытъ улучшенной логики въ Institutiones dialecticae, Пар. 1543. Здѣсь Рамусъ, примыкая къ Цицерону и Квинтиліану, соединяетъ логику съ реторикой, и эту науку онъ называетъ ars disserendi, что уже дано въ сократо-платоновомъ обозначеніи «діалектика». Первая часть (de inventione) обнимаетъ ученіе о понятіи и опредѣленіи, вторая (de iudicio—оттого Secunda Petri все равно, что сила сужденія, напр. еще у Канта) ученія о сужденіи, умозаключеніи и о методѣ. Этотъ порядокъ удержанъ затѣмъ логиками большею частію и по настоящее время. Если хочешь выяснить себѣ вопросъ, то прежде всего необходимо изобрѣтеніе, т. е. надо отыскать основаніе, на которомъ можно рѣшить вопросъ, затѣмъ требуется сужденіе, т. е. надо образовать доказательство для положенія. Чтобы облегчить изобрѣтеніе, даются общія мѣста, loci, изъ которыхъ можно заимствовать основанія для доказательствъ. Самыя главныя изъ этихъ мѣстъ—дѣленіе и опредѣленіе. При сужденіи различаются три ступени: 1) силлогизмъ, при которомъ надо связать основаніе съ вопросомъ такъ, чтобы отсюда вышла истина или ложь положенія; 2) система, когда образуется цѣпь умозаключеній и дѣлается распорядокъ связныхъ между собой теоремъ; 3) всѣ науки получаютъ отношеніе къ Богу, къ которому мы возвышаемся изъ чувственности, и такимъ образомъ мы доходимъ до знанія идеи. Здѣсь Рамусъ опирается—правда, только по виду—на Платона, котораго онъ ставитъ гораздо выше Аристотеля. Также и въ физической и метафизической области Рамусъ оспаривалъ Аристотеля въ своихъ Scholarum physic. ll. octo, Пар. 1565, и Scholarum metaphys. ll. quatuordecim, Пар. 1566. Хотя онъ въ юношескомъ пылу и сказалъ: «что ни сказано Аристотелемъ, все это выдумки», однако подъ конецъ жизни онъ написалъ Defensio pro Aristotele adversus Jacobum Schecium, гдѣ утверждаетъ, что только онъ одинъ—настоящій аристотелевецъ.

Логики долгое время раздѣлялись на рамистовъ и антирамистовъ. Рамистическимъ ученіямъ покровительствовалъ извѣстный педагогъ I. Штурмъ въ Страсбургѣ (1507—1589). Въ Германіи за нихъ вступились два ученика Рамуса—альторфскій профессоръ Ѳома Фрейгій († 1583) и ректоръ дюссельдорфской гимназіи Францъ Фабрицій († 1573), такъ что въ короткое время рамисты были почти во всѣхъ нѣмецкихъ университетахъ, хотя новое ученіе и было запрещено въ нѣкоторыхъ изъ нихъ, напр. въ Лейпцигѣ и Гельмштедтѣ. Въ качествѣ приверженцевъ его можно назвать еще Ад. Скрибонія и Авдомара Талея. Среди антирамистовъ вмѣстѣ съ Карпентаріемъ выдавались: Ник. Фришлинъ и уже названные аристотелевцы Корн. Мартини, Шегкъ и Шербъ. Попытку примиренія аристотелевской діалектики въ томъ видѣ, какъ она является у Меланхтона, и діалектики Рамуса сдѣлали полурамисты. Среди нихъ выдавались I. Г. Альштедтъ (1588—1638), довольно долго бывшій профессоромъ въ Герборнѣ, и Руд. Гокленій въ Марбургѣ (1597—1628), авторъ цѣлаго ряда логическихъ, психологическихъ и этическихъ сочиненій, а также довольно удобнаго по тогдашнему времени Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur, Francof. 1613. Одинъ изъ видовъ сложныхъ умозаключеній названъ по его имени.

Торжество философіи, освободившейся отъ Аристотеля и помирившейся съ бо-

гословіемъ, празднуетъ Тауреллъ въ сочиненіи: Philosophiae triumphus, hoc est, metaphysica philosophandi methodus, qua divinitus inditis menti notitiis humanae rationes eo deducuntur, ut firmissimis inde constructis demonstrationibus aperte rei veritas elucescat et qua diu philosophorum sepulta fuit authoritate philosophia victrix erumpat; quaestionibus enim vel sexcentis ea, quibus cum revelata nobis veritate philosophia pugnare videbatur, adeo vere conciliantur, ut non fidei solum servire dicenda sit, sed ejus esse fundamentum, Basil. 1573. Противъ Цезальпина направлено его сочиненіе: Alpes caesae, hoc est, Andreae Caesalpini Itali monstrosa et superba dogmata discussa et excussa, Francof. 1597. Также полемическое сочиненіе — Synopsis Arist. Metaphysices ad normam Christianae religionis explicatae, emendatae et completae, Hanoviae 1596. De mundo, Ambergae 1603. Uranologia, ib. 1603. De rerum aeternitate. Metaphysices universalis partes quatuor, in quibus placita Aristotelis, Vallesii, Piccolominei, Caesalpini, societatis Conimbricensis aliorumque discutiuntur, examinantur et refutantur, Marpurgi 1604, и пр.

Въ церковно-протестантскомъ смыслѣ не только съ аверроистическимъ Аристотелемъ и пантеизмомъ Цезальпина, но и съ Аристотелемъ вообще и какимъ бы то ни было человѣческимъ авторитетомъ въ философіи («авторитетъ выжегъ на философіи громаднѣйшее пятно») боролся Николай Тауреллъ (род. 1547 въ Мемпельгардѣ, ум. 1606 въ Альтдорфѣ). Онъ предпринялъ создать новую систему, въ которой не было бы противорѣчія между философской и богословской истиной. Онъ не хочетъ, вѣруя похристіански, мыслить поязычески, быть обязаннымъ Христу вѣрой, а Аристотелю — разумѣніемъ. Не будь грѣхопаденія, было бы достаточно философіи (dicam uno verbo quod res est: si peccatum non esset, sola viguisset philosophia). Но вслѣдствіе грѣхопаденія потребовалось откровеніе, которое пополняетъ наше философское познаніе тѣмъ, что касается состоянія благодати. Нравственный законъ мы получаемъ посредствомъ разума, но разумомъ мы ничего не узнаемъ о намѣреніяхъ Бога относительно спасенія. Вотъ тутъ-то и должно явиться откровеніе вмѣстѣ съ ученіемъ о благодати и искупленіи. Міръ расчлененъ на атомы. На ученіе о происхожденіи во времени (въ противоположность предположенію творенія извѣка), такъ же какъ и на догматъ троичности, Тауреллъ не смотритъ, какъ это дѣлали аристотелевцы, просто какъ на откровенныя и богословскія истины, но, подобно платоновцамъ, какъ на философски доказуемыя положенія. Богъ такъ устроилъ міръ, что онъ постоянно идетъ закономѣрнымъ ходомъ. Творцу нѣтъ надобности снова вмѣшиваться въ частности, но часовой механизмъ идетъ вслѣдствіе первоначальнаго устройства. Не познаніе, но любовь къ Богу есть высшая цѣль, къ которой надо стремиться человѣку.

Впрочемъ, христіанство Таурелла связано съ основными догматами: онъ не хочетъ называться ни лютераниномъ, ни кальвинистомъ, но просто христіаниномъ. Достиженіе спасенія во Христѣ — дѣло человѣческой свободы. Кто убѣжденъ, что Христосъ умеръ для него, тотъ блаженъ, остальные прокляты во вѣки.

Аристотелевцы Шегкъ и его ученикъ Шербъ защищали перипатетическое ученіе противъ Таурелла, а также и противъ Рамуса. Напротивъ, Гокленій былъ расположенъ къ Тауреллу сочувственно. Въ общемъ у современниковъ Тауреллъ нашелъ мало сочувствія. Лейбницъ цѣнилъ его очень высоко, какъ талантливаго мыслителя, которому онъ чувствовалъ себя нѣсколько сродни, и сравнивалъ его со Скалигеромъ, остроумнымъ противникомъ Кардана.

Въ католическо-церковномъ смыслѣ, примыкая къ Николаю Кузанскому, развивалъ философско-богословское ученіе Шарль Булье (Carolus Bovillus, род. около 1470—1475 въ Санкурѣ, недалеко отъ Амьена, умеръ 1553), имѣющій значеніе также и какъ математикъ. Онъ былъ непосредственнымъ ученикомъ Фабера (см. выше § 3, стр. 12).

§ 6. Неудовлетворенный схоластикой, духъ новаго времени не только устремился къ классической литературѣ дохристіанской древности и къ библейскимъ богооткровеннымъ писаніямъ, но все больше и больше, примыкая къ наукамъ древности, обращался и къ самостоятельному изслѣдованію природы и духа, а также и къ независимому отъ внѣшнихъ

нормъ нравственному самоопредѣленію. Въ области математики и механики, географіи и астрономіи наука древнихъ сначала была возстановлена, а затѣмъ уже существенно расширена, частію постепенно идя впередъ, частію вслѣдствіе внезапныхъ и смѣлыхъ открытій и теорій. Къ упроченнымъ результатамъ изслѣдованія присоединились разнообразныя, по большей части фантастически-неуклюжія восторженныя попытки построить на почвѣ новой науки воззрѣніе на Бога и міръ. Эти попытки во многомъ содержали зародыши позднѣйшихъ болѣе зрѣлыхъ ученій. Философія природы въ переходное время была болѣе или менѣе слита съ теософіей, которая сначала опиралась на новоплатонство и Каббалу, а потомъ мало-помалу, особенно на протестантской почвѣ, достигла самостоятельнаго развитія.

Около половины 15. столѣтія философія природы, проникнутая теософіей, является въ Николаѣ Кузанскомъ еще связанной со схоластикой. Эта философія не противорѣчитъ церкви, но покоится на основѣ математическихъ и астрономическихъ занятій. Николай Кузанскій примыкаетъ къ новоплатонству и пиѳагорейству, а также и къ мистикѣ Мейстера Экгарта, объединяетъ въ себѣ различныя направленія и теченія, которыя позже пошли въ разныя стороны, и является представителемъ пантеистическаго мистицизма. Правда, Николай Кузанскій не чуждъ и дуалистически-мистическихъ элементовъ. У него позже заимствовалъ Джіордано Бруно основныя черты своего болѣе смѣлаго и свободнаго ученія. Въ 16. и затѣмъ еще и въ 17. столѣтіи философію природы, слитую съ теософіей, разрабатывали врачъ Парацельсъ, математикъ и историкъ Карданъ, основатель Academia Consentina для естествоиспытателей Бернардинъ Телезій и его приверженцы, аверроесовскій аристотелевецъ Андрей Цезальпинъ, антицерковные вольнодумцы Джіордано Бруно и Лючиліо Ванини и, наконецъ, ученый Ѳома Кампанелла, настроенный въ церковномъ духѣ противъ Аристотеля. Изъ нихъ наибольшее значеніе имѣетъ Джіордано Бруно (1548—1600). Онъ предвосхитилъ не одну мысль позднѣйшихъ философовъ и за свое научное убѣжденіе претерпѣлъ мученическую смерть. Онъ былъ полонъ благороднѣйшаго энтузіазма къ природѣ и къ новымъ мыслямъ въ естественныхъ наукахъ; его одушевляла пламенная любовь къ идеальному и безконечному, но въ то же время онъ во многомъ слѣдовалъ греческой философіи, именно Эпикуру, стоикамъ и новоплатоновцамъ. Такимъ образомъ Бруно вобралъ въ свою пантеистическую систему самые разнородные элементы. Въ ней сказывается богатая поэтическая фантазія, но противоположности не переработаны въ полное единство. Онъ пытался заплатить дань и индивидуалистическому направленію.

Галилео Галилей, извѣстный своими заслугами въ физикѣ болѣе, нежели въ философіи, сталъ смотрѣть на всю природу, какъ на механизмъ. Познаніе возможно только посредствомъ количествъ. Не остался онъ безъ значенія и для метода изслѣдованія, и его вліяніе на позднѣйшее развитіе философіи было не маловажно.

Религіозный элементъ преобладаетъ у протестантскихъ богослововъ Швенкфельдта и Валентина Вейгеля и у теософа Якова Беме (1575—1624).

Къ приверженцамъ его принадлежатъ Г. Моръ, Джонъ Пордеджъ, Пьеръ Пуаре и въ новѣйшее время С. Мартенъ. Къ его же принципамъ примкнулъ Баадеръ, а также Шеллингъ при переходѣ его отъ философіи природы къ теософіи.

О нѣкоторыхъ философахъ природы переходной поры говорятъ Thadd. Ans. Rixner und Thadd. Siber въ своихъ Beiträge zur Geschichte der Physiologie въ широкомъ и тѣсномъ смыслѣ (Жизнь и мнѣнія знаменитыхъ физиковъ въ XVI и XVII столѣтіи), 7 тетрадей, Sulzbach 1819—26. Kurd Lasswitz, die Lehre von den Elementen während des Uebergangs von der scholastischen Philosophie zur Corpusculartheorie, гимназическая программа, Gotha 1882.

Сочиненія Николая Кузанскаго вышли уже въ XV столѣтіи, вѣроятно, въ Базелѣ, затѣмъ изданы Фаберомъ, Пар. 1514, далѣе Баз. 1565. Нѣмецкій переводъ важнѣйшихъ его сочиненій обнародовалъ F. A. Scharpff, Freiburg 1862. О немъ: F. A. Scharpff, der Cardinal Nicolaus von Cues, Mainz 1843; онъ же, der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cues, als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie des 15. Jahrhunderts, Tüb. 1871. Fr. I. Clemens, G. Bruno und N. Cusanus, Bonn. 1846. R. Zimmermann, der Cardinal N. Cusanus als Vorgänger Leibnizens, напечатано отд. изъ Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften 1852, также въ его Studien und Kritiken, I, 61—83. T. Stumpf, die politischen Ideen des Nic. von Cues, Köln 1865. R. Eucken, Nicolaus von Cues, въ Philos. Monatshefte, т. 14, 1878, стр. 449—470, а также и въ Beiträge zur Geschichte der neuen Philosophie. R. Falckenberg, Grundzüge der Philosophie des N. Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen (часть этого труда раньше была напечатана въ Іенѣ для полученія права чтенія лекцій), Breslau 1880.

Николай Кузанскій (Nicol. Chrypffs или Krebs) род. 1401 въ Куесѣ на Мозелѣ, въ трирскомъ герцогствѣ, значитъ, по происхожденію—нѣмецъ, юношеское образованіе получилъ въ Девентерѣ у братьевъ общей жизни. Онъ изучалъ въ Падуѣ права и математику, но затѣмъ обратился къ богословію, занималъ различныя духовныя должности; принималъ участіе въ базельскомъ соборѣ, сдѣлался 1448 кардиналомъ, 1450—епископомъ Бриксенскимъ и умеръ въ Тоди, въ Умбріи. Онъ занимаетъ средину между схоластикою и философіею новаго времени. Знакомый съ схоластикой, однако полный живого участія къ начинающемуся изученію классической древности, особенно платонства, онъ, какъ въ большинствѣ случаевъ и номиналисты, уже не убѣжденъ въ доказуемости богословскихъ основоположеній при помощи школьно образованнаго разума. Его мудрость состоитъ въ познаніи незнанія. Это познаніе онъ излагаетъ въ сочиненіи de docta ignorantia 1440 (выраженіе docta ignorantia находится уже у Бонавентуры). Сюда примыкаетъ сочиненіе de conjecturis, въ которомъ онъ объявляетъ все человѣческое познаніе простыми догадками. Вмѣстѣ съ мистиками онъ принимаетъ непосредственное познаніе или созерцаніе Бога (intuitio, speculatio, visio sine comprehensione. comprehensio incomprehensibilis), примыкая къ новоплатоновскому ученію о возвышеніи надъ конечностью при помощи экстаза, raptus. Такимъ образомъ онъ оставляетъ за собою сомнѣніе и все неадекватное въ человѣческихъ понятіяхъ о божествѣ. Онъ учитъ, что интеллектуальное созерцаніе (intuitio intellectualis) имѣетъ предметомъ единство противоположнаго. Начало этому принципу положено въ псевдодіонисіевой мистикѣ; онъ же является въ школѣ Экгарта и позже у Бруно. Но съ скептическимъ и мистическимъ направленіемъ соединяются у Николая Кузанскаго механическія и астрономическія изслѣдованія, основанныя на наблюденіи и математикѣ. Во вліяніи ихъ на ходъ его философской мысли и коренится его близость къ философіи новаго времени. Еще 1436 Николай составилъ сочиненіе de reparatione Calendarii. Здѣсь онъ предлагаетъ реформу календаря, сходную съ григоріанской. Его астрономическое ученіе содержитъ уже мысль о вращеніи земли вокругъ оси, и здѣсь онъ сдѣлался предтечей Коперника (его сочиненіе de revolutionibus orbium coelestium съ предисловіемъ Озіандера и съ посвященіемъ папѣ Павлу III вышло въ Нюрнбергѣ 1543; ср. о немъ, между прочимъ, Franz Hipler, Nic. Copernicus und Martin Luther, Braunsberg 1868

Natorp, die kosmologische Reform des Copernicus in ihrer Bedeutung für die Philosophie, въ Preuss. Jahrbücher, т. 49, 355—375; L. Prowe, Nic. Copernicus, 1. т. въ 2-хъ частяхъ, жизнеописаніе, Berl. 1883, 2. т., источники, 1884). Въ связи съ ученіемъ о движеніи земли Николай Кузанскій пришелъ къ предположенію неограниченности вселенной въ пространствѣ и времени. Этимъ онъ нарушилъ прикованность средневѣковаго міровоззрѣнія къ границѣ видимаго небеснаго свода.

Въ философскомъ обоснованіи своего ученія о Богѣ и мірѣ Николай Кузанскій во многомъ примыкаетъ къ пиѳагорейскому умозрѣнію о числахъ и къ платоновской философіи природы. Богъ—абсолютное maximum; какъ нѣчто величайшее, онъ обнимаетъ все, ничѣмъ не ограниченъ; въ немъ нѣтъ ни пространства, ни времени, ни движенія. Но въ то же время онъ и minimum, такъ какъ находится во всемъ. Онъ образуетъ субстанцію вещей, то въ нихъ, что истинно есть. Ему присуща абсолютная необходимость, тогда какъ все другое зависитъ отъ него. Онъ троякая причина для всего сущаго—causa efficiens, formalis, finalis: deus est tricausalis. Онъ чистая дѣятельность (purissimus actus, infinita actualitas), не матеріаленъ. Онъ единъ, не имѣя чего-нибудь другого (ἕν, ταὐτόν безъ ἕτερον), но тріединъ, такъ какъ онъ одновременно есть и мыслящій субъектъ, и предметъ мышленія, и само мышленіе (intelligens, intelligibile et intelligere). Какъ unitas, aequalitas и connexio, онъ есть Отецъ, Сынъ и Духъ. «Отъ единства рождается равенство единства, а связь исходитъ отъ единства и равенства». Такъ какъ Богъ все обнимаетъ въ себѣ, то въ немъ есть также и противоположности, онъ—complicatio omnium etiam contradictoriorum, онъ—oppositorum coincidentia. Онъ абсолютное могущество, т. е. всемогущество (possibilitas absoluta), абсолютное знаніе, абсолютное хотѣніе, всяческая добродѣтель. Онъ истина и высочайшее благо для людей. Но все это онъ скорѣе не есть, чѣмъ есть. По отрицательной теологіи, которую предпочитаетъ Николай Кузанскій, онъ только безконеченъ («въ богословскихъ вопросахъ истинны отрицанія, а утвержденія недостаточны»). Нельзя постичь, изречь его истиннаго существа: Sapientia non aliter scitur quam quod ipsa est omni scientia altior et inscibilis, ineffabilis, inintelligibilis, improportionabilis, inapprehensibilis etc. Онъ превосходитъ сущее, духъ, единое. Мы знаемъ его только черезъ незнаніе: «къ тебѣ, Боже безпредѣльный, нельзя приступиться, развѣ только тому, кто знаетъ, что не вѣдаетъ тебя». Здѣсь наступаетъ непосредственное созерцаніе. Но относительно его въ сочиненіяхъ Николая Кузанскаго есть не мало противорѣчій.

Что божество содержитъ свернутымъ, то міръ обнаруживаетъ развернутымъ: онъ измѣненное единство, раздѣленное на множество. Число есть ratio explicata. «Разумное естественное устройство, требующее нѣкотораго принципа, есть число». (Rationalis fabrica naturale quoddam postulans principium numerus est). И тѣлесный міръ есть развертываніе точки. Весь міръ есть снимокъ съ Бога, даже троичность отражается какъ въ немъ (mundus trinus: foecunditas, proles, amor), такъ и въ духѣ (trinitas intellectualis: foecunditas, notitia seu conceptus, amplexus seu voluntas). Подобно Платону, Николай Кузанскій считаетъ міръ лучшимъ изъ того, что произошло. Да и всякая отдѣльная вещь въ своемъ родѣ совершенна. Міръ есть одушевленное, расчлененное, непрерывное цѣлое, и Богъ присутствуетъ вездѣ со всей полнотой своей силы. Въ мірѣ все на своемъ опредѣленномъ мѣстѣ, занимаетъ свою опредѣленную ступень и не можетъ быть замѣщено ничѣмъ другимъ. Всякая вещь со своего мѣста отражаетъ вселенную. Вещь содержитъ всю реальность въ зародышѣ и можетъ развиваться до безконечности. Всякое существо удерживаетъ свое бытіе вслѣдствіе общности съ другими. Все во всемъ и каждое въ каждомъ; каждая вещь есть особенное сокращеніе цѣлаго: omnis res actu existens contrahit universa, ut sint actu id quod est. Въ человѣкѣ міръ отражается совершеннѣе, нежели въ прочихъ существахъ: человѣкъ по истинѣ parvus mundus. Наша задача—самосовершенствованіе, т. е. довести до развитія то, что содержится

въ насъ въ возможности, все богаче и богаче развертывать жизненное содержаніе. И такъ какъ это стремленіе никогда не приходитъ къ концу, то мы увѣрены въ безсмертіи духа. Вмѣстѣ съ тѣмъ важно любить каждое въ отдѣльности по его мѣсту въ порядкѣ ступеней цѣлаго. И томленіе по абсолюту преисполняетъ насъ. Любовь къ Богу есть единеніе съ Богомъ. Въ Богочеловѣкѣ устранена противоположность между конечнымъ и безконечнымъ.

О Леонардо да Винчи, см. H. Grothe, Leonardo da Vinci als Ingenieur und Philosoph; Prantl, Leonardo da Vinci in philosophischer Beziehung, въ Sitzungsberichte der königl. bayer. Akadem. der Wissenschaften, philos.-philol. Classe, 1885, стр. 1—26. И. Л(учицкій), Леонардо да Винчи какъ ученый, Знаніе 1876, 2 и 5.

Для естественныхъ наукъ, именно для механики и оптики, имѣетъ значеніе Леонардо да Винчи (1452—1519). И въ ученіи о познаніи онъ высказываетъ передовые взгляды. Всякое наше познаніе основывается на опытѣ. Однако чувственныя впечатлѣнія—только матеріалъ, перерабатываемый разумомъ въ познанія. Размышляющій разумъ стоитъ внѣ чувствъ. Знаніе доходитъ до достовѣрности только тамъ, гдѣ можно приложить математику, и механика является раемъ математическихъ наукъ. Вещество и математическія доказательства образуютъ оплотъ естественныхъ наукъ; въ нихъ заключаютъ или отъ причинъ къ дѣйствіямъ, или наоборотъ. Изъ ученій Леонардо, касающихся содержанія его философіи, надо упомянуть то, съ которымъ мы во всемъ его значеніи познакомимся еще у Телезія и Спинозы, именно, что всякая вещь стремится сохранить себя въ своемъ бытіи.

Сочиненія Парацельса вышли Баз. 1589, Страсбургъ 1616—18, Женева 1658. О немъ: R. Eucken, des Paracelsus Lehren von der Entwickelung, въ Philos. Monatshefte, 1880, стр. 321—338, а также въ Beiträge zur Geschichte der neuen Philosophie. Chr. Sigwart, Th. Paracelsus, въ Kleine Schriften, I, 25—48. R. Stanelli, die Zukunftsphilosophie des Paracelsus als Grundlage einer Reformation für Medicin und Naturwissenschaften, Wien 1884. E. Schubert и K. Sudhoft, Paracelsus-Forschungen, тетр. I, 1887.

У платоновцевъ послѣдующаго времени, и именно у тѣхъ, которые высоко ставили Каббалу, какъ Пико изъ Мирандолы, Рейхлинъ, особенно Агриппа изъ Неттесгейма и Франдискъ Георгій Венетъ (F. G. Zorsi изъ Венеціи), авторъ сочиненія de harmonia mundi totius cantica, Ven. 1525, даетъ себя знать вліяніе вновь нарождающейся математики и естествознанія. Въ то же время воздѣйствіе на природу, вызванное ея познаніемъ, облекается большею частію въ форму магіи, именно у Агриппы. И въ основаніи широко тогда распространенной астрологической вѣры—ее раздѣлялъ и Меланхтонъ—лежало принявшее мистическую форму сознаніе естественной причинности, заложенной Богомъ въ вещахъ. Но всего рельефнѣе въ то время является соединеніе самостоятельнаго взгляда на природу съ теософіей въ лицѣ Филиппа Өеофраста (Бомбастъ) Гегенера (изъ Гогенгейма), который, переводя имя Höhener или изъ Гогенгейма, называетъ себя Aureolus Theophrastus Paracelsus (род. въ Эйнзидельнѣ въ Швейцаріи 1493, ум. 1541 въ Зальцбургѣ). Онъ очень опредѣленно отдѣляетъ философію, которая есть только познанная «незримая» природа, отъ богословія. Въ качествѣ источника для богословія служитъ для него не естественный свѣтъ, а откровеніе въ свящ. писаніи. Все наше знаніе есть не что иное, какъ самооткровеніе природы; надо только подслушивать природу. Вотъ почему онъ придаетъ особенную цѣну экспериментамъ. Правда, къ нимъ должна присоединиться scientia, умозрѣніе, чтобы изъ нихъ получился настоящій опытъ, experientia. Предметами знанія бываетъ великій міръ—макрокосмъ, и малый—микрокосмъ, человѣкъ. Онъ—послѣднее въ твореніи, собственно цѣль Бога, и міръ можно познать, только вычитывая изъ человѣка тайны природы. Съ другой стороны, и понять человѣка можно только съ помощью міра.

Всѣ существа, а въ томъ числѣ и человѣкъ, состоятъ изъ стихійнаго, земного, видимаго и небеснаго, астрическаго, невидимаго тѣла. Это послѣднее называется духомъ, spiritus, и происходитъ изъ звѣзднаго царства. Царство это само незримо,

но въ видимыхъ звѣздахъ имѣетъ свое тѣло. Всякое искусство, всякая міровая мудрость (философія) имѣетъ свое мѣстопребываніе въ spiritus. У человѣка къ этимъ двумъ тѣламъ присоединяется еще душа, происходящая отъ Бога—изъ «деалическаго» міра—и имѣющая мѣстопребываніе въ сердцѣ. На рѣшеніи души основывается нравственное качество человѣка.

Парацельсъ преимущественно стремился преобразовать медицину и боролся съ Галеномъ и Авиценной. Это высочайшая наука, такъ какъ она стремится содѣйствовать благу человѣка. Основными устоями она должна имѣть философію, астрономію и богословіе, такъ какъ человѣкъ принадлежитъ упомянутымъ тремъ мірамъ. Но медицина не только теорія, но и практика. И потому она должна основываться на наукѣ, которая дастъ практическія указанія. Это алхимія, играющая большую роль. Занимаясь ею, Парацельсъ не только дошелъ до причудъ, но отчасти сдѣлался и прямо шарлатаномъ.

Элементы, по Парацельсу, не простой природы, но состоятъ изъ трехъ основныхъ субстанцій—ртути, соли и сѣры. Эти же субстанціи считаются основными и у алхимиковъ. Въ то время какъ въ элементахъ царитъ сила природы — Вулканъ, при помощи которой происходятъ отдѣльныя вещи, въ каждой изъ этихъ заправляетъ въ свою очередь особенная сила—архей, правитель. Это не есть личный духъ, но она дѣйствуетъ скорѣе безсознательно. И болѣзни надо лѣчить скорѣе возбужденіемъ и укрѣпленіемъ этого жизненнаго начала въ его борьбѣ противъ начала болѣзней и удаленіемъ препятствій, чѣмъ прямыми химическими противодѣйствіями. Вовсе не надо бороться съ холоднымъ при помощи теплаго, съ сухимъ при помощи влажнаго, но надо вредное дѣйствіе принципа уничтожать его благотворнымъ дѣйствіемъ. Здѣсь такимъ образомъ упреждается гомеопатія.

Rob. Fludd, Historia macro- et microcosmi metaphysica, physica et technica Оппенгеймъ 1617. Philosophia Mosaica, Gudae 1638.

Bapt. Helmont, Opera, Амст. 1648. Franc. Merc. Helmont, Opuscula philosophica, Амст. 1690. Ср. о Б. Гельмонтѣ—Rixner und Siber, тетр. VII. M., Rommelaere, Etudes sur J. B. Helmont, Brux. 1868.

Направленіе Парацельса въ цѣломъ раздѣляетъ, между прочимъ, Робертъ Флюддъ (de Fluctibus, 1574—1637), далѣе извѣстный химикъ Баптиста ванъ-Гельмонтъ (род. 1577, ум. 1644 въ Вильворденѣ возлѣ Брюсселя). Ничего въ природѣ не совершается по внѣшнимъ причинамъ, а все—по внутреннимъ. Такихъ причинъ двѣ: внѣшняя матерія, fluor generativus, какъ субстанція всѣхъ вещей, initium ex quo, и, какъ образующее начало, непреходящая производительная сила элементовъ, изъ которой возникаетъ всѣмъ вещамъ присущая aura seminalis, initium per quod. Для третьяго сложнаго состоянія онъ ввелъ слово «газъ». Въ своихъ взглядахъ Б. Гельмонтъ уже близокъ къ корпускулярной теоріи.

Его сынъ Меркурій ванъ-Гельмонтъ (род. 1618, ум. 1699 въ Берлинѣ, послѣ жизни, полной приключеній), полемизируя съ Декартомъ и Спинозой, выставилъ ученіе, во многомъ напоминающее лейбницево ученіе о монадахъ. Но ему не достаетъ научной связи. Въ послѣднихъ своихъ частяхъ все состоитъ изъ монадъ, стоящихъ однако на различныхъ ступеняхъ развитія. Душа обнимаетъ много монадъ и господствуетъ надъ ними, какъ центральный духъ. Монады, которыя были лишь частями тѣла, могутъ мало-по-малу достигнуть степени такихъ центровъ.

Joh. Marc. Marci a Kronland, Idearum operatricum idea sive hypothesis et detectio illius occultae virtutis, quae semina foecundat et ex iisdem corpora organica producit, Прага 1634; Philosophia vetus restituta: de mutationibus, quae in universo fiunt, de partium universi constitutione, de statu hominis secundum naturam et praeter naturam, de curatione morborum, Прага 1662.

Здѣсь можно назвать еще Марка Марци изъ Кронланда (ум. 1655 въ Прагѣ?) Онъ возобновилъ платоно-стоическое ученіе объ ideae operatrices или seminales.

Hieronymi Cardani Mediolanensis opera omnia cura Caroli Sponii, Lugduni 1663. De subtilitate 1552; de varietate rerum 1556; Arcana aeternitatis явилось послѣ смерти автора въ полномъ собраніи сочиненій: Ars magna sive de regulis algebraicis 1543 (рѣшеніе уравненій 3-й степени); автобіографія 1542, 1575. См. Rixner und Siber, Beiträge zur Geschichte der Physiologie, Heft II, гдѣ подробно излагается философія природы Кардана. Г(огоцкій), Философскій лексиконъ, III, 100—106. Сочиненіе Скалигера Exercitationes exotericae, направленное противъ de subtilitate Кардана, вышло въ Парижѣ 1557. Противъ него Карданъ составилъ Apologia, которая прибавлена къ позднѣйшимъ изданіямъ сочиненія de subtilitate.

Математикъ, врачъ и философъ Гіеронимъ Карданъ (1501—1576) въ сліяніи богословія съ ученіемъ о числахъ примыкаетъ къ Николаю Кузанскому. Міру онъ приписываетъ душу, которую онъ отожествляетъ со свѣтомъ и теплотой. Все надо объяснять естественною причинностью, другими словами—сводить на механизмъ природы. Есть только три элемента: вода, земля, воздухъ. Огонь не субстанція, а только случайность, accidens. Его производитъ теплота, а она въ свою очередь производится движеніемъ. Истина доступна только немногимъ. Людей Карданъ дѣлитъ на три класса: просто обманутые, обманутые обманщики и необманутые необманщики. Необманутые необманщики—мудрецы. Догматы, служащіе этико-политическимъ цѣлямъ, государство должно сохранять строгими законами и суровыми наказаніями. Если народъ размышляетъ о религіи, то отсюда возникаютъ только смуты. (Только откровенность въ исповѣдываніи этого ученія — особенность Кардана, а фактически ему слѣдовала всякая власть, устраненная въ идеѣ, но еще царящая по виду). Правда, мудреца эти законы не связываютъ. Самъ же Карданъ слѣдуетъ основоположенію: «истину надо ставить прежде всего, и я не счелъ бы нечестивымъ противиться изъ-за нея законамъ». Впрочемъ, Карданъ былъ визіонеромъ, полнымъ ребяческаго суевѣрія. Явленія духовъ онъ стремится вдвинуть въ цѣпь законовъ природы.

Его противникъ Юлій Цезарь Скалигеръ (1484—1558), ученикъ Помпонація, такъ судитъ о немъ: «кое въ чемъ онъ по временамъ умнѣе всякаго человѣка, а въ большинствѣ случаевъ смыслитъ меньше любого мальчугана».

Изъ главнаго сочиненія Телезія de natura juxta propria principia вышло въ Римѣ 1565 сначала двѣ книги, а все вмѣстѣ въ Неаполѣ 1586 (въ 9 книгахъ, при этомъ первыя четыре книги равны изданнымъ раньше двумъ книгамъ), затѣмъ также въ Женевѣ 1588 вмѣстѣ съ Quaestiones peripateticae Андрея Цезальпина. Отдѣльныя статьи Телезія вышли сборникомъ въ Венеціи. О немъ и его философіи природы говорятъ: Fr. Bacon. de principiis et originibus secundum fabulas cupidinis et coeli, sive de Parmenidis et Telesii et praecipue Democriti philosophia tractata in fabula de Cupidine, въ полныхъ собраніяхъ сочиненій Бекона. C. Bartholmèss, de B. Telesius, Par. 1850. Rixner und Siber, тетр. 3.

Бернардинъ Телезій (род. 1508 въ Козенцѣ, умеръ 1588 тамъ же) сдѣлался однимъ изъ основателей философіи новаго времени вслѣдствіе того, что боролся съ аристотелевской философіей не въ угоду платонства или какой-нибудь другой античной системы, но въ угоду самостоятельнаго изслѣдованія природы. Все же Телезій примкнулъ въ этомъ дѣлѣ къ досократовской философіи природы, особенно представленной Парменидомъ (правда, только въ ученіи о призрачности). Познаніе должно исключительно основываться на опытѣ, такъ какъ чистый разсудокъ самъ по себѣ не можетъ придти къ познанію. Познаваніе посредствомъ умозаключеній для Телезія имѣетъ значеніе самое большее только какъ предчувствіе истины, для котораго требуется еще оправданіе опытомъ. Правда, самъ Телезій въ своемъ построеніи природы недостаточно прилагалъ эти начала.

Опытъ учитъ прежде всего противоположности между небомъ съ его созвѣздіями, испускающими тепло, и землей, изъ которой съ заходомъ солнца выходитъ холодъ. Такимъ образомъ есть два дѣятельныхъ начала—тепло и холодъ. Кромѣ нихъ есть еще нѣчто тѣлесное, corporea moles, которое, оставаясь по количеству всегда равнымъ себѣ, подвержено протяженію и утонченію тепломъ, утолщенію и стягиванію—холодомъ. Тепло рождаетъ всю жизнь и все движеніе, холодъ—окоче-

нѣлость и покой. Оба эти начала въ постоянной борьбѣ между собою: прежде всего такимъ родомъ возникли небо и земля, а затѣмъ и всѣ прочія вещи.

Духъ, spiritus, въ животномъ и человѣческомъ тѣлѣ сдерживающій отдѣльныя части и производящій движеніе, есть тонкое вещество, состоящее изъ тепла. Это вещество черезъ посредство нервовъ распространяется по всему тѣлу, но мѣстопребываніе собственно имѣетъ въ мозгу. У человѣка сюда входитъ еще, какъ forma superaddita, безсмертная, данная непосредственно Богомъ, душа, являющаяся формой вмѣстѣ и тѣла, и духа. Однако ученіе объ этой душѣ органически не связано съ остальной системой Телезія.

Въ области этики Телезій выставляетъ положенія, сильно напоминающія натурализмъ Спинозы. Все стремленіе человѣка направлено къ самосохраненію, ради котораго онъ жаждетъ всего другого. Радость есть чувство самосохраненія, любовь возникаетъ къ тому, что содѣйствуетъ самосохраненію, ненависть—противъ того, что ему мѣшаетъ. Главныя добродѣтели—sapientia, solertia, fortitudo, benignitas—сказываются въ томъ, что человѣкъ разными сторонами своего существа исполняетъ влеченіе къ самосохраненію.

Телезій основалъ въ Неаполѣ общество естествоиспытателей—Academia Telesiana или Consentina, по образцу которой позже образовались и другія ученыя общества. Беконъ называетъ Телезія первымъ изъ новыхъ.

Фр. Патрицій перевелъ комментарій Филопона къ Метафизикѣ Аристотеля, а также Hermes Trismegistus и изреченія Зороастра. Свое собственное ученіе онъ развиваетъ въ сочиненіи: Nova de universis philosophia, in quo Aristotelica methodo non per motum, sed per lucem et lumina ad primam causam ascenditur, deinde propria Patritii methodo tota in contemplationem venit divinitas, postremo methodo Platonica rerum universitas a conditore Deo deducitur, Ferrar. 1591. См. Rixner und Siber, тетр. 4.

Францискъ Патрицій—род. въ Клиссѣ въ Далмаціи 1529, 1576—93 преподаватель платоновской философіи въ Феррарѣ, ум. въ Римѣ 1597, слилъ новоплатонство съ телезіевскими взглядами, а самъ далъ неясную, вдающуюся въ мистику, систему. Главная ея мысль—объ одушевленности вселенной. Въ своихъ Discussiones peripateticae, quibus Aristotelicae philosophiae universae historia atque dogmata cum veterum placitis collata eleganter erudite declarantur, pars I—IV, Venet. 1571—1581, онъ объясняетъ ученіе Аристотеля, но вмѣстѣ съ тѣмъ и борется противъ него. Многія сочиненія, дошедшія до насъ подъ именемъ Аристотеля, онъ считаетъ подложными. Онъ питалъ желаніе, чтобы папа своимъ авторитетомъ подавилъ Аристотеля и поощрялъ видоизмѣненное платонство, именно выработанное имъ ученіе объ истеченіи свѣта.

Sebastian Basso, Philosophiae natural. adversus Aristotelem libri duodecim, Par. 1621. О немъ K. Lasswitz въ статьѣ: G. Bruno und die Atomistik, Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philosophie, VIII, 1884, стр. 46—55. C. G. Berigardus, Circuli Pisani seu de veterum et peripatetica philosophia dialogi, Utini 1643—47.—Sennerti opera omnia, Paris 1633 и др. Epitome scientiae naturalis, Viteb. 1618; Physica hypomnemata Viteb. 1636. См. K. Lasswitz, die Erneuerung der Atomistik in Deutschland durch Daniel Sennert und sein Zusammenhang mit Asklepiades von Bithynien, въ Vierteljahrsschrift f. w. Philos. 1879, стр 408—434.

Въ борьбѣ съ аристотелевской физикой и метафизикой и въ попыткѣ реформировать эти доктрины нѣсколько позже сходятся съ Телезіемъ и Патриціемъ, между прочимъ: Себастіанъ Бассо, математическая атомистика котораго очень напоминаетъ Дж. Бруно, и Клодъ Гиллерме де Беригаръ (Claude Guillermet de Berigard или Beauregard), занимавшій еще около 1667 профессуру въ Падуѣ. Даніилъ Зеннертъ (1572—1637, см. выше § 3, стр. 16) даетъ уже нѣчто въ родѣ корпускулярной теоріи. Atoma corpuscula, которые раздѣлены до тѣхъ предѣловъ, какіе допускаетъ природа, и изъ которыхъ возникаютъ сложныя тѣла, онъ различаетъ отъ элементарныхъ атомовъ. По числу элементовъ есть четыре рода элементарныхъ атомовъ. Атомы-тѣльца суть prima mixta, и взглядъ Зеннерта надо представлять себѣ такъ, что они состоятъ изъ элементарныхъ атомовъ, хотя онъ этого

прямо и не высказываетъ. У всѣхъ атомовъ есть изначала опредѣленныя формы или законы, которые остаются неизмѣнными, и только на движеніи атомовъ или тѣлецъ основывается всякое измѣненіе, даже и съ виду качественное. И именно причину для соединенія атомовъ надо видѣть въ формахъ, въ которыхъ Богъ извѣка образовалъ эти атомы такъ, что къ нимъ приходятся малѣйшія частички. Зеннертъ рѣшительно противъ слѣпого случая, который сводитъ атомы и образуетъ отдѣльныя вещи.

Изъ числа названныхъ выше (§ 3, стр. 11—16) аристотелевцевъ здѣсь надо снова упомянуть въ качествѣ самостоятельнаго изслѣдователя Андрея Цезальпина (1519—1603), который аверроесовскаго Аристотеля развилъ въ пантеизмъ.

Главнѣйшія сочиненя Бруно написаны на итальянскомъ языкѣ; изъ нихъ самое выдающееся: de la causa, principio ed uno, Venet. (или Лондонъ) 1584, понѣмецки переведено въ Философской библіотекѣ Кирхмана А. Лассономъ, Berl. 1872; de l'infinito, universo e mondi 1584. Не столько философскаго, сколько аллегорико-мистико-сатирическаго и астрономическаго содержанія—Spaccio della bestia trionfante, Parigi (London) 1584, также Roma 1889, понѣмецки съ объясненіями перевелъ L. Kuhlenbeck, Lpz. 1889. La cena delle ceneri, ib. 1584; degli eroici furori, ib. 1585. Изъ латинскихъ надо отмѣтить: Jordani Bruni de compendiosa architectura et complemento artis Lullii, Venet. 1580; de umbris idearum et arte memoriae, Par. 1582. Опираясь въ двухъ послѣднихъ сочиненіяхъ на Луллія, онъ излагаетъ свои собственныя мысли въ de triplici minimo (т. е. о математическомъ, физическомъ и метафизическомъ минимумѣ) et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum artium principia libri quinque, Francof. 1591; de monade, numero et figura liber, item de innumerabilibus, immenso et infigurabili seu de universo et mundis libri octo, Francof. 1591. Итальянскія сочиненія издалъ Ad. Wagner, Lpz. 1829, также Opere italiane, ristampate da P. de Lagarde, Götting. 1828, латинскія—отчасти (особенно логическія) A. F. Gfrörer, Stuttg. 1834, въ недавнее время Fiorentino и др.: Bruni Nolani opera latine conscripta, т. I и II, Napoli 1880 и 1886. Iord. Bruni de umbris idearum editio nova cur. Salvator Tugini, Berl. 1868.

О Бруно кромѣ Якоби (Werke IV, 1) и Шеллинга (разговоръ Bruno oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge, Berl. 1802) говорятъ особенно: Rixner und Siber, Beiträge, тетр. 5, Sulzb. 1824. Steffens, Nachgelassene Schriften, Berl. 1846, стр. 43—76. Falkson, G. Bruno (написано въ формѣ романа), Hamb. 1846. Chr. Bartholmèss, Jordano Bruno, Par. 1846—47. F. J. Clemens, G. Bruno und Nicolaus von Cusa, Bonn 1847. M. Carriere, die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttg. 1847, стр. 365 сс., и въ Ztschrft. f. Philos. Neue Folge, т. 54, 1869, стр. 128—134. Schaarschmidt, Descartes und Spinoza, Bonn 1850, стр. 181 сс. J. A. Scartazzini, G. Bruno, ein Blutzeuge des Wissens, рѣчь, Biel. 1867. M. Koch, Vierzig Sonette von G. Bruno übersetzt, erläutert und mit einer Einleitung versehen, гимназ. программа, Stolp. 1870. Chr. Sigwart, die Lebensgeschichte G. Brunos, универ. программа, Tübing. 1880, переработано въ Kleine Schriften, I, 49—124. H. Brunnhofer, G. Brunos Weltanschauung und Verhängniss, Lpz. 1882. H. v. Stein, über Lehre und Person G. Brunos, въ Internationale Monatsschrift, т. I, 1882, тетр. 1—3. A. Lasson, G. Bruno, въ Preuss. Jahrbücher, т. 52, 1883, стр. 559—578. K. Lasswitz, G. Bruno und die Atomistik, въ Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos., т. 8, 1884, стр. 18—55.

Порусски: А. Н. Веселовскій, Джордано Бруно, Вѣстн. Евр., 1871, 12. Н. Я. Гротъ, Дж. Бруно и пантеизмъ. Философскій очеркъ. Одесса 1885 (также въ Зап. Новороссійскаго унив., т. 41, стр. 265—350). Его же, Задачи философіи въ связи съ ученіемъ, Дж. Бруно, Одесса 1885. В. В. Чуйко, Дж. Бруно. Трудъ за 1889, № 13. М. Д. М-въ, Философскія воззрѣнія Дж. Бруно и вліяніе ихъ на новую философію. Прав. Обозр. 1887, кн. 5—6, стр. 3—75. С. Г. (огоцкій), Философскій лексиконъ, т. I, стр. 418—428. Эм. Сэссе, Дж. Бруно и философія въ XVI в., Сынъ Отеч. 1847, 12. И. В. Лучицкій и А. А. Козловъ, Джордано Бруно. Двѣ публичныя лекціи 1885 г. Кіевъ.

Джіордано Бруно, родившійся 1548 въ Нолѣ (въ Неаполитанскомъ герцогствѣ), продолжалъ ученіе Николая Кузанскаго въ противоцерковномъ духѣ. Въ юности онъ обучался въ Неаполѣ древнимъ языкамъ и діалектикѣ, а затѣмъ вступилъ въ доминиканскій орденъ. Но скоро, 1576, Бруно оставилъ его, такъ какъ пришелъ къ убѣжденію, противорѣчившему догмату. Побывавъ въ генуэзскомъ герцогствѣ, въ Венеціи, Женевѣ, реформированная ортодоксія которой ему была такъ же мало сочувственна, какъ и католическая, онъ черезъ Ліонъ отправился въ Тулузу, Парижъ, Оксфордъ и Лондонъ. Въ Лондонѣ онъ пробылъ 1583—86. По предположенію Фальксона (Bruno, стр. 289) и Бенно Чишвица (Shakespeares Hamlet,

Halle 1868), съ комедіею Бруно Il Candelajo, написанною имъ во время пребыванія въ Лондонѣ, а, можетъ быть, и съ другими сочиненіями Бруно познакомился Шекспиръ и вложилъ въ уста своего датскаго принца отдѣльныя мысли этого философа о неразрушимости элементарныхъ частицъ и объ относительности зла. Затѣмъ Бруно черезъ Парижъ отправился въ Виттенбергъ, отсюда въ Прагу и Гельмштедтъ. Въ Виттенбергѣ и Гельмштедтѣ онъ читалъ лекціи. Пробывъ немного во Франкфуртѣ на Майнѣ, онъ направился въ Цюрихъ и Венецію. Тутъ Бруно былъ 23. мая 1592 арестованъ инквизиціей по измѣнническому доносу Мочениго и выданъ 1593 въ Римъ. Здѣсь онъ семь лѣтъ томился въ тюрьмѣ, но все же остался непреклоннымъ въ своихъ убѣжденіяхъ и съ благородной вѣрностью истинѣ издѣвался надъ всякимъ лицемѣрнымъ подчиненіемъ. Его приговорили къ сожженію съ обычной лживой формулой, что онъ «предается свѣтской власти съ просьбой наказать его какъ можно кротче и безъ пролитія крови».—Вы, пожалуй, съ большимъ страхомъ изрекаете свой приговоръ, чѣмъ я его принимаю,—возразилъ онъ своимъ судьямъ. Бруно казненъ въ Римѣ на Кампофіоре 17. февраля 1600.

Непостоянный въ теченіе всей своей жизни, безъ устали скитался Бруно съ мѣста на мѣсто и вездѣ стоялъ въ центрѣ борьбы съ существующимъ, но онъ не свободенъ и отъ честолюбія. Освобожденная Италія почтила его память статуей въ Неаполѣ, передъ которой 7. янв. 1865 студенты сожгли папскую энциклику отъ 8. декабря 1864 г. И въ Римѣ, при содѣйствіи выдающихся писателей разныхъ странъ, Бруно былъ открытъ 9. іюня (28. мая) 1889 памятникъ, не смотря на недовольство католическаго духовенства.

Міровая система Коперника была для Бруно достовѣрной истиной. Онъ находилъ ее несогласимой съ догматомъ, если понимать его по церковному. И дѣйствительно, вскорѣ послѣ этого (5. марта 1616) ученіе Коперника, принятое сначала со стороны церковнаго авторитета не враждебно, попало въ Index, какъ мнѣніе, которое начинаетъ распространяться «на погибель католической истины», и какъ «извѣстное ложное ученіе Пиѳагора, совершенно противное св. писанію». Бруно расширяетъ ученіе Коперника. Вселенная безконечна по пространству и времени (ср. еще Николая Кузанскаго). Наша солнечная система есть одинъ изъ безчисленныхъ міровъ. Здѣсь Бруно ссылается на Эпикура и Люкреція. Богъ есть первая причина. Она имманентна вселенной. Сила, мудрость, любовь—его аттрибуты. Созвѣздія приводятся въ движеніе не первымъ двигателемъ, primus motor, а душей, находящейся въ нихъ.

Бруно—противникъ дуализма между матеріей и формой. Въ организмѣ не только форма, движущая причина и цѣль, но и матерія совпадаютъ воедино. Безконечный эѳиръ, наполняющій безконечное пространство, кроетъ въ себѣ самомъ цѣль всякаго развитія, зародыши всѣхъ отдѣльныхъ вещей. Онъ производитъ ихъ изъ себя по опредѣленнымъ законамъ, но въ то же время и преслѣдуя опредѣленныя цѣли, слѣдовательно, по твердо установленнымъ понятіямъ. Это все равно, какъ первовещество въ стоической философіи носитъ въ себѣ зачатки, развивающіеся съ теченіемъ времени по законамъ разума. У формъ безъ матеріи нѣтъ бытія, только въ матеріи онѣ возникаютъ и уничтожаются. Одна матерія—источникъ всякой дѣятельности. Форма это всѣмъ вещамъ присущая душа или духъ, и такимъ образомъ во всѣхъ вещахъ находится духъ, душа, жизнь. О Богѣ, т. е. о высочайшей причинѣ, началѣ и единомъ, надо высказывать все безъ различія: въ немъ можно найти всѣ противоположности, все мыслимое и возможное есть въ каждой точкѣ его существа. Онъ—maximum, потому что все изъ него, и minimum, потому что все въ немъ: онъ—простое и многообразное. Понять его не въ силахъ конечный духъ, такъ какъ онъ не въ состояніи совершенно преодолѣть эти противоположности. Онъ можетъ дойти только до его «умопостигаемаго вида» (species intelligibilis). А это осуществляется только такъ, что разумъ разсматриваетъ самого себя и затѣмъ то единство, которое онъ воспринимаетъ въ себѣ, мыслитъ существующимъ и въ объективномъ мірѣ.

Три ипостаси божества Бруно сводитъ къ тремъ аттрибутамъ—силѣ, мудрости, любви. Догматъ о вочеловѣченіи второго лица философски для него непонятенъ. Но онъ принимаетъ присутствіе божественной сущности въ основателѣ христіанства. О такомъ присутствіи свидѣтельствуетъ нравственный законъ въ Евангеліи болѣе, чѣмъ чудеса. Міры Богъ произвелъ изъ себя не актомъ произвола, но по внутренней необходимости, а потому и безъ принужденія,—значитъ, свободно. Они—ставшая природа, natura naturata. Богъ—дѣйствующая природа, natura naturans. Богъ находится въ вещахъ такъ, какъ бытіе—въ сущемъ, красота—въ прекрасныхъ предметахъ.

Каждый изъ міровъ, каждое существо въ своемъ родѣ совершенно. Нѣтъ безусловнаго зла. Только въ отношеніи къ чему-нибудь другому существуетъ различіе между хорошимъ и дурнымъ. Всѣ отдѣльныя существа подвержены перемѣнѣ, но вселенная въ своемъ безусловномъ совершенствѣ постоянно остается сама себѣ равной.

Самъ Бруно былъ охваченъ благороднымъ и глубочайшимъ увлеченіемъ вселенной или природой Съ погруженіемъ во всецѣлость связано самое блаженное состояніе восторга. «Любите женщину,—восклицаетъ онъ,—если вамъ угодно, но не забывайте быть поклонникомъ безконечнаго».

Элементарныя части всего существующаго, которыя не возникаютъ и не преходятъ, а только на разные лады соединяются и разъединяются,—суть minima или монады. Бруно представляетъ ихъ себѣ въ видѣ точекъ, однако не просто непротяженныхъ, но сферическихъ. Онѣ—психическія и въ то же время матеріальныя точки. Душа—монада; она безсмертна, да и тѣла по своей субстанціи не преходящи. Душа никогда не бываетъ совсѣмъ безъ тѣла. Богъ—монада монадъ.

Кто борется за то, чтобы познать во многообразномъ общее, во многомъ единое, кто стремится къ возможно полному созерцанію безусловнаго, тотъ истый герой-энтузіастъ, furioso eroico. Правда, онъ никогда не можетъ вполнѣ достигнуть предмета своего томленія. Онъ мучится этимъ. Его не признаютъ и преслѣдуютъ его ближніе, но все же онъ имѣетъ блаженство сознанія, что живетъ для своего назначенія, совершенствуетъ самого себя, все больше и больше близится къ первоначальному источнику всякой истины, благости и красоты.—Этику Бруно мы находимъ главнымъ образомъ въ «Изгнаніи торжествующей скотины» и въ «Героическомъ энтузіазмѣ». Первое сочиненіе—аллегорическій романъ, по большей части въ діалогической формѣ, но въ немъ много встрѣчается и по философіи религіи. Второе—состоитъ изъ 71 сонета, 3 канцонъ и болѣе длинныхъ объяснительныхъ діалоговъ и изображаетъ любовь ко всему божественному и томленіе сердца по идеалу красоты.

Враждебно настроенный противъ схоластики, а слѣдовательно, и Аристотеля, Бруно предпочиталъ примкнуть къ Пиѳагору, Платону, стоикамъ, даже къ Эпикуру. Однако онъ высоко цѣнилъ и попытки новаго движенія мысли, которое онъ находилъ у Раймунда Луллія и Николая Кузанскаго. Часто онъ преподавалъ раймундово искусство, если только возможность преподаванія была связана со вступленіемъ на нейтральную почву. О Николаѣ Кузанскомъ, у котораго онъ заимствовалъ principium coincidentiae oppositorum, Бруно отзывается съ глубокимъ почтеніемъ, не скрывая однако, что и его стѣсняла ряса. Онъ радъ новому пути, открытому Телезіемъ, однако не идетъ по немъ собственными частными изслѣдованіями. Онъ хочетъ, чтобы мы, постепенно восходя отъ низшаго, наиболѣе обусловленнаго, подымались къ высшему. Но и этого методическаго пути самъ онъ строго не держится. Первыя завоеванія естественныхъ наукъ новаго времени онъ фантастически дополнилъ до цѣльной картины мірозданія, сообразной съ духомъ современной науки. Въ этомъ онъ дошелъ до виртуозности. Философъ долженъ быть и поэтомъ. И, дѣйствительно, собственныя произведенія Бруно написаны отчасти въ поэтической формѣ. Слишкомъ сильная фантазія и мистическая неясность—вотъ слабыя стороны

его философіи. Однако его ученіе кроетъ въ себѣ зародыши не одной позднѣйшей философской системы, а именно—Спинозы, Лейбница и новѣйшаго пантеизма.

О Галилеѣ говорятъ: Th. H. Martin, Galilée, les droits de la science et la méthode des sciences physiques, Par. 1868. См. также того же автора статью о Галилеѣ въ Dictionnaire des sciences philosophiques, 2. изд., Пар. 1875. C. Prantl, Galilei und Kepler als Logiker, въ Sitzungsberichte der bayerischen Akad. der Wissensch., phil. hist Classe, 1875. P. Natorp, Galilei als Philosoph, въ Philos. Monatshefte, 1882, стр. 193—229. K. v. Gebler, G. Galilei und die römische Curie, 2 тт., Stuttg. 1877. H. Grisar, Galileistudien, Regensb. 1882. Литература процесса Галилея, сильно возросшая въ послѣднія десятилѣтія, указана у Шанца, Literarischer Handweiser 1879. K. Lasswitz, Galilei's Theorie der Materie, въ Vierteljahr. f. wiss. Philos., XII, 1888, стр. 458—476; XIII, 1889, стр. 32—50.

Порусски: Ѳ. А. Бредихинъ, Процессъ Галилея по новымъ документамъ. Русск. Вѣстн. 1871, 8, стр. 666—690. Р., Процессъ Галилея по новѣйшимъ изслѣдованіямъ, Русск. Вѣстн. 1876, 12, стр. 409—478.

Галилео Галилей (1564—1641) оказалъ неувядаемую услугу не только положительной наукѣ, но и философіи природы изслѣдованіемъ законовъ паденія. Черезъ него-то потеряла всякое значеніе аристотелевско-схоластическая и основана новая механическая физика. Не зная, какъ онъ самъ завѣряетъ, Демокрита, онъ доходитъ до міровоззрѣнія, имѣющаго сходство со взглядами греческаго философа. Всякое измѣненіе есть не что иное, какъ перестановка частицъ. Происхожденія и уничтоженія, строго говоря, нѣтъ. Въ сочиненіи, озаглавленномъ Il saggiatore (вѣсы для золота), онъ учитъ, хотя и нѣсколько осторожно, субъективность чувственныхъ качествъ—вкуса, запаха, цвѣта и т. п.—и сводитъ ихъ на количественныя различія.

Замѣчательны его методологическія требованія: устраненіе авторитета въ вопросахъ науки, сомнѣніе, основываніе общихъ положеній на наблюденіяхъ и экспериментахъ, отысканіе основаній для умозаключеній по аналитическому методу (metodo risolutivo), затѣмъ синтетическій пріемъ въ образованіи правильныхъ выводовъ (metodo compositivo). Sensate esperienze должны лежать въ основѣ всякаго научнаго изслѣдованія.

Истинная книга философіи есть книга природы. Эта книга постоянно раскрыта передъ нами; только написана она не нашимъ алфавитомъ, а треугольниками, квадратами, кругами, шарами и прочими математическими фигурами. Чтобы читать ее, необходима, слѣдовательно, математика.

На упрекъ индукціи, что она не въ состояніи пройти все до конца, уже Галилей возражаетъ очень правильно. Будь она обязана это дѣлать, то она была бы или невозможна, или безполезна. Невозможна потому, что отдѣльное повторяется до безконечности часто. Безполезна потому, что заключеніе не внесло бы въ наше познаніе ничего новаго. Но Галилей не благоволитъ къ чисто сенсуалистическому эмпиризму, уча, что истину необходимаго познанія мы должны знать изъ себя самихъ. Математическое познаніе нельзя вывести изъ простого чувственнаго опыта, но оно основывается на знаніи изъ себя самого (da per sè). Галилей здѣсь призываетъ на помощь даже платоново ученіе о воспоминаніи. Правда, едва ли онъ достигъ полной ясности и увѣренности въ началахъ теоріи познанія.

Главнѣйшее сочиненіе Кеплера: Astronomia nova seu Physica coelestis tradita commentariis de motibus stellae Martis, Pragae 1609. Ср. о немъ и Галилеѣ указанную статью Прантля, а также Chr. Sigwart, J. Kepler, въ Kleine Schriften, I, 182—220; Eucken, Kepler als Philosoph, въ Philosophische Monatshefte 1878, стр 30—45, и въ Beiträge zur Geschichte der neuen Philosophie.

Астрономъ Ив. Кеплеръ (1571—1630) далеко не былъ противъ метафизическихъ разысканій. Слѣдуя Пиѳагору, онъ поставилъ во главѣ ихъ понятіе міровой гармоніи. Въ основѣ ея лежатъ постоянныя математическія пропорціи, и все можно представить въ количественныхъ отношеніяхъ. Если міру необходимо быть гармоніей, то онъ долженъ быть цѣльнымъ, и, какъ цѣлому, ему нельзя приписывать безконечности. Желая обосновать harmonia mundi, Кеплеръ открылъ

три знаменитые закона, названные по его имени. Здѣсь онъ дѣйствовалъ строго индуктивно. Въ своей Apologia Tychonis contra Ursum, направленной противъ сочиненія Урса de hypothesibus astronomicis, Прага, 1597, онъ даетъ нѣчто въ родѣ монографіи о понятіи и значеніи гипотезы.

Кампанелла началъ издавать въ Парижѣ полное собраніе своихъ сочиненій, оставшееся неоконченнымъ. Недавно — Opere di Tommaso Campanella, Torino 1854, изданы Alessandro d'Ancona со статьею о жизни и ученіи Кампанеллы. Его отдѣльныя сочиненія: de gentilismo non retinendo; utrum liceat novam post gentiles condere philosophiam; utrum liceat Aristoteli contradicere; utrum liceat jurare in verba magistri, Par. 1636. Civitas solis. О Кампанеллѣ: Rixner und Siber, Beiträge, тетр. 6. Chr. Sigwart, Thomas Campanella und seine politischen Ideen, Preuss. Jahrb. 1866, т. 18, стр. 516—546, а также Kleine Schriften, I, 125—181. О соціальномъ ученіи Кампанеллы см. Д. Щегловъ, Исторія соціальныхъ системъ отъ древности до нашихъ дней, т. I, Спб. 1870, стр. 182—192.

Ѳома Кампанелла род. въ Стило, въ Калабріи, 1568, ум. въ Парижѣ 1639. былъ доминиканцемъ, настроеннымъ въ строго церковномъ смыслѣ и мечталъ объ универсальной католической монархіи. Однако, какъ новаторъ, онъ не ушелъ отъ подозрѣнія и преслѣдованія. 1599—1626 его держали подъ строгимъ арестомъ по обвиненію въ заговорѣ противъ испанскаго правительства, но потомъ, послѣ трехлѣтняго заключенія въ тюрьмахъ римской инквизиціи, онъ былъ оправданъ и провелъ послѣдніе годы (съ 1634) въ Парижѣ, гдѣ нашелъ почетный пріемъ.

Есть двоякаго рода божественное откровеніе — въ Библіи и въ природѣ. «Міръ,—говоритъ онъ въ одной канцонѣ, переведенной Гердеромъ,—вторая книга; въ ней вѣчный разумъ начерталъ свои собственныя мысли; міръ—живое зеркало, которое показываетъ намъ въ отраженіяхъ ликъ Божій; человѣческія книги—только мертвые снимки съ жизни, полные ошибокъ и обмана». Онъ особенно противъ изученія природы по сочиненіямъ Аристотеля и, подобно Телезію, желаетъ, чтобы мы изслѣдовали самое природу.

Основа всякаго познанія—воспріятіе и вѣра. Изъ вѣры возникаетъ богословіе, изъ воспріятія черезъ научную переработку — философія. Подобно Августину, нѣкоторымъ схоластикамъ, особенно номиналистамъ, и Декарту, Кампанелла исходилъ изъ достовѣрности собственнаго существованія, чтобы только отсюда заключить о бытіи Бога. Изъ нашего представленія о Богѣ онъ пытается доказать существованіе Бога, но не онтологически, подобно Ансельму, а психологически: какъ конечное существо, я не въ силахъ самъ породить идею о человѣческомъ существѣ, стоящемъ надъ міромъ, но могу получить ее только черезъ посредство именно этого существа, которое поэтому и должно быть на самомъ дѣлѣ. Но Кампанелла допускаетъ и непосредственное постиженіе божества при помощи внутренняго прикосновенія, tactus intrinsecus, и превозноситъ его какъ истинное, живое и наиболѣе цѣнное познаніе. Безконечное существо или божество, «первичности» (primalitates) котораго—сила, мудрость и любовь, произвело идеи, ангеловъ, безсмертныя человѣческія души, пространство и преходящія вещи: къ его чистому бытію все болѣе и болѣе примѣшивается небытіе. Всѣ эти существа одушевлены; нѣтъ ничего лишеннаго ощущенія. Пространство также одушевлено, ибо оно боится пустоты и жаждетъ наполненія. Растенія печалятся, когда блекнутъ, и ощущаютъ радость послѣ освѣжающаго дождя. На симпатіи и антипатіи основываются всѣ свободныя движенія предметовъ природы. Планеты кружатся вокругъ солнца, а само солнце вокругъ земли. Mundus est Dei viva statua. Всѣ событія обусловлены взаимодѣйствіемъ всѣхъ частей міра. Наше познаніе очень ограничено.

Ученіе Кампанеллы о государствѣ (въ Civitas Solis) основывается на Платонѣ. Но призванные къ власти философы разсматриваются имъ какъ священники, и такимъ образомъ къ платоновской доктринѣ въ болѣе позднихъ его сочиненіяхъ присоединяется мысль объ универсальномъ господствѣ папы. Кампанелла требуетъ подчиненія государства церкви и преслѣдованія еретиковъ въ духѣ Филиппа II.

Vanini, Amphitheatrum aeternae providentiae, Lugd. 1615; de admirandis naturae

reginae deaeque mortalium arcanis libri quatuor, Par. 1616. О немъ см. A. Baudouin, Histoire critique de Jules César Vanini, dit Lucilio, Rev. philos, т. 8, 1879, стр. 49—71. 157—178, 259—290, 387—410.

Примыкая къ александризму Помпонація, развилъ натуралистическое ученіе неаполитанецъ Лючиліо Ванини (род. около 1585, сожженъ въ Тулузѣ 1619). Хотя онъ и заявилъ, что подчиняется церкви, однако это не спасло его отъ приговора, скорѣе ужаснаго, нежели трагическаго.

Въ Англіи борьбу противъ схоластики успѣшно велъ главнымъ образомъ Беконъ Веруламскій (1561—1626). Беконъ стоитъ на границѣ переходнаго періода. Однако онъ найдетъ болѣе подходящее мѣсто ниже (§ 9), частью потому, что онъ устраняетъ теософскій элементъ и ищетъ методовъ для чистаго изслѣдованія природы, частью потому, что съ нимъ въ существенной связи находится новый рядъ развитія, имѣющій свою высшую точку въ Локкѣ и отражающійся въ главныхъ чертахъ и въ современной философіи.

Въ философіи природы всѣхъ до сихъ поръ названныхъ мыслителей лежатъ болѣе или менѣе и теософскіе элементы. Но теософія преобладаетъ особенно у Валентина Вейгеля и Якова Беме.

Валентинъ Вейгель (род. 1533 въ Гайнѣ, возлѣ Дрездена, ум. послѣ 1594; ср. о немъ J. O. Opel, Lpz. 1864) примкнулъ къ Николаю Кузанскому и къ Парацельсу, а отчасти и къ Каспару Швенкфельду изъ Оссинга (1490—1561), стремившемуся къ одухотворенію лютеранства.

Главное сочиненіе Якова Беме, написанное имъ 1612, вышло 1634 въ извлеченіи подъ заглавіемъ: Aurora oder Morgenröthe im Aufgang, полнѣе—Амст. 1656. Всѣ другія сочиненія Беме написалъ 1619—1624. Прежде всего, еще при жизни Беме, вышло Weg zu Christo, Görlitz 1624. Отдѣльныя сочиненія Беме печатались большею частью въ Амстердамѣ и собраны Гихтелемъ, тамъ же 1682, въ недавнее время изданы К. В. Шиблеромъ, Lpz. 1831—47. J. Böhme, sein Leben und seine theosophische Werke in geordnetem Auszuge, съ введеніемъ и объясненіями J. Claassen'a, т. I, Stuttg. 1885. Нѣсколько сочиненій Беме переведено на французскій яз. Луи Клодомъ С. Мартеномъ (онъ жилъ 1743—1804; о немъ—F. v. Baader въ 12. т. своихъ сочиненій, изданномъ Остенсакеномъ, Lpz. 1860, далѣе—Matter, St. Martin, le philosophe inconnu, Par. 1862).

Объ Я. Беме говорятъ: F. v. Baader, Vorlesungen über Böhmes Theologumena und Philosopheme, Werke III, 357—436; Vorlesungen und Erläuterungen über J. Böhmes Lehre, изданы Гамбергеромъ, Werke, XIII. Hamberger, die Lehre des deutschen Philosophen J. Böhme, München 1844 (написано въ духѣ Баадера). M. Carriere, die philos. Weltanschauung etc. 607—725. Chr. F. Baur, zur Geschichte der protestantischen Mystik, въ Theol. Jahrb. 1848, стр. 453 сс., 1849, стр. 85 сс. H. A. Fechner, J. Böhme, sein Leben und seine Schriften, Görlitz 1857. A. v. Harless, J. Böhme und die Alchymisten, со статьей о жизни и заблужденіяхъ Гихтеля, Berl. 1870. Порусски есть «Форма исповѣданія, взятая изъ твореній Якова Бема. Переводъ съ нѣм., Москва». Книга вышла въ прошломъ столѣтіи и уже Сопиковымъ отмѣчена очень рѣдкой. С. Г(огоцкій), Философскій лексиконъ, изд. 2-е, I, 295—307.

Гёрлицкій сапожникъ Яковъ Беме, много боровшійся съ закоснѣлой ортодоксіей, родился 1575 въ Альтъ-Зейденбергѣ, съ 1594 жилъ въ Герлицѣ и умеръ 1624. На него повліяли Библія, догматическое богословіе его времени, Парацельсъ и Вейгель, а также астрологическія сочиненія. Среди догматическаго спора о первородномъ грѣхѣ, о злѣ и о свободной волѣ у него явилась мысль о темномъ отрицательномъ началѣ въ Богѣ, которое вѣчно проясняется къ свѣту. Такой видъ приняло у него экгартово ученіе о непроявившемся въ себѣ абсолютѣ. Въ этомъ философское значеніе Беме, и за него радостно ухватилось умозрѣніе Баадера, Шеллинга и Гегеля, воротившееся снова къ этой мысли. Впрочемъ, въ проведеніи своей теософіи Беме отчасти только назидателенъ въ религіозномъ смыслѣ (при этомъ онъ, по мнѣнію Гарлесса, «вычеркнулъ Христа для насъ и оставилъ Христа въ насъ»), отчасти, коль скоро онъ пускается въ философію, впадаетъ въ фантазированіе. Непонятые химическіе термины онъ толкуетъ психологически и теософски, минералы отожествляетъ съ человѣческими чувствами и лицами божества.

Богъ не лицо,—говоритъ Беме въ Mysterium magnum,—развѣ только во

Христѣ. Отецъ есть воля бездны, воля ничто, жаждущаго чего-нибудь, воля къ нѣчто, которая объемлется удовольствіемъ къ самооткровенію. И удовольствіе есть объятая сила воли, и есть ея сынъ, сердце и сѣдалище, первое вѣчное начало въ волѣ. Воля высказывается постиженіемъ изъ самой себя, какъ выдыханіе или откровеніе, какъ духъ божества. Бездна своимъ собственнымъ удовольствіемъ вводитъ себя въ воображеніе, въ которомъ ничто становится нѣчто.

Во всѣхъ вещахъ есть зло и добро. Безъ яда и злости не было бы ни цвѣта, ни добродѣтели, ни толстаго, ни тонкаго, ни какого бы то ни было ощущенія, но все было бы ничто. Безъ отбрасыванія нѣтъ движенія. Зло принадлежитъ къ образованію и подвижности, добро—къ любви и строгое или противовольное—къ радости. Зло причиняетъ добро, какъ волю, чтобы она снова пробивалась къ своему первоначальному состоянію, какъ къ Богу, и, какъ добрая воля, стала желать добра. Ибо вещь, которая только добра и не имѣетъ мученія, ни къ чему не стремится, потому что она не знаетъ ничего лучшаго въ себѣ или передъ собою, къ чему она могла бы чувствовать вожделѣніе. Добро становится ощутительнымъ, хотящимъ и дѣйствующимъ въ злѣ. Коль скоро тварь находится въ свѣтѣ Бога, то гнѣвное или противовольное составляетъ вѣчно возрастающую радость. Но какъ скоро угасаетъ свѣтъ Бога, то оно составляетъ вѣчно возрастающую мучительную пытку и адскій огонь. Два міра, какъ свѣтъ и тьма, другъ въ другѣ—одинъ. Всѣ вещи имѣютъ устои въ да и нѣтъ, какъ бы это ни назвать—божескимъ, дьявольскимъ, земнымъ, или какъ иначе. Одно, именно да, есть только сила и жизнь, оно есть истина или самъ Богъ. Но безъ нѣтъ оно было бы въ себѣ самомъ непознаваемо, въ немъ не было бы никакого достоинства или возвышенности. Нѣтъ есть отголосокъ да или истины. И такимъ образомъ истина сама есть нѣчто, въ чемъ есть противное.

§ 7. Ученіе о правѣ и государствѣ было развито самостоятельно, независимо отъ аристотелевскаго или церковнаго авторитета и соотвѣтственно измѣнившимся политическимъ отношеніямъ новаго времени.—Николо Макіавелли односторонне и слишкомъ высоко ставилъ политическую силу и ея достиженію и сохраненію подчинялъ всѣ другія цѣли жизни. Но онъ считалъ задачей политика возвышеніе національной силы и самостоятельности именно въ противовѣсъ церкви, забирающей все въ свои руки. Ѳома Морусъ имѣлъ въ виду особенно уменьшеніе соціальнаго неравенства и смягченіе строгостей въ законодательствѣ. Въ своей Утопіи онъ построилъ идеальное государство. Жанъ Боденъ на основаніи исторіи училъ о преимуществѣ монархической формы правленія и защищалъ религіозную терпимость, тогда какъ Альтузій верховныя права приписывалъ исключительно народу. Альберикъ Гентилисъ уже либерально училъ естественному праву, и Гуго Гроцій выдвигалъ рядомъ съ положительнымъ историческимъ правомъ вездѣ одинаковое и вѣчное право, лежащее въ природѣ человѣка, и обосновалъ теорію международнаго права.

О философахъ права и политикахъ переходной поры говоритъ особенно C. v. Kaltenborn, die Vorläufer des Hugo Grotius, Lpz. 1848. Ср. у R. v. Mohl, Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften, Erlangen 1855—58, далѣе у Wheaton, Geschichte des Völkerrechts, и другія сочиненія, имѣющія своимъ предметомъ исторію права, исторію философіи права и исторію политики.

Сочиненія Макіавелли опубликованы прежде всего въ Римѣ 1531—32 и затѣмъ до самаго послѣдняго времени печатались очень часто. Не разъ ихъ переводили на французскій, англійскій и нѣмецкій языки. Понѣмецки—переводъ Циглера, Karlsruhe 1832—41. Книга о государѣ, Il Principe, вышла сначала поитальянски въ Венеціи 1515, полатыни съ примѣчаніями Конринга, Helmstedt 1643. На нѣмецкій языкъ ее переводили нѣсколько разъ, въ послѣднія десятилѣтія—A. Eberhard съ объ-

ясненіями, Berl. 1868, а также W. Grützmacher въ historisch-politische Bibliothek (гдѣ находится и Антимакіавелли Фридриха II въ переводѣ Ферстера, вмѣстѣ съ двумя небольшими политическими статьями Фридриха), Berl. 1870. Литературу о Макіавелли сопоставляетъ Р. ф. Моль, ук. соч., т. III, Erlang. 1858, стр. 519—591, и съ большимъ талантомъ даетъ ясный обзоръ разнообразныхъ взглядовъ различныхъ авторовъ. Среди попытокъ опровергнуть Макіавелли особенно замѣчательно юношеское сочиненіе Фридриха Великаго: Anti-Macchiavelli. О немъ см. кромѣ Моля—Trendelenburg, Macchiavelli und Anti-Macchiavelli, чтенія въ память Фридриха Великаго 25. янв. 1855 въ академіи наукъ, Berl. 1855, и Т. Bernhardt, Macchiavellis Buch vom Fürsten und Friedrichs des Grossen Anti-Macchiavelli, Braunschw. 1864. Какъ историческая оцѣнка и опроверженіе Макіавелли—правда, такъ смотрѣлъ на свой трудъ самъ Фридрихъ,—сочиненіе Фридриха очень слабо. Однако, оно очень замѣчательно какъ этико-политическое размышленіе о томъ, какъ надлежитъ держаться государю при уже упроченной власти, и какъ ему разобраться въ тѣхъ правилахъ правленія, которымъ ему предстоитъ слѣдовать. Моль прилагаетъ исключительно первый маштабъ и потому судитъ односторонне. Но самъ Фридрихъ, не различая обѣихъ задачъ, не даетъ никакого основанія оставлять въ сторонѣ второй маштабъ.

Порусски: Государь и разсужденія на первыя три книги Т. Ливія, пер. Н. Курочкина, Спб. 1869. Монархъ, пер. Ѳ. Затлеръ, Спб. 1869. В. Поповъ, Макіавелли, Руск. Сл. 1869, № 4 и 5. А. С. Алексѣевъ, Міросозерцаніе Макіавелли и его ученіе о нравственности, Юрид. Вѣстн. 1879. Политическое ученіе Макіавелли, тамъ же. Обѣ эти статьи вошли въ книгу: Макіавелли, какъ политическій мыслитель. М. 1880. Антимахіавелль, или опытъ возраженія на Махіавелеву науку о образѣ Государственнаго правленія, сочиненіе Фридриха II, короля прусскаго, пер. съ французскаго Я. Хорошкевичь, Спб. 1779.

Въ области ученія о правѣ и государствѣ прежде всего выдвинулъ новѣйшій по существу принципъ Николо Макіавелли (род. во Флоренціи 1469, ум. 1527), авторъ Istorie Fiorentine 1215—1494, Флор. 1532. понѣм. переводъ Реймонта. Lpz. 1846 (ср. объ этомъ трудѣ, между прочимъ, Ranke, zur Kritik neuerer Geschichtschreiber, Berl. und Lpz. 1821). Для него служитъ идеаломъ—правда, прежде всего относительно Италіи—національная самостоятельность и могущество, а также, на сколько это соединимо съ ними, и гражданская свобода. Къ этому идеалу долженъ стремиться политикъ наиболѣе цѣлесообразными средствами. Односторонне увлекаясь такимъ идеаломъ, Макіавелли мѣряетъ цѣнность средствъ исключительно ихъ цѣлепригодностью. Онъ ни во что не ставитъ нравственную оцѣнку характера, который носятъ эти средства, разсматриваемыя сами по себѣ и въ отношеніи къ другимъ нравственнымъ благамъ. Ошибка Макіавелли не въ томъ убѣжденіи (на немъ, между прочимъ, только и можетъ основываться нравственное оправданіе войны), что средства, съ которымъ неизбѣжно связаны чувственныя и нравственныя страданія, надо желать по нравственнымъ основаніямъ, если цѣль, достижимая только этимъ однимъ средствомъ, перетягиваетъ всѣ эти бѣдствія тѣми чувственными и нравственными благами, которыя заключаются въ ней. Ошибка Макіавелли только въ односторонности оцѣнки: опредѣляемая исключительно одною цѣлью, она все остальное разсматриваетъ только въ отношеніи къ цѣли. Эта односторонность является, относительно говоря, необходимой крайностью, противоположной той, которой держались представители церковнаго начала. Они оцѣнивали всѣ человѣческія дѣла исключительно съ точки зрѣнія отношенія къ церковному ученію, отожествленному съ абсолютной истиной, и къ церковному обществу, поставленному на одну доску съ царствіемъ Божіимъ. Макіавелли нападаетъ на церковь, какъ на тормазъ единства и свободы его отечества. Христіанской религіи, которая отклоняетъ взоръ отъ политическихъ интересовъ и соблазняетъ къ бездѣйствію, онъ предпочитаетъ древне-римскую, которая благопріятствуетъ мужественности и политической дѣятельности.

Манера Макіавелли всякій разъ изъ-за одной цѣли, которую онъ преслѣдуетъ, ставить все остальное на второй планъ, напечатлѣла на разныхъ его сочиненіяхъ различный характеръ.—Въ Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio (объ основоположеніяхъ для сохраненія государства) выдвигается гражданская свобода, а въ «Il Principe»—независимость, величіе и могущество государства, при

этомъ здѣсь республиканская свобода, по крайней мѣрѣ временно, приносится въ жертву абсолютной власти государя. Однако такое несоотвѣтствіе Макіавелли смягчаетъ тѣмъ, что различаетъ испорченныя состоянія, которыя требуютъ деспотическихъ цѣлебныхъ средствъ, отъ настоящаго общественнаго смысла, обусловливающаго свободу. Сама по себѣ лучше всего республиканская форма правленія, блестяще оправдавшаяся на Спартѣ, Римѣ и Венеціи. Но для обстоятельствъ съ особенными признаками вырожденія, какъ это было во времена Макіавелли, у мѣста неограниченный правитель, не пренебрегающій даже тираническими средствами. «Кто съ содроганіемъ читаетъ книгу Макіавелли о государѣ, тотъ пусть не забываетъ, что Макіавелли долго смотрѣлъ, какъ горячо любимое имъ отечество истекаетъ кровью отъ наемническихъ шаекъ всѣхъ націй, и что онъ въ нарочитой книгѣ безуспѣшно совѣтовалъ ввести милицію изъ уроженцевъ Италіи». (K. Knies, das moderne Kriegswesen, чтеніе, Berl. 1867, стр. 19).

Thomas M o r u s, de optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia, Lovan. 1516 и др., (печаталось очень часто полатыни и поанглійски; лучшее изданіе—Arber'a, Lond. 1869, понѣмецки H. Kothe, Lpz. 1874). О немъ см. W. Jos. Walter, Sir Thomas Morus, his life and times, Philadelphia 1839, trad. de l'anglais par Aug. Savagner, 5. éd. Tours 1868. R. Baumstark, Thomas Morus, Freiburg i. Br. 1879.

Порусски: Картина всевозможно лучшаго правленія или Утопія Томаса Моруса, пер. съ франц. Спб. 1789. Другой переводъ, тоже съ франц.: Философа Рафаила Гитлода Странствованіе въ новомъ свѣтѣ и описаніе любопытства достойныхъ примѣчаній и благоразумныхъ установленій жизни миролюбиваго народа острова Утопіи, Спб. 1790. Щегловъ, Исторія соціальныхъ системъ, т. I, стр. 79—176.

Свободно подражая идеальному государству Платона, высказываетъ въ фантастической формѣ философскія мысли о происхожденіи и задачѣ государства Ѳома Морусъ (род. въ Лондонѣ 1480, обезглавленъ 1535). Онъ требуетъ также равенства имуществъ и проповѣдуетъ религіозную терпимость.

Въ это время философское ученіе о правѣ и государствѣ, какъ у католиковъ, такъ и у протестантовъ было въ сущности аристотелевскимъ. Только у католиковъ оно было видоизмѣнено схоластикой и каноническимъ правомъ, а у протестантовъ—библейскими положеніями. Л ю т е р ъ имѣетъ въ виду только уголовное право, говоря (въ посланіи къ герцогу Іоанну Саксонскому): «если, бы всѣ были истинными христіанами, то не нужно было бы ни князя, ни царя ни господина, ни меча, ни права, и не было бы пользы отъ того. Ибо къ чему это должно было бы служить? Справедливый дѣлаетъ все самъ по себѣ и болѣе, чѣмъ требуютъ всѣ права. Но несправедливые ничего не дѣлаютъ праваго, поэтому они и нуждаются въ правѣ, которое бы ихъ учило, принуждало и понукало поступать хорошо». Основныя черты естественнаго права М е л а н х т о н ъ (во второй книгѣ своего сочиненія: Philosophiae moralis libri duo, 1538), I. О л ь д е н д о р п ъ (εἰσαγωγή, sive elementaris introductio juris naturalis, gentium et civilis, Colon. Agr. 1539), Н. Г е м м и н г ъ (de lege naturae methodus apodictica 1562), Б е н е д и к т ъ В и н к л е р ъ (Principiorum juris libri quinque, Lips. 1615) и др. она ходятъ въ десяти заповѣдяхъ, а Геммингъ—особенно во второй скрижали, тогда-какъ первая—въ этическомъ родѣ и касается vita spiritualis. (Сочиненія Ольендорпа, Гемминга и Винклера по естественному праву напечатаны въ извлечніи въ указанномъ сочиненіи Кальтенборна). Какъ въ этикѣ, такъ и въ ученіи о правѣ и государствѣ протестанты особенно подчеркиваютъ божественный порядокъ, а католики и особенно іезуиты (какъ Ферд. Васкецъ, Люд. Молина, Маріана, Беллярминъ, также Суарецъ и др.). — соучастіе человѣческой свободы. Подобно языку, государство по схоластическо-іезуитскому ученію—человѣческаго происхожденія. По Беллярмину народъ имѣетъ право отнимать у государя власть, такъ какъ только народъ ему ввѣрилъ ее, и испанскій историкъ Маріана, тоже іезуитъ, училъ въ своей книгѣ de rege et regis institutione, Toledo 1599, что народъ въ правѣ требовать у государя отчета, и если правитель становится тираномъ, то позволительно даже его устранить или умертвить. А Лютеръ называетъ власти знакомъ

божіей благодати. Ибо безъ правительства народы перерѣзали и передушили бы другъ друга. При отправленіи своихъ обязанностей и въ гражданскомъ управленіи начальство не можетъ быть безъ грѣха. Однако Лютеръ не одобряетъ самосуда пострадавшихъ и не знаетъ конституціонныхъ гарантій. Онъ просто хочетъ, чтобы за правительство просили Бога. Старопротестантское ученіе благопріятствуетъ политическому абсолютизму, хотя и склонному къ справедливости и кротости вслѣдствіе сознанія отвѣтственности передъ Богомъ. Однако это ученіе не идетъ противъ соціальной и религіозной свободы индивидуума.

Joh. Bodin, Six livres de la république, Par. 1577 (передѣлано самимъ авторомъ полатыни 1584), но самое извѣстное сочиненіе — Colloquium heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis, вполнѣ опубликованное только въ новѣйшее время по рукописи гиссенской библіотеки Л. Ноакомъ, Schwerin 1857. Ранѣе было извѣстно только нѣмецкое извлеченіе изъ этого сочиненія, сдѣланное Гурауеромъ, Berl. 1841.— О Боденѣ см. H. Baudrillart, Jean Bodin et son temps, tableau des théories politiques et des idées économiques du seizième siècle, Par. 1853; N. Planchenault, Etudes sur Jean Bodin, magistrat et publiciste, Angers 1858.

Заслуга признанія за разными исповѣданіями одинаковаго права въ государствѣ и основанія естественнаго права и политики на изученіи народовъ и исторіи принадлежитъ преимущественно Жану Бодену (род. въ Анжерѣ 1530, ум. 1596 или 1597) за его книги о государствѣ. Послѣ разбора государственныхъ учрежденій, выступившихъ въ исторіи, онъ приходитъ къ тому результату, что наслѣдственная монархія, ограниченная законами,—самое лучшее учрежденіе, въ которомъ самодержецъ долженъ повиноваться законамъ Бога или природы и отвѣтственъ только Богу. Его Colloquium heptaplomeres—безпристрастный разговоръ, ведущійся семью лицами, принадлежащими къ разнымъ религіознымъ партіямъ, объ отдѣльныхъ религіяхъ и исповѣданіяхъ. Признавая въ каждой изъ нихъ относительную истину, разговоръ обосновываетъ требованіе терпимости. Одинъ только разумъ и естественный законъ достаточны для достиженія спасенія и счастья,— для этого нѣтъ надобности въ безчисленныхъ законахъ языческихъ и откровенной религій. Colloquium считался долгое время крайне опаснымъ и могъ распространяться тайкомъ только въ спискахъ. Мораль Бодена покоится на деистическомъ основаніи.

Johannis Althusii Politica methodice digesta et exemplis sacris et profanis demonstrata, Herborn 1603, съ очень большими перемѣнами и добавленіями Gröning. 1610. Dicaeologiae libri tres, totum et universum jus, quo utimur methodice complectentes, Herborn 1617. Изъ неизвѣстности Альтузія извлекъ O. Gierke, J. Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien, въ Untersuchungen zur deutschen Staats - und Rechtsgeschichte, Bresl. 1880.

Въ противоположность Бодену рѣшительно на сторонѣ «монархомаховъ» стоитъ Іоаннъ Альтузій (Althus, Althusen, род. 1557 въ Диденсгаузенѣ, въ графствѣ Витгенштейнъ-Берлебургъ, съ 1586 преподаватель права въ Герборнѣ, съ 1604—синдикъ въ Эмденѣ, ум. 1638). Государство для него universalis publica consociatio, qua civitates et provinciae plures ad jus regni—habendum, constituendum, exercendum et defendendum se obligant—общенародный союзъ, которымъ нѣсколько общинъ и областей обязываются имѣть, утверждать, отправлять и защищать право власти. Народъ имѣетъ всѣ верховныя права, и носители правительственной власти, хотя и получили силу надъ отдѣльными лицами, остаются постоянно подчиненными верховной совокупности. Правитель или summus magistratus избирается эфорами или совершенно свободно, или съ извѣстнымъ ограниченіемъ со стороны учрежденій. Его отношеніе къ народу есть договоръ, скрѣпленный обоюдной клятвой. Ему дано только порученіе, которое можно и отмѣнить. Если народъ нарушаетъ договоръ, то правитель свободенъ отъ своихъ обязанностей, а если нарушаетъ его регентъ, то народъ можетъ выбрать себѣ новаго правителя. Эфоры, какъ члены самыхъ различныхъ правительственныхъ учрежденій, должны охранять права народа относительно правителя. Въ нѣкоторыхъ основныхъ мысляхъ Contrat social Руссо поразительно напоминаетъ Политику Альтузія.

Альберикъ Гентилисъ (род. 1551 въ маркѣ Анконѣ, ум. профессоромъ въ Оксфордѣ 1611) сдѣлался предтечей Гуго Гроція особенно своими сочиненіями: de legationibus libri tres, Lond. 1585; de jure belli libri tres, Lugd. Bat. 1588; de justitia bellica 1590. Здѣсь онъ выводитъ право изъ природы, особенно—человѣческой, вмѣстѣ съ Морусомъ и Боденомъ защищаетъ терпимость и, между прочимъ, требуетъ свободы сношеній на морѣ.

Главное сочиненіе Гуго Гроція: de jure belli et pacis, вышло въ Парижѣ 1625. Его обширныя занятія Библіей содержатся особенно въ Annotationes in Novum Testamentum, Амст. 1641—45, и Annotationes in Vetus Testamentum, Пар. 1644. Канцлеръ Самуилъ Кокцейи издалъ 1751 въ 5 тт. in quarto свой собственный комментарій и комментарій своего отца къ сочиненію Гроція de jure belli ac pacis. Главное сочиненіе Гроція переведено понѣмецки съ объясненіями въ Философской библіотекѣ Кирхмана т. 16, Berl. 1869.

Порусски есть: Истинное христіанское благочестіе, доказанное противъ безбожниковъ и магометанъ, соч. славнаго Гугона Гроція. Пер. съ лат. свящ. Петръ Алексѣевъ, М. 1768, 2-е изд. 1800. Гугона Гроція, Разсужденіе противъ атеистовъ и неутралистовъ, М. 1765, 2. изд. 1781. Пер. съ лат. Амвросій Зертисъ-Каменскій.

Гуго Гроцій (Huig de Groot, род. въ Дельфтѣ 1583, ум. 1645 въ Ростокѣ) оказалъ прочную услугу естественному праву и научно обосновалъ международное право, частью сочиненіемъ: Mare liberum seu de jure, quod Batavis competit ad Indica commercia, Lugd. Batav. 1609, частію главнымъ своимъ сочиненіемъ о правѣ: de jure belli et pacis, Par. 1625. Въ первомъ сочиненіи онъ философски развиваетъ основныя черты морского права, чтобы пріурочить голландцамъ свободу торговли въ Остъ-Индіи. На дѣлѣ Гроцію не удалось провести полнаго раздѣленія между моралью и правомъ. Это видно уже изъ самаго опредѣленія естественнаго права. Естественное право есть заповѣдь разума и показываетъ, что дѣйствію вслѣдствіе его согласія или несогласія съ разумною природою присуща нравственная необходимость или скверность. Какъ въ личномъ правѣ, такъ и въ международномъ есть jus naturale и jus voluntarium или civile. Произвольное право основывается на положительныхъ опредѣленіяхъ, а естественное—вытекаетъ съ необходимостью изъ человѣческой природы. Предписанія въ ветхомъ и новомъ завѣтѣ это—jus divinum; отъ него отличается естественное право, какъ jus humanum. Человѣкъ одаренъ разумомъ и языкомъ, а потому предназначенъ къ жизни въ обществѣ. Все, что требуется для существованія общества, есть естественное право. Даже и то, что содѣйствуетъ удобствамъ соціальной жизни, и это въ качествѣ jus naturale laxius относится къ естественному праву въ широкомъ смыслѣ. Изъ этого начала общественности вытекаетъ разумное рѣшеніе, съ результатомъ котораго у цивилизованныхъ народовъ обыкновенно совпадаетъ обычай. Въ этомъ смыслѣ онъ бываетъ эмпирическимъ критеріемъ естественнаго права. Государственная община зиждется на свободномъ согласіи участниковъ, т. е. на договорѣ. Уголовное право находится въ распоряженіи государства только въ той степени, въ какой этого требуетъ принципъ custodia societatis, т. е. не какъ воздаяніе (quia peccatum est), но для предупрежденія нарушеній закона при помощи устрашенія и исправленія (ne peccetur).

Гроцій требуетъ терпимости ко всѣмъ положительнымъ религіямъ и нетерпимости къ тѣмъ, кто отрицаетъ положенія о Богѣ и безсмертіи, признанныя и простымъ деизмомъ. Однако онъ защищаетъ также и христіанскія догматы, общіе разнымъ исповѣданіямъ, въ своемъ сочиненіи de veritate religionis christianae, 1619.

ВТОРОЙ ОТДѢЛЪ.

Новѣйшая философія или время опредѣлившейся противоположности между эмпиризмомъ, догматизмомъ и скептицизмомъ.

§ 8. Второй отдѣлъ философіи новаго времени характеризуется выработавшеюся противоположностью между эмпиризмомъ и догматизмомъ. На ряду съ этими направленіями и скептицизмъ достигаетъ болѣе самостоятельнаго развитія, нежели въ переходную эпоху.

Эмпиризмъ ограничиваетъ методъ философскаго изслѣдованія опытомъ и комбинацiей опытныхъ данныхъ, а область философскаго познанія— объектами, познаваемыми при посредствѣ этого метода, не основывая частныхъ философскихъ доктринъ на философскомъ познаніи абсолютнаго начала.

Догматизмъ полагаетъ, что при посредствѣ мышленія онъ въ силахъ перешагнуть черезъ область всего опыта и его видоизмѣненій и добраться до познанія абсолютнаго начала. Это направленіе основываетъ всякое другое философское познаніе на познаніи абсолютнаго.

Скептицизмъ—принципіальное сомнѣніе во всякой достовѣрности, по крайней мѣрѣ сомнѣніе въ значеніи всѣхъ положеній, переходящихъ кругъ опыта. Но скептицизмъ не отграничиваетъ методически при помощи критики силы человѣческаго познанія области, недоступной нашему разумному познанію. Это произошло впослѣдствіи въ критицизмѣ Канта.

Но съ одинаковымъ правомъ можно этотъ періодъ охарактеризовать противоположностью эмпиризма и раціонализма. Эмпиризмъ выводитъ всякое познаніе по его началу изъ опыта, а раціонализмъ видитъ въ разумѣ источникъ всякаго познанія. Онъ почти совсѣмъ совпадаетъ съ догматизмомъ. Въ обоихъ этихъ направленіяхъ сказывается познавательно-теоретическій характеръ новѣйшей философіи.

О философіи этого періода, кромѣ соотвѣтственныхъ отдѣловъ въ приведенныхъ выше (стр. 1—2) обширныхъ трудахъ по исторіи философіи, а также въ исторіи 18. столѣтія Шлоссера (порусски Спб., 2. изд., 1868—1871) и въ другихъ общеисторическихъ сочиненіяхъ, ср. особенно еще L. Feuerbach, Geschichte der neueren Philosophie von Bacon bis Spinoza, Ansbach 1833, вмѣстѣ съ его специальными сочиненіями о Лейбницѣ и Бейлѣ. Damiron, Essai sur l'histoire de la philosophie au XVII-e siècle, Par. 1846; au XVIII-e siècle, тамъ же 1858—64. J. Tulloch, Rational Theology and christian philosophy in England in the 17th century, 2 тт., Lond. 1872. Nourisson, Philosophes de la nature. Bacon, Bayle, Toland, Buffon, Par. 1887.

Объ англійской философіи въ частности говоритъ Ch. de Rémusat, Histoire de la Philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke, т. 1 и 2, Par. 1875.

Опредѣленія понятій, поставленныя на первомъ мѣстѣ, принадлежатъ Канту. Характеристика, которую онъ далъ предшествовавшимъ ему направленіямъ, оказывается исторически вѣрной даже и въ томъ случаѣ, когда на философскую точку зрѣнія Канта смотрѣть только какъ на относительно правильную (принимая въ разсчетъ непосредственно предшествовавшія направленія), а не какъ на безусловную философскую истину и безусловный маштабъ для оцѣнки философскихъ направленій.—Критицизмъ Канта ограничиваетъ не средства познанія философіи чистой эмпиріей, а предметы ея познанія—кругомъ опыта.

Въ болѣе широкомъ смыслѣ, правда, и эмпиризмъ поступаетъ «догматически». Онъ основанъ на увѣренности, что объекты не просто недоступны нашему познанію, а скорѣе познаваемы въ такой степени, на сколько хватаетъ опытъ и основанныя на немъ заключенія и комбинаціи. Однако это еще не значитъ, что эмпиризмъ подходитъ подъ понятіе догматизма въ томъ выше намѣченномъ смыслѣ, въ которомъ оно употребительно со временъ Канта.

Также мало попадаетъ въ цѣль противъ вышеприведеннаго обозначенія возраженіе, что понятіе эмпиризма слишкомъ узко, такъ какъ оно будто бы подходитъ только къ тому направленію, которое господствуетъ отъ Бекона до Локка. Вѣдь, и сенсуализмъ Кондильяка, и матеріализмъ Гольбаха ограничиваютъ философское познаніе по формѣ и содержанію эмпиріей. А «реализмъ» и «идеализмъ»—такія выраженія, которыхъ нельзя употреблять для обозначенія различій въ этомъ періодѣ въ сколько-нибудь ясномъ и рѣзко опредѣлимомъ смыслѣ. Вотъ почему Кирхманъ (Philos. Bibliothek, т. 32, стр. VI) справедливо говоритъ: «принципы Декарта и Бекона не находятся въ противоположности идеализма и реализма».

Къ эмпирическому направленію принадлежатъ: Беконъ, Гоббесъ, котораго нельзя считать только ученикомъ Бекона, и нѣсколько ихъ современниковъ, Локкъ и болѣе или менѣе примыкающіе къ нему—будь то сочувственно, или полемически—англійскіе и шотландскіе философы, французскій сенсуализмъ и матеріализмъ 18. столѣтія, а отчасти и нѣмецкое просвѣщеніе. Корифеями догматическаго, а также раціоналистическаго направленія являются: Картезій, Спиноза и Лейбницъ. Скептицизмъ достигаетъ апогея въ Юмѣ.

Историческая черта, съ такой силой въ эпоху гуманизма сказавшаяся въ возвращеніи къ древнимъ, отступаетъ теперь на задній планъ, и естествознаніе получаетъ все болѣе и болѣе значенія и для философіи, именно въ методологическомъ отношеніи. Какъ съ эмпирической, такъ и съ раціоналистической стороны ведется борьба противъ схоластическихъ формъ мышленія, особенно противъ силлогизма, которымъ были не въ силахъ добиться новаго знанія. На мѣсто схоластическаго метода эмпиризмъ подчеркиваетъ индукцію, раціонализмъ—математическую дедукцію.

Философы разныхъ направленій существенно вліяли другъ на друга, а потому нельзя излагать каждое изъ главныхъ направленій безъ перерыва. Болѣе подходящимъ является хронологическій порядокъ, на сколько онъ соотвѣтствуетъ генетическому отношенію.

§ 9. Францискъ Беконъ Веруламскій (1561—1626) отрѣшилъ философію природы отъ теософскаго характера, который эта философія носила въ переходную пору, ограничилъ ея методъ опытомъ и индукціей и возвысилъ основныя черты этого метода до философскаго познанія, освобожденнаго отъ прикованности къ какому-нибудь отдѣльному кругу изслѣдованія естественныхъ наукъ. Этимъ Беконъ сталъ основателемъ если не эмпирико-методическаго изслѣдованія природы, то эмпирическаго ряда въ развитіи новѣйшей философіи. Высшая цѣль Бекона—расширеніе могущества человѣка посредствомъ знанія. Какъ книгопечатаніе, порохъ и компасъ преобразовали культурную жизнь и даютъ преимущество новому времени передъ любымъ изъ прежнихъ вѣковъ, такъ надо сознательно слѣдовать дальше по проложенному пути при помощи все новыхъ и новыхъ плодотворныхъ изобрѣтеній, должно содѣйствовать тому, что служитъ этой цѣли, и избѣгать того, что отъ нея отклоняетъ. Религіозныя препирательства вредны. Религію надо оставить въ неприкосновенности, но не смѣшивать, какъ это дѣлали схоластики, съ наукой. Вмѣшательство науки въ религію ведетъ къ

невѣрію, вмѣшательство религіи въ науку—къ фантазированію. Духъ необходимо освободить отъ суевѣрія и всякаго рода предразсудковъ, чтобы онъ, подобно чистому зеркалу, постигалъ вещи такъ, какъ онѣ есть. Познаніе должно начинаться съ опыта, исходить изъ наблюденій и экспериментовъ и затѣмъ постепенно и методически идти посредствомъ индукціи къ положеніямъ сначала меньшей, а потомъ высшей общности, чтобы, наконецъ, отъ нихъ снова низойти къ единичному и добиться изобрѣтеній, возвышающихъ могущество человѣка надъ природой. Историческое значеніе Бекона заключается въ обозначеніи существенныхъ цѣлей и средствъ новаго времени, въ энергичномъ, хотя и одностороннемъ, превознесеніи цѣны истиннаго, самостоятельно добытаго познанія природы, въ устраненіи схоластическаго обыкновенія исходить изъ понятій и положеній, будто бы лежащихъ непосредственно въ разумѣ, и основывать на нихъ спорную науку, лишенную эмпиріи, а также въ указаніи основныхъ чертъ эмпирически обоснованнаго индуктивнаго изслѣдованія. Ближайшее выполненіе методическихъ основоначалъ вышло далеко не безупречно, и предпринятыя Бекономъ попытки на собственномъ изслѣдованіи природы приложить на практикѣ методъ, приведенный имъ къ самому общему философскому выраженію, большей частью несовершенны и не выдерживаютъ сравненія съ трудами естествоиспытателей не только того времени, но и древнѣйшей эпохи. Въ лицѣ Бекона одностороннее превознесеніе матеріальныхъ средствъ культуры, простое подчиненіе исконнымъ догматамъ, остающимся для него чѣмъ-то внѣшнимъ, и честолюбивое стремленіе къ власти, мало заботящееся о цѣнности средствъ, отмстило за себя недостаткомъ въ нравственной силѣ и достоинствѣ.

Сочиненіе **Бекона** de dignitate et augmentis scientiarum появилось сначала поанглійски подъ заглавіемъ: the two books of Francis Bacon on the proficience and adivancement of learning divine and human, Lond. 1605, полатыни болѣе подробно, тамъ же 1623, и др. Въ 1612 вышло Cogitata et visa, переработанное позже въ Novum Organum scientiarum, Lond. 1620; понѣмецки перев. Кирхманомъ въ Фил. библ., Berl. 1870. Essays moral, economical and political 1597, полатыни—Sermones fideles, издавались часто, напр., W. A. Wright, Lond. 1862, F. Storr and C. H. Gibson, Lond. 1885. Мелкія сочиненія понѣмецки переведены съ объясненіями Фюрстенбергомъ 1884. Полное собраніе сочиненій Бекона сдѣлано его секретаремъ В. Равлеемъ, съ приложеніемъ біографіи, Amst. 1663, полнѣе Маллетомъ, Lond. 1740 и 1765. Полатыни собраніе сочиненій Бекона издавалось много разъ, напр. Amst. 1730; пофранцузски Oeuvres de Bacon par F. Riaux, Paris 1852. Новѣйшее изданіе сочиненій сдѣлали R. L. Ellis, J. Spedding и D. D. Heath, Lond. 1857–59. Въ качествѣ дополненія сюда принадлежитъ (т. VIII—XII): Letters and Life of Fr. Bacon, including all his occasional works, newly collected, revised and set out in chronolog. order, with a commentary biograph. and historic. by James Spedding, I—IV, Lond. 1862—72. Извлеченіе отсюда: J. Spedding, Account of the life and times of Fr. Bacon, 2 тт. Lond. 1879.

Изъ многочисленныхъ сочиненій о Беконѣ слѣдуетъ подчеркнуть: Jos. de Maistre, Examen de la philosophie de Bacon, Par. 1836. Macaulay, въ Edinb. Review 1837, на нѣмецк. яз. перевелъ Bülau, Lpz. 1850. Ch. de Rémusat, Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours, Par. 1854. **Kuno Fischer**, Fr. Bacon von Verulam, die Realphilosophie und ihr Zeitalter, Lpz. 1856, 2-е изд. 1875; ср. J. B. Meyer, Bacons Utilismus nach Kuno Fischer, Whewell und Ch. de Rémusat, въ Ztschrft. f. Philos. und philos. Kr., N. F., т. 36, 1860, стр. 242–247. H. Dixon, the personal history of Lord Bacon, from unpublished letters and documents, Lond. 1861; это попытка защитить характеръ Бекона. Возраженіе на это сочиненіе: Lord Bacons life and writings, an answer to Mr. H. Dixons pers. hist. of Lord Bacon, Lond. 1861. A. Lasson, Montaigne und Bacon, въ Archiv f. neuere Sprachen und Litter., т. 31, стр. 259–276; über Bacons wissenschaftliche Principien, гимназическая прогр., Berl. 1860. J. v. Liebig, über Fr. Bacon v. Verulam und die Methode der Naturforschung, München 1863. Лассонъ и Либихъ

(отчасти по примѣру Brewster'a, Whewell'я и др.) противъ того взгляда, будто Беконъ основалъ, прилагалъ или хотя бы только вѣрно намѣтилъ методъ современнаго изслѣдованія природы. Что они оба находятъ дурного въ Беконѣ, въ томъ они почти всегда правы, но все цѣнное въ немъ, а именно—его борьба со схоластикой, выдвиганіе значенія естественныхъ наукъ для всей культурной жизни и обозначеніе основныхъ чертъ индуктивнаго изслѣдованія,—все это съ неменьшимъ правомъ подчеркивали другіе авторы. C. Sigwart, ein Philosoph und ein Naturforscher über Bacon, въ Preuss. Jahrb., т. 12, 1863, стр. 93—129, ср. его отвѣтъ, тамъ же, т. 13., 1864, стр. 79—89, на возраженіе Либиха въ Augsb. Allg. Zeitung. Д. Г. Льюисъ говоритъ въ своемъ сочиненіи объ Аристотелѣ (Lond. 1864): «какъ ни величественно Беконъ слѣдуетъ за различными теченіями заблужденія до ихъ источниковъ, все же и его увлекаютъ тѣ же самыя теченія, лишь только онъ покидаетъ положеніе критика и берется самъ за изслѣдованіе порядка природы». J. H. v. Kirchmann, Bacons Leben und Schriften, въ Philos. Biblioth., т. 32, Berl. 1870, стр. 1—26. Max Müller, Bacon in Deutschland, въ его Essays, на нѣм. яз. пер. F. Liebrecht, Lpz. 1872, стр. 186—201. A. E. Finch, on the inductive philosophy, including a parallel between L. Bacon and A. Comte as philosophers, Lond. 1872. M. Walsh, Lord Bacon, Lpz. 1875. W. H. Laing, Lord Bacons philosophy, a criticism, Lond. 1878. Th. Fowler, Bacon (English philosophers), Lond. 1881. E. A. Abbott, Fr. Bacon, an account of his life and works, Lond. 1885. E. Reichel, Wer schrieb das Novum Organon von F. Bacon, Stuttgart 1886 B. G, Lvejoy, Bacon, Lord Verulam, a critical review of his life and character, 1889.

Порусски: Собраніе сочиненій Бакона, со статьей Ріо о жизни Бакона и о значеніи баконовской философіи, 2 тт., пер. П. Бибикова, Спб. 1874. Куно-Фишеръ, Фр. Беконъ Веруламскій. Реальная философія и ея вѣкъ, пер. Н. Н. Страхова, Спб. 1867, 2-е изд. 1870. Либихъ, Беконъ Веруламскій и методъ естествознанія, пер. А. Филипченко, Спб. 1866. Н. Сбоевъ. Политическая дѣятельность Бекона, Рус. Вѣстн. 1886, 8, стр. 587—633. П. Л. Карасевичъ, Баконъ Веруламскій, какъ моралистъ и политикъ, Рус. Вѣст. 1874, 7, стр. 5—54; 8, стр. 461—504. С. Гогоцкій, Баконъ, Журн. Мин. Нар. Пр., ч. 96, а также Философскій лексиконъ, I, 239—259 (по 2. изд.).

Францискъ Беконъ, второй и младшій сынъ хранителя великой печати Англіи Николая Бекона, родился 22. января 1561. Окончивъ образованіе въ Кембриджѣ, онъ сопровождалъ англійскаго посла въ Парижъ. Послѣ этого онъ посвятилъ себя юридической практикѣ, былъ экстраординарнымъ короннымъ адвокатомъ, 1595 вступилъ въ парламентъ, 1604 сталъ ординарнымъ коронным адвокатомъ, 1617 хранителемъ великой печати, 1618 лордомъ-канцлеромъ и барономъ Веруламскимъ, наконецъ, 1621 виконтомъ Албанскимъ. Но обвиненный парламентомъ во взяточничествѣ, онъ въ томъ же году лишился всѣхъ должностей и жилъ въ полномъ уединеніи. Беконъ умеръ въ замкѣ графа Арènделя Гайгетѣ возлѣ Лондона, 9. апр. 1626, отъ простуды, которую онъ получилъ, набивая курицу снѣгомъ, чтобы наблюдать, какъ холодъ дѣйствуетъ на замедленіе разложенія.

Беконъ былъ исполненъ истинной любви къ наукѣ. Но еще сильнѣе было въ немъ политическое честолюбіе и страсть къ роскоши. Это не былъ великій и чистый характеръ. Однако обвиненія противъ него часто преувеличены. Его упрекаютъ въ томъ, что онъ обвинилъ своего прежняго покровителя графа Эссекса, вступившаго въ измѣнническія сношенія съ королемъ шотландскимъ Яковомъ противъ Елизаветы. Но къ этому Беконъ былъ обязанъ по своей должности короннаго адвоката. Нельзя, конечно, оправдать его въ томъ, что онъ въ качествѣ верховнаго судьи принималъ подарки отъ заинтересованныхъ сторонъ и въ качествѣ лорда-канцлера—отъ искателей патентовъ и привилегій. Самъ Беконъ, въ своемъ отвѣтѣ на представленные верхней палатой въ апрѣлѣ 1621 обвинительные акты, призналъ себя виновнымъ по всѣмъ 28 пунктамъ, но только съ тѣмъ ограниченіемъ, что подарки онъ постоянно принималъ по рѣшеніи дѣла, и что ожиданіе ихъ никогда не соблазняло его къ пристрастному рѣшенію. Первая оговорка Бекона, кажется, вѣрна, во второй — позволительно усумниться. Въ тѣ времена принятіе подарковъ практиковалось очень часто. Этимъ, конечно, вина отдѣльнаго лица не уничтожается, но все же является нѣсколько смягченной. Ибо справедливое нравственное сужденіе получается только тогда, когда принимается въ разсчетъ не только абсолютная норма, но и общій уровень нравственнаго поведенія современниковъ.

Цѣль философіи Бекона чисто практическая. Не для школы, не для какихъ-

нибудь взглядовъ хочетъ онъ работать, но ищетъ новыхъ основъ для пользы и величія человѣчества. Человѣкъ долженъ знать возможно больше, чтобы пріобрѣсти господство надъ внѣшнимъ міромъ. Такимъ образомъ наука и могущество совпадаютъ. «Мы столько можемъ, сколько знаемъ».

Его планъ новообразованія наукъ обнимаетъ прежде всего общее разграниченіе области наукъ, globus intellectualis: въ каждой наукѣ надо показать, чего въ ней еще остается желать; затѣмъ ученіе о методахъ и, наконецъ, изложеніе самихъ наукъ и ихъ примѣненіе къ изобрѣтеніямъ. Сообразно съ этимъ цѣлый трудъ, озаглавленный Instauratio magna, начинается сочиненіемъ de dignitate et augmentis scientiarum; сюда присоединяется въ качествѣ второй главной части Novum Organon. Но по естественной исторіи, этой verae inductionis supellex sive sylva, и для объясненія природы у Бекона есть только отдѣльныя статьи. То же надо сказать и о перечисленіи уже сдѣланныхъ открытій и руководствѣ къ новымъ. Къ естественной исторіи относится опубликованное только послѣ смерти Бекона его секретаремъ В. Равлеемъ Sylva sylvarum sive historia naturalis (сводъ нѣсколькихъ собраній матеріаловъ). Къ объясненію природы относится его теорія тепла, которое, по мнѣнію Бекона, есть родъ движенія. Это движеніе можетъ передаваться во всѣ стороны, стремиться вверхъ, распространяться по болѣе мелкимъ частямъ тѣла, подвергаться задержкѣ и противодѣйствію и совершается съ извѣстной скоростью.

Дѣленіе наукъ основано у Бекона на психологическомъ началѣ. Сколько душевныхъ силъ въ состояніи представлять дѣйствительный міръ, на столько главныхъ частей распадается вселенная во всей совокупности. На памяти основывается исторія, на воображеніи—поэзія, на разсудкѣ—философія или собственно наука. Исторія дѣлится на historia civilis и historia naturalis. Къ historia civilis Беконъ въ качествѣ desiderata относитъ исторію литературы и философіи. Поэзія дѣлится на этическую, драматическую и аллегорико-дидактическую. «Предметъ философіи троякаго рода: Богъ, природа и человѣкъ. Но природа поражаетъ нашъ разсудокъ прямымъ лучемъ, а Богъ—лучемъ только преломленнымъ вслѣдствіе неравномѣрной среды, самъ же человѣкъ показывается и является самому себѣ лучемъ отраженнымъ». На сколько познаніе Бога вытекаетъ изъ откровенія, оно—не знаніе, а вѣра. Правда, бытіе Бога можно познать и изъ природы, и такимъ образомъ естественнаго или философскаго богословія достаточно для опроверженія атеизма, ибо объясненіе физическими причинами недостаточно и требуетъ обращенія къ божественному провидѣнію. «Легкіе глотки въ философіи ведутъ, можетъ быть, къ атеизму, но болѣе полныя зачерпыванія—къ религіи» (de augm. sc. I, 5). Конечно, истинъ, свойственныхъ христіанству, нельзя найти разумомъ, и вѣра и знаніе рѣзко раздѣляются другъ отъ друга. Побѣда вѣры тѣмъ блистательнѣе, мы оказываемъ Богу тѣмъ болѣе почтенія, чѣмъ несообразнѣе божественная тайна, которую мы принимаемъ за истину. Такимъ образомъ Беконъ одобряетъ ученіе о двоякой истинѣ.

Подобно Богу, и духъ, вдохнутый Богомъ человѣку (spiraculum), научно не познаваемъ. Только физическая душа, которая есть не что иное, какъ тонкое и теплое тѣло, бываетъ предметомъ научнаго познанія.

Понятія и положенія, которыя одинаково лежатъ въ основѣ всѣхъ частей философіи, развиваетъ philosophia prima или scientia universalis. Таковы понятія: бытіе и небытіе, сходство и различіе, аксіома равенства двухъ величинъ, равныхъ третьей. Философія природы имѣетъ задачей отчасти познаніе, отчасти приложеніе законовъ природы, и потому она отчасти спекулятивна, отчасти оперативна. По скольку она разсматриваетъ дѣйствующія причины, спекулятивная философія природы является физикой, по скольку цѣли,—метафизикой. На мѣсто causae efficientes въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ не должны вступать causae finales, но въ концѣ-то концовъ природу надо объяснять телеологически, такъ какъ міръ не могъ образоваться простымъ столкновеніемъ атомовъ безъ промыслительнаго раз-

судка. Оперативная философія природы, какъ приложеніе физики, есть механика, какъ приложеніе метафизики—естественная магія. Математика есть вспомогательная наука физики. Астрономія должна не только построить математически явленія и законы, но и объяснить ихъ физически. Но для исполненія этого требованія Беконъ отрѣзалъ ей пути тѣмъ, что отвергъ коперникову систему, которую онъ считалъ странною выдумкою, а также тѣмъ, что не особенно высоко ставилъ математику.

Философское ученіе о человѣкѣ разсматриваетъ его частью въ отдѣльности, частью какъ члена общества. Поэтому это ученіе есть частью антропологія (philosophia humana), частью политика (philosophia civilis). Антропологія имѣетъ предметомъ или человѣческое тѣло, или человѣческую душу.

Ученіе о душѣ разсматриваетъ прежде всего ощущенія и движенія и ихъ взаимное отношеніе. Всѣ элементы тѣлъ обладаютъ представленіями перцепціями, которыя обнаруживаются въ притяженіяхъ и отталкиваніяхъ. (Сознательныя) ощущенія души отличаются отъ простыхъ перцепцій. Беконъ хочетъ точнѣе разслѣдовать природу и основаніе этого различія. Сюда примыкаетъ логика, какъ ученіе о познаніи, направленномъ къ истинѣ, и этика, какъ ученіе о волѣ, направленной къ благу, индивидуальному и общественному. «Логика служитъ для чистоты просвѣщенія, этика для направленія свободной воли.—Какъ руки орудіе орудій, и душа человѣческая форма формъ, такъ тѣ двѣ науки — ключи ко всѣмъ остальнымъ». Этика касается bonitas interna, политика (philosophia civilis)—bonitas externa in conversationibus, negotiis et regimine sive imperio. Политикой должны заниматься государственные люди, а не представители философскихъ школъ и не односторонніе юристы.

Ученіе о методѣ развивается въ «Новомъ органѣ». Беконъ хочетъ показать, какъ надо доходить до познанія законовъ природы, приложеніе которыхъ расширяетъ власть человѣка надъ природой. «Гордость (мудраго) спасительнѣе и почтеннѣе другихъ: онъ пытается искусствами и науками упрочить и расширить могущество и власть самого рода человѣческаго на всю совокупность вещей, чтобы приложеніемъ этого могущества и власти управляла затѣмъ здравая религія.—Обязанность физика побѣждать не противника преніями, а природу—дѣйствіями». Наука есть отраженіе дѣйствительности. «Наука есть не что иное, какъ отображеніе истины, ибо истина существованія и истина познанія одно и то же и не болѣе различаются другъ отъ друга, чѣмъ лучъ прямой и лучъ отраженный. — Только то истинная философія, которая вѣрнѣе всего передаетъ голосъ самого міра и написана какъ бы подъ диктовку міра, не прибавляетъ чего-нибудь собственнаго, но только повторяетъ и отражаетъ».

Чтобы вѣрно истолковывать природу, человѣкъ долженъ отрѣшиться прежде всего отъ идоловъ, обманчивыхъ образовъ, т. е. отъ ложныхъ представленій, которыя вытекли не изъ природы познаваемыхъ объектовъ, но изъ его собственной природы. Обманчивые способы представленія, лежащіе въ природѣ всякаго человѣка, особенно антропоморфизмы, Беконъ называетъ idola tribus, напр. замѣщеніе causae efficientes посредствомъ causae finales въ физикѣ; тѣ же способы представленія, которые коренятся въ особенностяхъ отдѣльныхъ лицъ—idola specus, т. е. обманчивые образы пещеры, въ которую свѣтъ проникаетъ не вполнѣ; тѣ, причина которыхъ—человѣческія сношенія посредствомъ языка,—idola fori; основанные на преданіи—idola theatri. Ученіе объ идолахъ имѣетъ у Бекона подобное же значеніе, какъ у Аристотеля ученіе о софистическихъ заключеніяхъ. Ученіемъ объ idola tribus въ извѣстной мѣрѣ предвосхищается основная мысль кантовой Критики чистаго разума.

Разсудокъ, очищенный отъ идоловъ, долженъ опираться на опытѣ, чтобы дойти до познанія природы. Но онъ не долженъ ограничиваться одними только опытами, но методически комбинировать ихъ. Мы не должны почерпать своихъ мыслей только изъ себя, какъ пауки вытягиваютъ свои нити изъ себя самихъ, и

не просто собирать, какъ муравьи, но, подобно пчеламъ, собирать и перерабатывать. Сначала наблюденіями и опытами надо установить факты, затѣмъ ихъ расположить наглядно, наконецъ, посредствомъ закономѣрной и истинной индукціи надо идти отъ экспериментовъ къ аксіомамъ, отъ познанія фактовъ къ познанію законовъ. Ту индукцію, которой учили Аристотель и схоластики, Беконъ называетъ inductio per enumerationem simplicem. Ей недостаетъ методическаго характера, котораго, правда, самъ Беконъ болѣе добивался, нежели дѣйствительно достигъ. На ряду съ положительными инстанціями надо обращать вниманіе и на отрицательныя; далѣе надо опредѣлить различія въ степени. Особенное вниманіе надо обращать на случаи рѣшающаго значенія, instantiae praerogativae. Отъ частнаго нельзя торопиться, точно на крыльяхъ, сейчасъ же къ самому общему, но сначала слѣдуетъ дойти до среднихъ положеній, положеній меньшей общности, которыя какъ разъ плодотворнѣе всего.

Хотя Беконъ требуетъ также и обратнаго пути отъ аксіомъ къ новымъ экспериментамъ, особенно къ открытіямъ, онъ однако ставитъ не высоко силлогизмъ, въ которомъ Аристотель призналъ методическое средство дедукціи. Силлогизмъ не подходитъ къ тонкости природы и пригоденъ больше для споровъ, нежели для науки. Это непризнаніе научной цѣны силлогизма очень тѣсно связано съ пренебрежительнымъ отношеніемъ Бекона къ математикѣ. Онъ существенно содѣйствовалъ теоріи индукціи, хотя и не провелъ ее вполнѣ и чисто. Но ученіе о дедукціи у него не вошло въ свои права. Въ превознесеніи эксперимента Беконъ слѣдовалъ особенно Телезію.

Беконъ того мнѣнія, что по его методу можно основать не только естествовѣдѣніе, но и нравственность и политику. Однако онъ не брался за эту задачу въ связномъ развитіи ученій, а только въ остроумныхъ афоризмахъ, въ которыхъ онъ зачастую примыкаетъ къ Монтаню. Правда, уже онъ подчеркиваетъ, какъ главныя пружины человѣческаго дѣйствія, стремленіе къ собственному и общему благу. На стремленіе къ общему благу онъ смотритъ, повидимому, какъ на собственный источникъ нравственнаго, такъ что этимъ онъ уже намѣтилъ направленіе позднѣйшихъ англійскихъ этиковъ. Такимъ же образомъ онъ придаетъ значеніе изученію аффектовъ и высказываетъ уже положеніе, сдѣлавшееся болѣе извѣстнымъ черезъ Спинозу, что аффектъ можно преодолѣть только аффектомъ. Попытку понять государство по законамъ природы сдѣлалъ младшій современникъ и другъ Бекона Ѳома Гоббесъ.

§ 10. Другъ Бекона Гоббесъ (1588 — 1679) учитъ послѣдовательный сенсуализмъ, примыкая не столько къ принципамъ Бекона, сколько къ физикѣ Галилея. Философію онъ обозначаетъ какъ ученіе о тѣлахъ, такъ какъ и государство есть искусственное тѣло, но, считая качества ощущеній субъективными, онъ болѣе, чѣмъ къ матеріализму, приближается къ тому ученію, что мы познаемъ только феномены. И къ области психологіи онъ прилагаетъ механическую причинность. Всѣ цѣли устраняются изъ объясненія природы. Всякое бываніе есть движеніе. Принципомъ этики является своекорыстіе, понятіе «хорошо» и «дурно» имѣютъ только относительное значеніе. Извѣстнѣе всего политическія теоріи Гоббеса. Государство основывается на безусловномъ подчиненіи дѣйствій и даже образа мыслей волѣ неограниченнаго монарха. Упуская изъ виду силу политическаго общественнаго смысла, дѣлающаго возможнымъ соединеніе свободы и единства, Гоббесъ находитъ въ деспотизмѣ правителя единственное средство выйти изъ естественнаго состоянія, борьбы всѣхъ противъ всѣхъ. Старшій современникъ Гоббеса Гербертъ Черберн обосновываетъ раціонализмъ отвле-

кающій отъ положительныхъ религій всеобщую или естественную религію и признающій только въ ней одной суть религіи.

Въ послѣдующее время среди англійскихъ философовъ, именно въ кембриджской школѣ, преобладаетъ обновленное платонство. Удаляясь какъ отъ аристотелевской схоластики, такъ и отъ гоббесовскаго натурализма, оно сродни мистицизму, а отчасти и картезіанству. Вмѣстѣ съ натурализмомъ, на который оно сильно нападаетъ, новое платонство составляетъ оппозицію противъ догматизма пуританъ и является представителемъ интеллектуалистическаго или раціоналистическаго принципа. Главнѣйшій поборникъ этого направленія—Ральфъ Кедвортъ. Отдѣльные философы, какъ Гленвиль, сочувственно относятся къ скептицизму въ наукѣ, чтобы обезопасить религіозную вѣру отъ всякихъ нападокъ.

Латинское изданіе сочиненій Гоббеса сдѣлано имъ самимъ Amst. 1668. Opera philosophica, quae latine scripsit, ed. Molesworth, 5 vol., Lond. 1839—1845. English Works, edited by Molesworth, 10 vol., 11-й index, Lond. 1839—1845. Замѣтки о жизни Гоббеса находятся частію въ его собственныхъ сочиненіяхъ, особенно въ его автобіографіи (the life of Thomas Hobbes, written by himself in a latin poem and translated into english, Lond. 1680), частію въ изданномъ Radulph Bathurst'омъ сборникѣ: Th. H. Angli Malmesburiensis vita, Carolopoli apud Eleutherium Anglicum 1681.

О жизни, ученіи и сочиненіяхъ Гоббеса говорятъ: Ch. de Rémusat, въ Revue des deux Mondes, т. 88, стр. 162—187. Монографію о государственномъ ученіи Гоббеса, составленную Г. Нюшелеромъ, изд. Кимъ, Zürich 1865. F Tönnies, Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes, 4 статьи въ Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1879—1881. (Тенніесъ стремится показать развитіе Гоббеса); его же, Leibniz und Hobbes, въ Philos. Monatshefte 1887, стр 557—573; его же, T. Hobbes, zum dritten Säculargedächtniss, въ Deutsche Rundschau, 1889, 4 (статья 1-я). V. Jeanvrot, de l'origine et des principes des lois d'après Th. Hobbes. Par. 1881. V. Mayer. Th. Hobbes, Darstellung und Kritik seiner philosophischen, staatsrechtlichen und kirchenpolitischen Lehren, Freib. i. Br. 1886. G. C. Robertson, Hobbes (philos. class.—ed. by W. Knight, т. X), Edinb. and Lond. 1886.

Порусски: С. Г. (огоцкій), Философскій лексиконъ, т. II, 428—442. Ѳомы Гобезія начальныя основанія Философическія, о гражданинѣ. Пер. съ лат. С. Веницѣевъ. Спб. 1776.

Ѳома Гоббесъ родился 5. апр. 1588 въ Мальмесбери и былъ сыномъ священника. Въ Оксфордѣ онъ изучалъ въ особенности аристотелевскую логику и усвоилъ себѣ номиналистическое ученіе. На 20. году онъ сталъ воспитателемъ и компаньономъ въ домѣ лорда Кавендиша, впослѣдствіи графа Девоншира, и ѣздилъ во Францію и Италію. По возвращеніи домой онъ былъ въ сношеніяхъ съ Бекономъ. 1628 Гоббесъ перевелъ на англійскій яз. Ѳукидида съ ясно выраженнымъ намѣреніемъ внушить страхъ къ демократіи. Вскорѣ послѣ этого онъ занимался въ Парижѣ математикою и естественными науками. Эти предметы Гоббесъ впослѣдствіи преподавалъ будущему королю Карлу II. Въ Парижѣ Гоббесъ былъ въ постоянныхъ сношеніяхъ съ Гассенди и францисканцемъ Мерсеннемъ. Гоббесъ въ полной мѣрѣ съумѣлъ оцѣнить ученія Коперника, Кеплера, Гарвея и особенно Галилея, котораго онъ, по всей вѣроятности, посѣтилъ 1636.

Какъ разъ передъ началомъ долгаго парламента (1640) онъ написалъ въ Англіи Elements of law natural and politic, но не выпустилъ въ свѣтъ тогда же. Этотъ трудъ былъ обнародованъ безъ вѣдома Гоббеса нѣкоторыми изъ его почитателей десять лѣтъ спустя въ видѣ двухъ отдѣльныхъ сочиненій Human nature и de corpore politico (такъ и въ послѣднемъ изданіи сочиненій). Въ Парижѣ возникли главные труды: Elementa philosophiae de cive, сначала Парижъ 1642, затѣмъ въ расширенномъ видѣ—Амстердамъ 1647, и Leviathan, or the matter, form and authority of government. Лонд. 1651, полат. Амстерд. 1668. Въ Англію Гоббесъ вернулся 1652, поссорившись изъ-за Левіаѳана съ католиками и протестантами. Въ Лондонѣ вышли два уже упомянутыя сочиненія, затѣмъ: Quaestiones de

libertate, necessitate et casu 1656; Elementorum philosophiae Sectio prima: de corpore, поангл. Лонд. 1655, Sectio secunda: de homine, поангл. Лонд. 1658, оба отдѣла—полат. Амстерд. 1668 (въ собраніи сочиненій, сдѣланномъ самимъ Гоббесомъ). Sectio tertia служитъ сочиненіе de cive. Гоббесъ умеръ 4. дек. 1679 въ Гердвикѣ.

Гоббесъ опредѣляетъ философію, какъ познаніе дѣйствій или феноменовъ изъ ихъ причинъ и, съ другой стороны, причинъ изъ наблюдаемыхъ дѣйствій посредствомъ правильныхъ умозаключеній. Цѣль ея въ томъ, чтобы мы предвидѣли дѣйствія и были въ состояніи пользоваться этимъ въ жизни. Такимъ образомъ Гоббесъ сходится съ Бекономъ въ томъ, что видитъ въ философіи практическую цѣль, но онъ имѣетъ въ виду больше политическое примѣненіе, нежели техническія изобрѣтенія. Онъ раздѣляетъ беконовъ механическій взглядъ на міръ и опирается на опытъ, но въ отличіе отъ Бекона хочетъ прилагать въ философіи не только methodus resolutiva sive analytica, но и методъ синтетическій, methodus compositiva sive synthetica (см. Галилей, выше стр. 36), цѣну которыхъ онъ узналъ при своихъ занятіяхъ математикой.

Предметъ философіи всякое тѣло. Но понятіе тѣла у Гоббеса тожественно съ понятіемъ субстанціи. Безтѣлесная субстанція для него—нелѣпость. А если противъ этого говорятъ: вѣдь, есть Богъ, а онъ—духъ, то на это Гоббесъ отвѣчаетъ: Богъ вовсе не предметъ философіи, и кромѣ того были очень благочестивые люди, которые Богу приписывали тѣлесность. Тѣла бываютъ естественныя и искусственныя. Между искусственными государственное тѣло, государственный организмъ важнѣе всего. Поэтому философія есть частью natural, частію civil philosophy.

Гоббесъ исходитъ изъ philosophia prima, которая у него сводится къ совокупности опредѣленій основныхъ понятій, какъ пространство и время, вещь и качество, причина и дѣйствіе. Сюда присоединяется физика и антропологія, далѣе слѣдуетъ политика. Тѣла состоятъ изъ маленькихъ частицъ, которыя нельзя однако мыслить просто недѣлимыми. Нѣтъ совершенно неопредѣленной матеріи. Общее понятіе матеріи есть простое отвлеченіе отъ опредѣленныхъ тѣлъ. Гоббесъ сводитъ всѣ реальные процессы на движенія. Что движетъ другое, то и само должно быть въ движеніи, по крайней мѣрѣ—въ своихъ маленькихъ частицахъ. Ихъ движеніе можетъ распространяться къ отдаленнымъ тѣламъ только черезъ среду. Непосредственнаго дѣйствія въ даль совсѣмъ нѣтъ.

На чувства животныхъ и звѣрей дѣйствуютъ движенія, которыя распространяются внутрь къ мозгу, оттуда—къ сердцу. Отъ сердца исходитъ затѣмъ обратное дѣйствіе. Это — обратное движеніе и ощущеніе. Поэтому качества ощущеній (цвѣта, ощущенія тоновъ и др.), какъ такія, находятся только въ ощущающихъ существахъ. Что называютъ чувственными свойствами, есть не что иное, какъ видоизмѣненія субъекта, подвергающагося впечатлѣніямъ. Такимъ обр зомъ эти свойства справедливо называются ideae, phaenomena.

Даже непроницаемость и протяженіе у Гоббеса по временамъ недѣйствительныя случайности тѣлъ, болѣе того — въ сочиненіи de corpore онъ состояніе движенія принимаетъ за accidens. Такимъ образомъ отъ дѣйствительности внѣ насъ ничего не сталось бы, кромѣ простого понятія тѣла или субстанціи, чтобы вообще можно было существовать вещамъ внѣ насъ. Но обыкновенно Гоббесъ разсматриваетъ движеніе, какъ нѣчто реальное, и хотя онъ объявляетъ пространство призракомъ вещи существующей, поскольку она существуетъ, т. е. не принимая въ разсчетъ никакой другой случайности этой вещи, кромѣ той, что она является внѣ того, кто представляетъ», но это субъективное представленіе все же вызвано вещами, дѣйствительно существующими въ пространствѣ, черезъ посредство чувственнаго воспріятія. Только мы въ состояніи не обращать вниманія на частное качество этихъ вещей и представлять себѣ общее, именно, что внѣ насъ нѣчто есть. Воспріятіе или ощущеніе мы имѣемъ только въ томъ случаѣ, когда чувство реагируетъ на дѣйствіе внѣшняго предмета. Но эта реакція совсѣмъ не имѣетъ

сходства съ движеніями въ предметѣ или даже съ самимъ предметомъ. Впрочемъ, вся матерія носитъ въ себѣ предрасположеніе къ ощущеніямъ.

Всякое познаніе выростаетъ изъ ощущеній. Отъ ощущенія остается воспоминаніе, которое можетъ выступить снова, когда раздраженіе органа чувствъ еще продолжается, хотя бы воздѣйствіе извнѣ уже прекратилось. Sentire se sensisse est memoria. Помнить значитъ чувствовать, что ты чувствовалъ. Содержаніемъ нашей памяти бываетъ опытъ. Все это совершается механическимъ способомъ. И ассоціація идей объясняется тоже механически.

Припоминанію воспринятаго у людей помогаютъ знаки, которые мы соединяемъ съ представленіями объектовъ. При помощи этихъ знаковъ становится возможнымъ сообщеніе воспоминаній другимъ. Для этого служатъ намъ въ особенности имена, слова. Значитъ, они не что иное, какъ выдуманные знаки для указанныхъ цѣлей. Одно и то же слово служитъ знакомъ для многихъ сходныхъ между собой предметовъ и вслѣдствіе этого получаетъ характеръ всеобщности, который всегда присущъ только словамъ, а не вещамъ. Такимъ образомъ всеобщее есть искусственное произведеніе человѣка. Отъ насъ зависитъ, какіе объекты обозначать постоянно тѣмъ же самымъ словомъ. Въ этомъ мы столковываемся посредствомъ опредѣленія. Всякое мышленіе, сужденіе и даже умозаключеніе, есть связываніе и отдѣленіе, складываніе и вычитаніе именъ, т. е. знаковъ представленій. Мыслить значитъ считать. Такъ какъ слова — изобрѣтеніе людей, то для мудраго они имѣютъ цѣну только счетныхъ марокъ, а для глупца они — чистое золото.

Съ ощущеніями связано удовольствіе и неудовольствіе, смотря по тому, содѣйствуютъ ли впечатлѣнія нашему кровообращенію или задерживаютъ его. И если удовольствіе и неудовольствіе относить къ будущему, то возникаетъ влеченіе или отвращеніе. О свободѣ у человѣка не можетъ быть и рѣчи. Всякій волевой актъ съ необходимостью выходитъ изъ предшествующихъ движеній.

Гоббесъ не считаетъ человѣка стаднымъ существомъ (ζῶον πολιτικόν) по природному инстинкту (подобно муравьямъ, пчеламъ и проч.), но природное состояніе людей онъ представляетъ въ видѣ войны всѣхъ противъ всѣхъ, когда человѣческую природу первоначально побуждаетъ только себялюбивое стремленіе къ самосохраненію и наслажденію. Человѣкъ отъ природы имѣетъ право на всѣ вещи. Правда, онъ желаетъ только того, что ему хорошо. Но такое состояніе всеобщей войны для каждаго въ отдѣльности не выгодно. Поэтому изъ него надо выйти. Это можетъ произойти частію посредствомъ аффектовъ, частію посредствомъ разума. Аффекты, которые приводятъ человѣка къ миру,—страхъ предъ смертью, желаніе вещей, необходимыхъ для удобной жизни, надежда добыть ихъ себѣ трудомъ. «Разумъ различаетъ подходящія положенія, на основаніи которыхъ люди могутъ прійти къ миру». Они состоятъ въ полюбовномъ подчиненіи всѣхъ подъ власть неограниченнаго властителя, которому всѣ оказываютъ безусловное повиновеніе, чтобы за то получить отъ него защиту и тѣмъ только сдѣлать возможной истинно человѣчную жизнь. Естественное стремленіе единичнаго лица къ самосохраненію и къ возможно большему удовольствію удовлетворяется лишь законами человѣческаго общества, и такимъ образомъ на нихъ собственно надо смотрѣть, какъ на естественные законы. Внѣ государства находится только господство аффектовъ, война, страхъ, бѣдность, грязь, уединеніе, варварство, невѣжество, дикость, а въ государствѣ—господство разума, миръ, безопасность, богатство, краса, общественность, удобство, наука, благорасположеніе. (Невѣрно поэтому утверждаютъ, будто бы государство Гоббеса «безъ всякаго идеальнаго и этическаго содержанія» и имѣетъ цѣлью только безопасность жизни и чувственное благосостояніе).

Властитель можетъ быть монархомъ или собраніемъ. Но монархія, какъ болѣе строгое единство, есть болѣе совершенная форма, и всѣ республиканскія теоріи государства отвергаются. Война — остатокъ первобытнаго состоянія. Съ государственной формой жизни связывается различіе между правомъ и безправіемъ, до-

бродѣтелью и порокомъ, добромъ и зломъ. Что освящается абсолютною властью въ государствѣ, то хорошо; противоположное надо отвергать. Нѣтъ ничего, что было бы хорошо или дурно само по себѣ. Общественный законъ есть совѣсть гражданина. Наказывать надо не ради прошлаго зла, но ради будущаго добра. Страхъ передъ наказаніемъ долженъ перевѣшивать то удовольствіе, которое извѣстное лицо ожидаетъ отъ дѣянія, запрещеннаго государствомъ. По этому принципу надо опредѣлять мѣру наказанія. Религія и суевѣріе сходятся въ томъ, что они суть не что иное, какъ страхъ передъ невидимыми силами, выдуманными или принятыми по преданію. Страхъ передъ тѣми невидимыми силами, которыя признаетъ государство, есть религія, а передъ тѣми, которыхъ оно не признаетъ, — суевѣріе. Противопоставлять частное религіозное убѣжденіе общепризнанной вѣрѣ—революціонное дѣло, уничтожающее государственный союзъ. Совѣстливость состоитъ въ повиновеніи властителю.

Такая теорія договора (правда, она даетъ не столько историческое основаніе происхожденія государства, сколько выставляетъ идеальную норму для измѣренія существующаго состоянія) могла съ такою же, да еще и съ большею, послѣдовательностью повести къ противоположнымъ результатамъ, которые позже получили **Спиноза, Локкъ, Руссо** и др.

Другіе мыслители этого и послѣдующаго времени не дошли до гоббесова отрицанія внутренняго оправданія всякой религіи. Они держались религіи, которую можно обосновать исключительно на разумѣ. Таковъ уже старшій современникъ Гоббеса лордъ Эдуардъ Гербертъ Чербери (1581—1648), въ политикѣ стоявшій на сторонѣ парламентской оппозиціи и долго проводившій полную приключеній жизнь странствующаго рыцаря. Главный его трудъ Tractatus de veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso, Par. 1624 и др. Онъ написалъ также de religione gentilium errorumque apud eos causis, ч. I, Lond 1645, вполнѣ—Lond. 1663 и Amst 1670; далѣе: de religione laici, и историческія сочиненія. Онъ полагаетъ, что всѣ люди сходятся въ извѣстныхъ общихъ понятіяхъ, communes notitiae. Они должны служить критеріями при всякихъ религіозныхъ спорахъ. Такихъ истинъ Чербери находитъ пять: 1) бытіе высочайшаго существа; 2) обязанность почитать это высочайшее существо; 3) добродѣтель и благочестіе—главнѣйшія составныя части этого почитанія; 4) требованіе раскаянія въ небреженіи этимъ почитаніемъ и въ проступкахъ; 5) награда и наказаніе въ этой и той жизни, вытекающія изъ благости и справедливости Божіей. На основаніи этихъ общихъ положеній слѣдовало бы создать всеобщую религію, которая дѣлала бы излишними положительныя религіи.

На Герберта часто смотрятъ, какъ на основателя англійскаго деизма. Но его ученіе, такъ же какъ и ученіе позднѣйшихъ вольнодумцевъ (о нихъ обстоятельно говоритъ особенно V. Lechler, Geschichte des englischen Deismus, Stut. и Tübing. 1841), болѣе или менѣе обусловленное Гербертомъ, имѣетъ больше значенія для исторіи религіи. Такъ какъ, въ противоположность откровенному ученію, оно основываетъ религію только на человѣческомъ разумѣ, то его можно назвать также раціонализмомъ. Ср. Ch. de Rémusat, Lord Herbert de Cherbury, sa vie et ses oeuvres, ou les origines de la philosophie du sens commun et de la théologie naturelle en Angleterre, Par. 1873.

До самаго Локка эмпиризмъ не получалъ господства въ англійскихъ школахъ. Схоластика была ограничена, но прежде всего частію въ пользу скептицизма, частію въ пользу обновленнаго платонства, новоплатонства и мистицизма.

Іосифъ Гленвилъ (придворный капелланъ Карла II, ум. 1680) симпатизируетъ скептицизму (Joseph Glanville, Scepsis scientifica or confessed ignorance, the way to science, an Essay of the vanity of dogmatizing and confident opinion, Lond. 1655; de incrementis scientiarum, Lond. 1670. См. Э. Л. Радловъ, Очерки изъ исторіи скептицизма, Ж. М. Н. П. 1887, 2, стр. 240—290). Онъ оспариваетъ особенно аристотелевскій и картезіанскій догматизмъ. Онъ замѣчаетъ,

что причинность мы не узнаемъ по опыту, а заключаемъ о ней, но не съ достовѣрностью: nam non sequitur necessario, hoc est post illud, ergo propter illud.

Наиболѣе значительный среди англійскихъ философовъ того времени—платоновецъ Ральфъ (Рудольфъ) Кедвортъ (1617—1688, съ 1639 кембриджскій профессоръ). Онъ боролся противъ атеизма, которому благопріятствовало ученіе Гоббеса. Конечныя причины онъ пріурочивалъ и физикѣ. Для объясненія организма онъ принималъ образовательную силу, пластическую природу, слѣдуя аристотелевскому ученію объ энтелехіяхъ, вышедшему изъ ученія объ идеяхъ Платона, а также стоическому ученію о λόγοι σπερματικοί. Въ противоположность Плетону, Кедвортъ хочетъ, чтобы платонство въ религіозномъ отношеніи было измѣряемо по мѣркѣ христіанства. Главный трудъ Кедворта: the true intellectual system of the universe, wherein all the reason and the philosophy of atheism is confuted, Lond. 1678, полатыни переведено съ примѣчаніями, дополненіями и біографіей Мосгеймомъ—Systema intellectualis hujus universi, Jena 1733 и др. Только 1731 опубликовано епископомъ Чендлеромъ его Treatise concerning eternal and immutable morality, перевед. Мосгеймомъ въ видѣ приложенія къ Systema.—Нравственнаго и его обязательной силы нельзя вывести изъ естественнаго, но все это имѣетъ свой источникъ въ божественномъ духѣ, который мыслится какъ интеллигенція. Нравственныя основоположенія имѣютъ то же самое значеніе, какъ и математическія истины. Къ познанію ихъ духъ человѣческій приходитъ черезъ первоначальное обладаніе, а не по способу сенсуалистовъ. Ср. о немъ. H. v. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, т. 3, стр. 160 сс.; C. E. Lowrey, the philosophy of R. Cudworth. New-York, 1885.

И Сам. Паркеръ (ум. 1688) боролся съ атомистической физикой и (въ своихъ Tentamina physico-theologica, Lond. 1669, 1673, и другихъ сочиненіяхъ) основывалъ вѣру въ Бога главнымъ образомъ на цѣлесообразности, обнаруживающейся въ строеніи предметовъ природы.

H. Mori Cantabrigiensis Opera omnia, tum quae latine, tum quae anglice scripta sunt, nunc vero latinitate donata, 2 voll., Lond. 1679. Между философскими сочиненіями важнѣе всего: Enchiridion metaphysicum, in quo agitur de existentia et natura rerum incorporearum; Enchiridion ethicum praecipua philosophiae moralis rudimenta complectens. См. R. Zimmermann, H. More und die vierte Dimension des Raumes, Wien 1881, изъ Sitzungsberichte der Akademie. С. Гогоцкій, Философскій лексиконъ III, 522—530.

Генри Моръ (1614—87) слилъ съ каббализмомъ платонство. Всѣ тѣла, даже и физическія, проникнуты духами, которые на низшихъ ступеняхъ называются зародышевыми формами, на высшихъ—душами. Все наполнено міровымъ духомъ; но онъ не есть самъ Богъ, а только его орудіе. Чтобы возстановить въ практической области связь между разумомъ и влеченіями, Моръ принимаетъ особенную способность, называемую имъ boniform faculty, хотя онъ приписываетъ еще и разуму практическое значеніе. Нравственное включаетъ въ себя не только добродѣтель, но и счастіе.

Теофилъ Гелъ (1628—1677; Philosophia universalis и Aula deorum gentilium, Lond. 1676) выводилъ всякое богопознаніе изъ откровенія, а его сынъ Ѳома Гелъ (Opuscula mythologica etc., Cambridge 1682) издавалъ документы богословскаго творчества и философіи. Къ направленію Якова Беме склонялся Джонъ Порделжъ (1625—1698), его ученикъ—Ѳома Бромлей (ум. 1691) и др.

§ 11. Во главѣ догматическаго и раціоналистическаго ряда въ развитіи новѣйшей философіи стоитъ картезіанское ученіе. Рене Декартъ (1596—1650), воспитанный въ іезуитской школѣ, при помощи сравненія различныхъ воззрѣній и нравовъ среди разныхъ народовъ и партій и черезъ посредство общихъ философскихъ размышленій, а въ особенности потому, что хорошо понималъ, какъ далеки доказательства въ философіи и другихъ наукахъ отъ математической достовѣрности, пришелъ къ сомнѣнію

въ истинѣ всѣхъ традиціонныхъ положеній и рѣшился собственнымъ мышленіемъ, свободнымъ отъ предвзятыхъ предположеній, добраться до твердыхъ убѣжденій. Можно сомнѣваться во всемъ, даже въ пространствѣ и времени; одно только не можетъ подвергаться сомнѣнію—это само сомнѣніе и вообще мышленіе въ самомъ широкомъ смыслѣ, какъ совокупность всѣхъ сознательныхъ психическихъ процессовъ. Но *мое мышленіе* предполагаетъ *мое существованіе*; cogito ergo sum. Я нахожу въ себѣ представленіе о Богѣ. Я не могъ образовать его собственными силами, такъ какъ въ немъ заключена болѣе полная реальность, чѣмъ во мнѣ самомъ. Оно должно происходить отъ Бога, который напечатлѣлъ мнѣ его, какъ архитекторъ накладываетъ на свое произведеніе собственное клеймо. Да и изъ самаго понятія Бога слѣдуетъ его бытіе, такъ какъ сущность Бога включаетъ существованіе и именно—вѣчное и необходимое существованіе. Къ свойствамъ Бога принадлежитъ правдивость (veracitas): Богъ не можетъ меня обманывать. Оттого все должно быть истинно, что я познаю ясно и опредѣленно. Всякая ошибка основывается на злоупотребленіи свободой воли для скороспѣлаго сужденія о томъ, чего я еще не позналъ ясно и опредѣленно. На ряду съ божествомъ, какъ субстанціей въ высшемъ смыслѣ, которая для своего существованія не нуждается ни въ какой другой вещи, есть еще двѣ субстанціи второго порядка, которыя для своего существованія нуждаются только въ Богѣ. Именно, я могу ясно и опредѣленно постигнуть душу, какъ *мыслящую субстанцію*, не представляя ее протяженной. Мышленіе не заключаетъ въ себѣ никакихъ предикатовъ, связанныхъ съ протяженіемъ. Съ другой стороны, тѣло я долженъ мыслить *протяженной субстанціей* и, какъ такую, считать его реальнымъ, потому что при помощи математики я могу получить ясное и опредѣленное познаніе о протяженіи и въ то же время ясно сознаю, что мои чувственныя ощущенія обусловлены внѣшними, тѣлесными причинами. Фигура, величина, движеніе принадлежатъ внѣшнимъ вещамъ какъ modi протяженія; а ощущенія цвѣтовъ, тоновъ, тепла и пр., такъ же какъ удовольствіе и страданіе, существуютъ только въ душѣ, а не въ тѣлесныхъ предметахъ. Тѣла приводятся въ движеніе только давленіемъ и толчкомъ. Мышленіе и протяженіе совершенно разнородны. Оттого-то и оба ученія, относящіяся къ нимъ, не имѣютъ между собой ничего общаго, такъ что нельзя вывести ни физики изъ философіи духа, ни наоборотъ—философіи духа изъ физики. Съ тѣломъ душа находится въ непосредственномъ отношеніи и взаимодѣйствіи только въ одной единственной точкѣ среди мозга, именно въ шишковидной железѣ. Въ *этикѣ* Декартъ примкнулъ къ древнимъ, именно—къ стоикамъ.

Изъ сочиненій, обнародованныхъ Декартомъ, самое раннее *Discours de la méthode* pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences. Оно вышло вмѣстѣ съ Dioptrique, Météores и Géométrie, подъ заглавіемъ: Essays philosophiques, Лейденъ 1637, полатыни Амст. 1644, въ переводѣ Abbé Etienne de Courcelles, просмотрѣнномъ самимъ Декартомъ, но безъ геометріи. Полатыни Декартъ обнародовалъ *Meditationes de prima philosophia*, ubi de Dei existentia et animae immortalitate: his odjunctae sunt variae objectiones doctorum virorum in istas de Deo et anima demonstrationes (а именно: 1. возраженія Катера въ Антверпенѣ, 2. парижскихъ ученыхъ, собранныя Мерсеннемъ, 3. Гоббеса, 4. Арно, 5. Гассенди, 6. различныхъ богослововъ и философовъ) cum responsionibus auctoris, Par. 1641. Сочиненіе посвящено па-

рижской Сорбоннѣ, вниманіе которой Декартъ хотѣлъ залучить для своего ученія. Второе изданіе, Амст 1642, вышло подъ заглавіемъ: Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur. Къ objectiones и responsiones 1. издан. здѣсь прибавлены, въ качествѣ objectiones septimae, возраженія іезуита Бурдена вмѣстѣ съ отвѣтами Декарта. Французскій переводъ, просмотрѣнный Декартомъ, вышелъ 1647 и др. Систематическое изложеніе всего ученія явилось подъ заглавіемъ: Renati Descartes Principia philosophiae, Амст. 1644 и др., франц. пер. Пар. 1647 и др. Полемическія сочиненія: Epistola Renati Descartes ad Gisbertum Voëtium. Амст. 1643; Notae in programma quoddam sub finem anni 1647 in Belgio editum (анонимное сочиненіе, принадлежащее, по всей вѣроятности, Регію), Амст. 1648. Психологическая монографія les passions de l'âme, Амст. 1650.

Много статей и писемъ Декарта было издано послѣ его смерти: le monde ou traité de la lumière, Пар. 1664, лучше—1677 (отрывки изъ сочиненія, не опубликованнаго Декартомъ вслѣдствіе приговора надъ Галилеемъ, издалъ Claude de Clerselier); далѣе Клерселье издалъ также—Traité de l'homme et de la formation du foetus, Пар. 1664, полат. съ примѣчаніями Луи де-ля-Форжа 1677; письма, Пар. 1657—1667, полат. Амст. 1668 и 1692. Позже были обнародованы: Regulae ad directionem ingenii (Règles pour la direction de l'esprit); Inquisitio veritatis per lumen naturale (Recherche de la vérité par les lumières naturelles)—оба прежде всего въ Opera posthuma Cartesii, Amst. 1701. (Происхожденіе «Правилъ для руководства ума», напечатанныхъ и въ 11. т. кузеновскаго изданія, Бауманъ, въ Zeitschrift für Philosophie, Neue Folge, т. 53, 1868, стр. 188—205, относитъ къ 23—32 гг. жизни Декарта и разсматриваетъ ихъ, какъ документъ для хода развитія философа). Латинскія изданія всѣхъ философскихъ сочиненій Декарта—Амст. 1650 и др. Пофранцузски всѣ сочиненія изданы Par. 1701, 1724 и В. Кузеномъ 1824—26, философскія сочиненія изданы Garnier, Par. 1835, Aimé-Martin, Par. 1882. Кое-что изъ неопубликованнаго ранѣе появилось въ Oeuvres inédites de Descartes, précédées d'une préface et publiées par le comte Foucher de Careil, Par. 1859—1860; Descartes, Lettres inédites précédées d'une introduction par E. de Bodé, Par. 1868. Отдѣльныя сочиненія и собранія ихъ выходили и выходятъ очень часто, напр., Oeuvres de Descartes, nouvelle édition, collationnée sur les meilleurs textes et précédée d'une introduction, par J. Simon. Par. 1868 и др.

Главныя черты хода своего развитія сообщилъ самъ Декартъ въ своемъ Discours de la méthode. Коротенькія біографіи вышли уже вскорѣ послѣ его смерти. Обстоятельная біографія составлена A. Baillet подъ заглавіемъ: la vie de Mr. des Cartes, Par. 1691. Eloge de René Descartes, par Thomas, Пар. 1765 (удостоена преміи парижской академіей). Въ трудахъ по исторіи новѣйшей философіи и въ нѣкоторыхъ изданіяхъ сочиненій Декарта можно найти очерки его жизни и развитія, между прочимъ и въ 1. т. Histoire de la Philosophie Cartésienne par F. Bouillier, Par. 1854, 3. изд. 1868, въ Oeuvres morales et philosophiques de Descartes, précédées d'une notice sur sa vie et ses ouvrages par Amédée Prevost, Par. 1855, и пр. Привлекательное изображеніе жизни Декарта даетъ Куно Фишеръ, Geschichte der neueren Philosophie, 3. изд., I, 1, München 1878 (порусски пер. Н. Страхова, т. I). P. Janet, Descartes, въ Revue des deux Mondes, т. 73, 1868, стр. 345—369. Foucher de Careil, Descartes et la princesse Palatine, Пар. 1862; его-же, Descartes, la princesse Elisabeth et la reine Christine d'après des lettres inédites, Par. 1879.

Порусски есть два перевода Discours de la méthode: 1. Разсужденіе о методѣ, дабы хорошо направлять свой разумъ и отыскивать научныя истины. Переводъ и поясненія Н. А. Любимова. Съ подробнымъ изложеніемъ ученій Декарта о мірѣ и человѣкѣ. Ж. М. Н. П. 1885—1886 гг. и отдѣльно, Спб. 1885. 2. О методѣ для правильнаго развитія разума и для изысканія истины. Пер. съ фр. М. Скіада. Воронежъ 1873. В. Я. Рожанскій, Декартъ и его философія, Зап. Каз. универ., 1865, стр. 341—384. С. Гогоцкій, Философскій лексиконъ, т. II, стр. 523—550. Я. Якоби, Декартъ, біографическій очеркъ, пер. съ нѣм. О. З., т. 45. Гексли, О физіологическихъ идеяхъ Декарта, рѣчь, Знаніе 1875. М. Стасюлевичъ, Опытъ историческаго обзора главнѣйшихъ системъ философіи исторіи, Спб. 1866, стр. 178—196.

Главное сочиненіе по исторіи картезіанства: Histoire de la philosophie Cartésienne par Fr. Bouillier, Par. 1854, 3. éd. 1868.

Изъ многочисленныхъ новѣйшихъ статей и сочиненій о картезіанствѣ можно упомянуть слѣдующія: H. Ritter, über den Einfluss des Cartesianismus auf die Ausbildung des Spinozismus, Lpz. 1816. H. C. W. Sigwart, über den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie, Tübing. 1816. C. Schaarschmidt, Descartes und Spinoza, urkundliche Darstellung der Philosophie Beider, Bonn 1850. J. N. Huber, die Cartesianischen Beweise vom Dasein Gottes, Augsb. 1854. J. H. Löwe, das speculative System des René Descartes, seine Vorzüge und Mängel, Wien 1855 (изъ Berichte der Akademie. phil.-historische Classe, т. 14, 1854 г.). C. A. Thilo, die Religionsphilosophie des Descartes, въ Ztschrft. für exacte Philos. III, 1862, стр. 121—182. Jul. Baumann, Doctrina Cartesiana de vero et falso explicata atque examinata, diss inaugu-

ralis. Berln. 1863. Ch. Waddington, Descartes et le spiritualisme. Par. 1868. M. Heinze, die Sittenlehre des Descartes, Lpz. 1872. W. Cunnigham, Descartes and English speculation. Influence of Descartes on metaphysical speculation in England, Lond. 1875. G. Glogau, Darlegung und Kritik des Grundgedankens der Cartesianischen Metaphysik, въ Ztschrf. für Philosophie, т. 73, 1878, стр. 209—263. P. Mahaffy, Descartes (philosophical Classics for english readers), Lond. 1880. L. Liard, la méthode de Descartes et la mathématique universelle, въ Revue philos. 1880, т. 10, стр. 569—600. A. Koch, die Psychologie Descartes, systematisch und historisch-kritisch bearbeitet, München 1881. E. Duboux, la physique de Descartes, Lausanne 1881. L. Liard, Descartes, Par. 1882. P. Natorp, Descartes' Erkenntnisstheorie, eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus. Marb. 1882. E. Krantz, Essai sur l'esthétique de Descartes, Par. 1882. K. H. v. Stein. über den Zusammenhang Boileaus mit Descartes, въ Ztschrf. f. Philos., т. 86. 1885 г. стр. 199—275. W. Kahl, die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus. Duns Scotus und Descartes. Strassb. 1886. K. Lasswitz, zur Genesis der cartesischen Corpuskularphysik, въ Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. X, 1886 г., стр. 166—189.

Рене Декартъ (изъ первоначальной формы de Quartis: Renatus Cartesius) родился 31. марта 1596 въ Ляге въ Турени. Первоначальное образованіе (1604—1612) онъ получилъ у іезуитовъ въ Ляфлешѣ (пров. Анжу), затѣмъ жилъ большею частію въ Парижѣ, занимаясь математикой. 1617—1621 онъ служилъ добровольцемъ подъ начальствомъ Морица Нассаускаго (сынъ принца Вильгельма Оранскаго), затѣмъ (съ 1619)—Тилли и Букуа и находился въ войскѣ, которое выиграло битву при Прагѣ противъ чешскаго короля Фридриха V Пфальцского. Впослѣдствіи дочь этого короля Елизавета сдѣлалась ученицею Декарта. (О Елизаветѣ см.: Guhrauer, въ Historisches Taschenbuch Раумера, 1850 и 1851 г.; M. Heinze, Pfalzgräfin Elisabeth und Descartes, тамъ же 1886 г., стр. 257—304). Слѣдующіе годы Декартъ провелъ въ путешествіяхъ. 1624 онъ предпринялъ благочестивую поѣздку въ Лорето *), чтобы выполнить обѣтъ, данный четыре года тому назадъ за разрѣшеніе сомнѣній. Декартъ принималъ также участіе въ осадѣ Ярошели (1628). Занятый разработкой системы и своими сочиненіями, онъ совершенно независимо жилъ (1629—1649) въ Нидерландахъ и 13 разъ перемѣнялъ свое мѣстопребываніе, чтобы скрыть его отъ постороннихъ, слѣдуя правилу: bene qui latuit bene vixit. Только со своимъ близкимъ другомъ Мерсеннемъ (род. 1588, ум. 1648 въ Парижѣ, изъ ордена fratres minimi) Декартъ былъ въ правильной перепискѣ. Ему не разъ приходилось также бороться съ правовѣрнымъ духовенствомъ. По приглашенію шведской королевы Христины, Декартъ переселился въ Стокгольмъ. Здѣсь онъ давалъ королевѣ уроки и долженъ былъ основать академію. Но уже 11. февр. 1650 суровый климатъ свелъ его въ могилу.

Хотя Декартъ былъ человѣкомъ благороднаго характера и весь былъ преданъ наукѣ, однако его пугало философское мученичество. Такъ, онъ призналъ вѣрнымъ коперниково ученіе, однако не отважился защищать его публично. По обвиненіи Галилея, онъ даже передѣлалъ тѣ рукописи, которыя у него тогда были готовы.

Декартъ—сынъ такого времени, когда вѣроисповѣдные интересы хотя и удерживали свою старую власть у народной массы и у нѣкоторой части образованныхъ людей, однако почти повсюду рѣшительно ставились ниже политическихъ цѣлей не только государями и государственными людьми, но и у большинства уже отступили на задній планъ передъ силой свободнаго научнаго познанія. Вѣроисповѣдныя ученія были произведеніемъ прошлыхъ поколѣній, которыя, образуя ихъ, пользовались новой духовной свободой. Но въ ту эпоху традиціонные результаты были уже схоластически фиксированы, борьба велась уже давно не съ первоначальнымъ оживленіемъ, но съ тѣмъ большею ожесточенностью, и все болѣе и болѣе запутывалась въ тонкостяхъ. Разрывъ сдѣлался зіяющимъ и непоправимымъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе, чѣмъ въ прежнее время, должна была чувствоваться эта раздвоенность въ непрестанныхъ войнахъ, которыя уничтожали благосостояніе и свободу странъ, благопріятствовали грубости и всякаго рода порокамъ. Такъ вы-

*) Итальянскій городокъ, извѣстный у католиковъ „священной хижиной", гдѣ будто бы жила Дѣва Марія. *Пер.*

работалось направленіе, которое, правда, взирало на церковь съ робкимъ почтеніемъ, боялось и по возможности избѣгало столкновеній съ ея представителями, но не было проникнуто положительнымъ интересомъ къ церковнымъ догматамъ и находило удовлетвореніе для духа и чувства не въ нихъ, а только отчасти въ общихъ положеніяхъ раціональнаго богословія, отчасти въ математикѣ, естествознаніи и въ психологическо-этическомъ наблюденіи надъ человѣческой жизнью. На такой точкѣ зрѣнія различіе въ вѣроисповѣданіи, обусловленное рожденіемъ и внѣшними отношеніями, не было препятствіемъ къ тѣсной личной дружбѣ, связанной съ общностью существенныхъ житейскихъ интересовъ, занятій науками и расширенія ихъ. Служить ли у католиковъ или у протестантовъ, это зависѣло отъ внѣшнихъ политическихъ и спеціально военныхъ соображеній. Обычные религіозные обряды засѣли крѣпче догматовъ, но они опредѣляли только казовую сторону жизни, духовное же содержаніе этой жизни сдѣлалось существенно другимъ.

Философія Декарта не католическая и не протестантская, но самостоятельное стремленіе къ истинѣ на основѣ и по образцу аподиктической достовѣрности, имѣющей мѣсто въ математическомъ и физико-математическомъ познаніи. Онъ почтителенъ передъ «откровенными истинами» (vérités revelées), но тщательно остерегается всякаго ближайшаго соприкосновенія съ ними. Боссюетъ говоритъ: «Г. Декартъ постоянно боится быть замѣченнымъ церковью, и видно, какъ онъ принимаетъ для этого предосторожности, доходящія до крайности». Первый поводъ къ переходу дочери Густава Адольфа въ католичество подали будто бы сношенія этой государыни съ Декартомъ. Само собою разумѣется, что здѣсь не было прямого вліянія въ смыслѣ обращенія въ прозелиты. Но по меньшей мѣрѣ возможно вліяніе Декарта въ томъ смыслѣ, что вѣроисповѣдныя различія становились не имѣющими значенія,—это было естественнымъ слѣдствіемъ новаго знанія, — и, пожалуй, еще положительно въ томъ, что Декартъ выдвигалъ человѣческую свободу, которая больше согласовалась съ католической, нежели съ протестантской догмой.

Декартъ имѣетъ выдающееся значеніе не только какъ философъ, но и какъ математикъ и физикъ. Главная его заслуга въ математикѣ—основаніе аналитической геометріи. Опредѣляя разстояніе всѣхъ точекъ отъ неподвижныхъ линій (координатъ), онъ сводитъ пространственныя отношенія на ариѳметическія и при помощи (алгебраическаго) счисленія, пользуясь уравненіями, рѣшаетъ геометрическія задачи и доказываетъ теоремы. Ему же мы обязаны и обозначеніемъ степеней посредствомъ показателей. Какъ физикъ, онъ оказалъ большія услуги для ученія о рефракціи свѣта, для объясненія радуги, для опредѣленія тяжести воздуха. Основная ошибка Декарта, что матерія приводится въ движеніе только давленіемъ и толчкомъ, а не внутренними силами, была исправлена ньютоновой теоріей тяготѣнія. Съ другой стороны, ученіе Декарта о свѣтѣ и о происхожденіи міровыхъ тѣлъ по временамъ содержитъ предчувствія истины. Они не были признаны ньютоньцами, но теперь вошли въ силу, благодаря теоріи волнъ, представителями которой являются Гюйгенсъ и Эйлеръ, а также кантову и лапласову ученію о происхожденіи мірозданія. И въ области анатоміи Декартъ занимался не безъ успѣха.

Разсужденіе о методѣ распадается на шесть отдѣловъ: 1. размышленія касательно наукъ; 2. главныя правила метода; 3. нѣсколько правилъ нравственности, добытыхъ по этому методу; 4. доводы, доказывающіе бытіе Бога и человѣческой души, или основаніе метафизики; 5. порядокъ вопросовъ физики; 6. что необходимо, чтобы идти дальше въ изслѣдованіи природы. Декартъ разсказываетъ, какъ онъ въ своей юности остался неудовлетвореннымъ всѣми науками, исключая математики. Изъ философіи, которой онъ учился въ іезуитской коллегіи, онъ знаетъ только хвастаться, что она «даетъ средство говорить обо всемъ правдоподобно и повергать въ изумленіе менѣе ученыхъ». Все въ ней сомнительно. Онъ удивляется, что на такомъ прочномъ фундаментѣ, каковъ у математики, не построено ничего выше механическихъ искусствъ. Традиціонныя науки — говоритъ Декартъ во второмъ отдѣлѣ—по большей части только наборъ мнѣній, такой же уродливый,

какъ города, построенные безъ всякаго цѣльнаго плана. Что отдѣльное лицо творитъ по плану, то выходитъ обыкновенно гораздо лучше того, что исторически создалось безъ плана и порядка. Правда, было бы не хорошо преобразовывать государство съ корня, «ниспровергая его», чтобъ возстановить его, ибо, благодаря привычкѣ, можно легче сносить недостатки, а низверженіе было бы насильственнымъ и созиданіе—труднымъ. Но уничтожить всѣ до одного собственныя мнѣнія, чтобы методически получить хорошо обоснованное знаніе,—въ этомъ Декартъ видитъ задачу своей жизни. Методъ, которому онъ хочетъ слѣдовать, обусловленъ примѣромъ математики. Декартъ выставляетъ четыре методическія основоположенія, которыя, какъ онъ думаетъ, заслуживаютъ предпочтенія передъ аристотелевскою логикою, особенно силлогистикою, которая скорѣе служитъ для преподаванія, нежели для изслѣдованія, а еще болѣе передъ лулліевымъ искусствомъ болтать. Вотъ эти основоположенія:

1. Ничего не считать истиннымъ, что не познано истиннымъ до очевидности, представляясь духу съ ясностью и опредѣленностью, исключающею всякое сомнѣніе («такъ ясно и такъ опредѣленно, чтобы у меня не было никакого повода подвергать его сомнѣнію»).

2. Всякую трудную проблему разлагать по возможности на ея части.

3. Мыслить послѣдовательно, переходя постепенно отъ болѣе простого и легкаго къ болѣе сложному и трудному, и даже тамъ, гдѣ опредѣленный порядокъ данъ не природой объекта, принимать этотъ порядокъ ради постепенности въ изслѣдованіи.

4. Полнотою въ исчисленіяхъ и всеобщностью въ обозрѣніяхъ удостовѣряться, что ничего не пропущено *).

Въ третьемъ отдѣлѣ Discours de la méthode Декартъ сообщаетъ нѣсколько нравственныхъ правилъ, которыя онъ выработалъ до поры до времени для своего собственнаго употребленія, пока не обоснована удовлетворительная нравственная философія. Первое правило — слѣдовать законамъ и обычаямъ своей страны, держаться религіи, въ которой воспитанъ, и въ практической жизни слѣдовать повсюду самымъ умѣреннымъ и наиболѣе распространеннымъ правиламъ. Второе — касается послѣдовательности въ поступкахъ, третье—умѣренности въ требованіяхъ, предъявляемыхъ внѣшней жизни; четвертое—рѣшиться посвятить свою жизнь образованію своего ума и открытію научныхъ истинъ.

Въ четвертомъ и пятомъ отдѣлахъ Декартъ даетъ основныя черты ученія, которое онъ позже развилъ въ «Размышленіяхъ» и «Началахъ философіи», а въ шестомъ—распространяется о способѣ, котораго надо держаться для того, чтобы двигать физику впередъ и прилагать ее къ врачебному искусству.

Въ Размышленіяхъ о первой философіи Декартъ пытается доказать бытіе Бога и самостоятельное, отдѣлимое отъ тѣла существованіе человѣческой души. Въ первомъ размышленіи онъ показываетъ, что сомнѣваться можно во всемъ, только не въ томъ, что мы сомнѣваемся, т. е.—такъ какъ сомнѣніе есть не что иное, какъ мышленіе,—только не въ томъ, что мы мыслимъ. Начиная съ

---

*) Эти правила касаются субъективнаго отношенія мыслящаго какъ такого. Они не затрогиваютъ формъ и законовъ мысли, которые зависятъ отъ отношенія мышленія къ объективности, и уразумѣть которые аристотелевская логика пытается посредствомъ анализа самаго мышленія. Оттого эти правила, какъ бы они ни были цѣлесообразны въ своемъ родѣ, никоимъ образомъ не пригодны для того, чтобы замѣнить аристотелевскую логику. Уже вышедшее изъ школы Декарта сочиненіе la logique ou l'art de penser. Paris 1662 и чаще, соединило эти картезіанскія правила съ видоизмѣненною аристотелевскою логикою. По примѣру аристотелевской школы Декартъ различаетъ аналитическій методъ, который идетъ отъ условленнаго къ условливающему, и синтетическій, который идетъ наоборотъ—отъ условливающаго къ условленному. Здѣсь затрогивается ходъ мышленія въ его отношеніи къ объективности. Однако и этому различенію Декартъ далъ скорѣе субъективный оборотъ, обозначая аналитическій методъ, какъ методъ изобрѣтенія, синтетическій какъ методъ дидактическаго изложенія. Это вѣрно въ крайнемъ случаѣ a potiori, но никоимъ образомъ не повсюду.

юныхъ лѣтъ,—говоритъ авторъ, примыкая отчасти къ Шаррону и другимъ скептикамъ,—множество переданныхъ взглядовъ принялъ я за истинные и строилъ на нихъ дальше. Но то, что покоится на такомъ непрочномъ основаніи, можетъ быть только весьма недостовѣрнымъ. Нужно поэтому когда-нибудь разъ въ жизни отдѣлаться отъ излюбленныхъ мнѣній и, начиная съ фундамента, возвести новую постройку. Чувства часто обманываютъ. Поэтому ни въ какомъ случаѣ я не могу имъ довѣрять безусловно. Сонъ обманываетъ меня ложными образами. Но я не нахожу вѣрнаго мѣрила, чтобы рѣшить, сплю ли я въ это мгновеніе или бодрствую. Можетъ быть, и наше тѣло не таково, какъ оно представляется нашимъ чувствамъ. Въ томъ, что вообще есть протяженіе, правда, повидимому нельзя сомнѣваться. Однако я не знаю, можетъ быть, высшее злонамѣренное существо или даже добрый богъ сдѣлалъ такъ, что на дѣлѣ нѣтъ ни земли, ни неба, ни протяженнаго предмета, ни фигуры, ни величины, ни мѣста, а у меня есть чувственныя представленія, которыя намекаютъ мнѣ на существованіе всѣхъ этихъ объектовъ. Быть можетъ, это существо сдѣлало такъ, что я обманываюсь, даже слагая два и три, сосчитывая стороны квадрата, дѣлая самыя легкія умозаключенія. Мое несовершенство, можетъ быть, такъ велико, что я постоянно обманываюсь.

Какъ Архимеду, говоритъ Декартъ во второмъ размышленіи, нужна только одна твердая точка, чтобы сдвинуть землю, такъ и я въ правѣ преисполниться большихъ надеждъ, если мнѣ удастся найти хотя одно положеніе, совершенно достовѣрное и неподверженное сомнѣнію. И въ самомъ дѣлѣ, одно достовѣрно, тогда какъ все другое является недостовѣрнымъ, а именно—само мое сомнѣніе и мышленіе, а потому и мое существованіе. Будь даже могущественное существо, для котораго было бы интересно обманывать, то все-таки я долженъ существовать, чтобы быть обманутымъ. Когда я мыслю, что я есмь, то какъ разъ это мышленіе и доказываетъ, что я дѣйствительно существую. Положеніе «я есмь, я существую» неизбѣжно истинно, всякій разъ какъ я его высказываю или мыслю. Cogito ergo sum. Только мышленіе для меня достовѣрно, я — res cogitans, id est mens sive animus sive intellectus sive ratio. А res cogitans есть вмѣстѣ съ тѣмъ и res dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens. Другими словами, — какъ cogitandi modi, у меня, конечно, есть и чувственныя ощущенія, хотя отношеніе ихъ къ внѣшнимъ объектамъ, а также возбужденіе чувствъ можетъ быть и сомнительнымъ. «Не я ли это самъ уже сомнѣваюсь почти во всемъ, однако кое-что понимаю, не я ли утверждаю, что только это одно истинно, отрицаю все прочее, желаю знать больше, не хочу быть обманутымъ, многое представляю какъ бы противъ воли, относительно многаго замѣчаю, будто оно исходитъ какъ бы отъ чувствъ?» Я знаю самого себя, какъ мыслящее существо, лучше, нежели внѣшнія вещи. Но самъ Декартъ предостерегаетъ, что не слѣдуетъ смотрѣть на это основное положеніе, какъ на умозаключеніе. Это—особенная истина, которая навязывается душѣ простой интуиціей безъ помощи общаго положенія и безъ всякаго логическаго выведенія. Это ясная и раздѣльная перцепція *). Сущность души состоитъ въ мышленіи. Поэтому собственно нельзя говорить о ея способности мыслить, quia mens semper actu cogitat.

---

*) Бросается въ глаза сходство съ исходной точкой философствованія Августина и съ положеніями Оккама и Кампанеллы (см. выше § 6, стр. 37). Декартъ вводитъ въ свое основное положеніе безъ всякаго выведенія—res cogitans, слѣдовательно, приложимость понятія субстанціи, хотя сущность субстанціи должна состоять исключительно въ мышленіи, и ego, значитъ, индивидуальность, единство сознанія въ себѣ и различіе отъ другого. Лихтенбергъ думалъ, что Декартъ былъ въ правѣ заключить только: cogitat, ergo est. Самъ Декартъ приводитъ такое возраженіе (Inquisitio veritatis per lumen naturale): чтобы заключать такъ, какъ онъ, надо напередъ знать, что такое сомнѣніе, что такое мышленіе и что такое существованіе. Но, отвѣчаетъ онъ на это, всякій знаетъ это не посредствомъ опредѣленія, а гораздо достовѣрнѣе и непосредственнѣе при помощи собственнаго опыта, при помощи сознанія и внутренняго свидѣтельства, которое онъ находитъ въ себѣ, когда изслѣдуетъ вещи.—

Въ третьемъ размышленіи Декартъ переходитъ къ познанію Бога. Я увѣрился, говоритъ онъ, въ томъ, что я—мыслящее существо. А развѣ я не знаю, что значитъ быть увѣреннымъ въ какой-нибудь вещи? Въ первомъ познаніи, которое я получилъ, меня удостовѣрило въ его истинѣ не что иное, какъ ясное и отчетливое представленіе того, что я утверждаю. Оно бы не увѣрило меня въ истинѣ, если бы могло случиться, что нѣчто, постигаемое мною съ такою ясностью и опредѣленностью, оказалось бы ложнымъ. Вотъ почему я, конечно, могу считать всеобщимъ правиломъ положеніе: все истинно, что я представляю очень ясно и опредѣленно (jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio). Значеніе этого правила могла бы ограничить только возможность, что существо, имѣющее надо мною власть, во всемъ меня обманываетъ. Поэтому у меня есть поводъ прежде всего сдѣлать предметомъ своего изслѣдованія бытіе Бога *).

Мои мысли, говоритъ Декартъ, обращаясь къ изслѣдованію бытія Божія, бываютъ частію представленіями (идеями, т. е. формами, εἴδη, вещей, воспринятыми въ мою душу), частію волевыми актами и чувствованіями, частію сужденіями. Истина и заблужденіе бываетъ только въ сужденіяхъ. Сужденіе, что представленіе соотвѣтствуетъ предмету внѣ меня, можетъ быть ошибочнымъ. А представленіе само по себѣ ошибочнымъ быть не можетъ. Между моими представленіями одни являются для меня врожденными, другія—пришлыми извнѣ, третьи—образованы мною самимъ (ideae aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae videntur).

Къ первому классу я склоненъ причислять представленія вещи, истины,

---

Вмѣстѣ съ Кантомъ можно задать вопросъ, постигаетъ ли сознаніе, которое у насъ есть о нашемъ мышленіи, хотѣніи, ощущеніи, вообще—о нашихъ психическихъ функціяхъ, эти функціи такъ, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ, или оно неразрывно съ формой, присущей только самопостиженію, а не постигаемому самому по себѣ. Въ послѣднемъ случаѣ самоявленіе посредствомъ «внутренняго чувства» такъ же, какъ и явленіе пространственныхъ объектовъ посредствомъ «внѣшняго чувства» было бы отлично и совсѣмъ не однородно съ тѣмъ, что даетъ поводъ какъ разъ къ этимъ явленіямъ, напр. наше сознаніе нашего сомнѣнія, мышленія, хотѣнія, было бы отлично отъ дѣйствительнаго внутренняго процесса при сомнѣніи, мышленіи, хотѣніи. (Однако этотъ вопросъ надо рѣшить въ пользу взгляда Декарта, см. Ueberweg, System der Logik § 40.)—Впрочемъ, это основное положеніе Декарта указываетъ уже на чистую апперцепцію Канта «я мыслю», которая лежитъ въ основѣ всякаго нашего познанія. Хотя представленіе «я», къ которому привязываются всѣ мои прочія представленія, совершенно безсодержательно, все же оно обозначаетъ по Канту «дѣйствительность просто-на-просто».

*) При этомъ Декартъ, находя въ ясности познанія мѣрило его истины, упускаетъ изъ виду относительность этихъ понятій. Конечно, я долженъ принимать за истинное то, въ ясномъ и опредѣленномъ познаніи чего я убѣжденъ, но мнѣ не слѣдуетъ забывать, что съ виду ясное познаніе при болѣе глубокомъ разсмотрѣніи можетъ оказаться неудовлетворительнымъ и ошибочнымъ. Какъ истину яснаго и чувственнаго воззрѣнія, напр. небеснаго свода, можно ограничить и уничтожить посредствомъ научнаго мышленія, такъ же можно въ свою очередь ограничивать и уничтожать значеніе одной ступени мышленія посредствомъ высшей, особенно значеніе мышленія, направленнаго непосредственно на объектъ, можно ограничивать при помощи познавательно-теоретическаго мышленія. Не правильно болѣе полную истину, которая свойственна высшей ступени, приписывать низшей, которая вслѣдствіе естественнаго самообольщенія, пока не достигнута высшая, принимается за высшую, и въ случаѣ, если истины тамъ не оказывается, говорить о злостномъ обольщеніи, о несносномъ обманѣ.—Въ формальномъ отношеніи картезіанскій критерій заключаетъ въ себѣ двусмысленность, такъ какъ его можно относить и къ ясности представленія какъ такого, и къ ясности сужденія, что извѣстнымъ представленіямъ или отношеніямъ представленій присуще объективное значеніе. Въ первомъ случаѣ критерій не вѣренъ. А во второмъ онъ только отодвигаетъ вопросъ, такъ какъ остается нерѣшеннымъ, на чемъ основывается ясность убѣжденія въ объективной реальности представляемаго. Эти недостатки критерія ясно сказываются въ приложеніи его къ отношенію тѣла и души (см. ниже).

мышленія. Ихъ я почерпаю изъ моего собственнаго существа (ab ipsamet mea natura). При этомъ Декартъ не дѣлаетъ никакого различія между прирожденностью представленія какъ такого и происхожденіемъ его посредствомъ отвлеченія отъ внутренняго воспріятія психическихъ функцій, способность къ которымъ намъ прирождена. Правда, въ Notae in programma quoddam онъ говоритъ, что духъ не нуждается въ идеяхъ, quae sint aliquid diversum ab eius facultate cogitandi, такъ что при ideae innatae дѣло шло бы не о первоначальномъ обладаніи познаніями, а о предрасположеніи образовать извѣстныя представленія.

Ко второму классу, повидимому, принадлежатъ чувственныя воспріятія, а къ третьему—фикціи, какъ, напр., сирены, крылатаго коня.

Существуетъ путь, по которому можно изъ психическаго характера самой идеи заключить, происходитъ ли она отъ реальнаго объекта внѣ меня. Именно, различныя идеи имѣютъ различную мѣру realitas objectiva, т. е. какъ представленія, онѣ въ большей или меньшей степени причастны бытію или совершенству. (Подъ объективнымъ Декартъ, совсѣмъ, какъ схоластики, разумѣетъ то, что есть въ духѣ какъ представленіе, а не внѣшній объектъ, res externa; подъ субъективнымъ—всякій субстратъ, ὑποκείμενον). Идеи, при помощи которыхъ я представляю субстанціи, совершеннѣе тѣхъ, которыя указываютъ только на видоизмѣненія или случайности. Представленіе безконечнаго, вѣчнаго, неизмѣннаго, всевѣдущаго, всемогущаго существа, творца всѣхъ конечныхъ вещей, имѣетъ болѣе реальности въ представленіи, нежели тѣ представленія, которыя относятся къ конечнымъ субстанціямъ. Но въ дѣйствіи не можетъ быть больше реальности, нежели въ полной причинѣ. Причина должна содержать въ себѣ все реальное дѣйствія или formaliter, или eminenter, т. е. или тѣ же самыя реальности, или другія, еще выше. Потому въ случаѣ, если въ представленіи реальность какой-нибудь изъ моихъ идей такъ велика, что превышаетъ мѣру моей собственной реальности, я могу заключить, что я вовсе не единственное существо, которое есть на самомъ дѣлѣ, но должно существовать еще что-нибудь другое, что является причиной этой идеи. Такъ какъ я конеченъ, то во мнѣ не могла бы образоваться идея безконечной субстанціи, если бы она не происходила отъ дѣйствительно существующей безконечной субстанціи. Я не могу считать представленіе безконечнаго простымъ отрицаніемъ конечности, подобно тому какъ я представляю покой и мракъ, только отрицая движеніе и свѣтъ. Вѣдь, въ безконечномъ лежитъ болѣе реальности, нежели въ конечномъ *).

Къ этому доказательству бытія Божія Декартъ прибавляетъ: не будь Бога, не могъ бы существовать и я самъ, имѣющій эту идею. Существуя черезъ самого себя, я придалъ бы себѣ всѣ возможныя совершенства, которыми я однако на дѣлѣ не обладаю. А если я существую черезъ другихъ—родителей, прародителей и т. д., то должна же быть первая причина—Богъ. Regressus in infinitum нельзя допускать уже и потому, что мое дальнѣйшее существованіе въ каждый данный моментъ можетъ быть въ зависимости не отъ меня самого и не отъ конечныхъ причинъ моего бытія, но только отъ первой причины. Представленіе Бога мнѣ такъ же врождено, какъ врождено и представленіе, которое у меня есть о себѣ самомъ. Способъ прирожденности остается у Декарта довольно неопредѣленнымъ. «И, конечно, не удивительно,—говоритъ онъ,—что Богъ, создавая меня, придалъ мнѣ эту идею, такъ что она какъ бы знакъ художника, напечатлѣнный на его произведеніи; и даже нѣтъ никакой необходимости, чтобы этотъ знакъ былъ чѣмъ-нибудь отличнымъ отъ самаго произведенія, но изъ того только, что Богъ меня

*) Отвергая, что представленіе безконечнаго есть простое отрицаніе, Декартъ слишкомъ мало обратилъ вниманія на послѣдовательное идеализированіе, посредствомъ котораго пріобрѣтается положительное содержаніе этого представленія, и не взвѣсилъ, прибавится ли этого содержанія, если перейти мѣру представленнаго совершенства, достижимаго на этомъ пути, или же этотъ переходъ всякой мѣры сводится къ простому отрицанію всякихъ границъ, которое можно выполнить посредствомъ отвлеченія

создалъ, весьма вѣроятно, что я произошелъ какимъ бы то ни было способомъ по образу и подобію Божію, и что то подобіе, въ которомъ содержится идея Бога, я представляю себѣ при помощи той же способности, какою я самъ себя представляю, т. е., пока я обращаю на себя самого всю остроту своего ума, я не только понимаю, что я—несовершенная и зависимая отъ другого вещь и притомъ вещь, безпредѣльно воздыхающая все о большемъ и большемъ или лучшемъ, но въ то же время я также понимаю, что тотъ, отъ котораго я въ зависимости, имѣетъ въ себѣ все это большее, но не неопредѣленно и только въ возможности, а на самомъ дѣлѣ безпредѣльно, и что такимъ образомъ Богъ есть. И вся сила доказательства въ томъ, что по моему убѣжденію не можетъ быть, чтобы существовалъ я съ такой природой, какая у меня,—именно имѣя въ себѣ идею Бога, если бы на самомъ дѣлѣ Бога не было». Къ необходимымъ свойствамъ Бога принадлежитъ правдолюбіе. Богъ не можетъ желать обмана. «Желаніе обманывать свидѣтельствуетъ или о зависимости, или о слабости и, значитъ, не можетъ относиться къ Богу».

Изъ этого свойства Бога, *veracitas*, Декартъ въ слѣдующихъ размышленіяхъ выводитъ заключенія. Причина всѣхъ моихъ заблужденій, говоритъ онъ въ *четвертомъ* размышленіи, лежитъ въ томъ, что сила моей воли хватаетъ дальше моей разсудительности, и я не ограничиваю приложенія силы воли такъ, какъ того требуетъ мѣра моей разсудительности, но дерзаю высказывать сужденіе даже о томъ, чего я не понимаю, вмѣсто того, чтобы воздержаться отъ сужденія. Что я познаю ясно и опредѣленно, съ тѣмъ я въ правѣ согласиться; ибо что ясное и опредѣленное познаніе должно быть истиннымъ, это слѣдуетъ изъ правдивости Бога *). Къ раздѣльнымъ познаніямъ Декартъ причисляетъ въ *пятомъ* размышленіи познанія пространственнаго протяженія вмѣстѣ со всѣми математическими положеніями. Но тѣмъ же способомъ, какъ изъ сущности треугольника слѣдуетъ, что сумма его угловъ равна двумъ прямымъ, такъ и изъ природы Бога слѣдуетъ, что онъ существуетъ. Ибо подъ Богомъ надо понимать безусловно совершенное существо, а къ совершенствамъ относится существованіе. Такимъ образомъ существованіе не раздѣльно съ сущностью Бога,—значитъ, Богъ есть **).

Въ *шестомъ* размышленіи Декартъ изъ яснаго и опредѣленнаго познанія, которое у насъ есть о протяженіи и о тѣлахъ, и изъ раздѣльнаго сознанія, что наша способность представленія опредѣляется внѣшнею, именно—тѣлесною, при-

---

*) Конечно, Декарту нуженъ былъ именно этотъ критерій, опирающійся на правдивость Бога, уже для доказательства самаго бытія Бога. Если бытіе Бога надо удостовѣрить познаніемъ, которое зависитъ отъ него же самого, то безспорно получается заколдованный кругъ, къ которому уже Гоббесъ относится съ справедливымъ неодобреніемъ.

**) Декартъ дѣлаетъ здѣсь такую же ошибку, какъ и Ансельмъ: онъ не обращаетъ вниманія на условіе всякаго категорическаго умозаключенія изъ опредѣленія, именно, что полаганіе субъекта должно завѣрить какимъ-нибудь другимъ путемъ. Этотъ упрекъ справедливо дѣлаетъ ему въ Objectiones primae Катеръ, обращающій противъ него томистическое опроверженіе ансельмовскаго доказательства. Защита Декарта не достаточна. Его посылки логически ведутъ только къ ничего не говорящему заключенію, что если Богъ есть, то ему принадлежитъ существованіе, и что, если Богъ выдуманъ, онъ долженъ быть выдуманъ, какъ бы онъ существуетъ. Помимо того картезіанская форма онтологическаго доказательства имѣетъ недостатокъ, отъ котораго свободна ансельмова, именно, что посылка: бытіе принадлежитъ къ совершенствамъ, включаетъ спорное пониманіе бытія, какъ предиката на ряду съ другими предикатами, тогда какъ Ансельмъ обозначилъ болѣе совершеннымъ опредѣленный родъ бытія, именно—бытіе, находящееся не только въ нашемъ духѣ, но и внѣ его. Только въ томъ случаѣ, если бы самъ Богъ отожествлялся съ нашимъ понятіемъ о немъ, можно было бы найти въ понятіи Бога, какъ такомъ, ручательство бытія Бога. Ибо, что понятіе о Богѣ, когда мы его мыслимъ, и именно вслѣдствіе того, что мыслимъ, есть или имѣетъ существованіе въ насъ, это, конечно, неоспоримо и даже само собою разумѣется. Но такое отожествленіе какъ разъ не картезіанское, такъ какъ Декартъ подъ Богомъ, творцомъ міра, разумѣетъ хотя мыслимый посредствомъ нашего понятія о Богѣ объектъ (ens), но не самое это понятіе.

чиною, выводитъ, что тѣла (протяженныя субстанціи) дѣйствительно существуютъ, и что мы не вводимся въ обманъ, представляя тѣлесный міръ. Въ противномъ случаѣ, причина обмана должна была бы лежать въ самомъ Богѣ. Но цвѣтное, звуковое, вкусовое и др. ощущенія такъ же, какъ удовольствіе и страданіе, для Декарта субъективны. А изъ того, что мы имѣемъ ясное и опредѣленное представленіе о мышленіи въ широкомъ смыслѣ (со включеніемъ ощущенія и воли), но такъ, что въ это представленіе не замѣшивается ничего тѣлеснаго, Декартъ выводитъ самостоятельное существованіе нашей души отдѣльно отъ тѣла. *)

Самъ Декартъ называетъ развитіе мыслей въ Размышленіяхъ аналитическимъ (разлагающимъ фактически данное и такимъ образомъ изслѣдующимъ начала). Это развитіе соотвѣтствуетъ пріему изобрѣтенія. Синтетическое изложеніе (оно исходитъ изъ самыхъ общихъ или принципіальныхъ понятій и положеній) для метафизическихъ разсужденій подходитъ менѣе, чѣмъ для математическихъ. Попытку синтетическаго изложенія Декартъ дѣлаетъ въ приложеніи къ своимъ отвѣтамъ на второй рядъ возраженій, не придавая однако же этому большого вѣса.

Главное систематическое сочиненіе Начала философіи въ четырехъ отдѣлахъ говоритъ о началахъ человѣческаго познанія, о началахъ вещественныхъ предметовъ, о видимомъ мірѣ, о землѣ. Возстановивъ вкратцѣ основоположенія, выставленныя въ Размышленіяхъ, Декартъ даетъ въ синтетическомъ развитіи философскую систему, особенно ученіе о природѣ. Самое совершенное знаніе есть познаніе дѣйствій изъ ихъ причинъ. Поэтому самый лучшій путь философствованія состоитъ въ объясненіи сотворенныхъ вещей изъ познанія Бога, какъ ихъ Творца. Въ основныхъ разсужденіяхъ въ началѣ «Principia» измѣненъ особенно порядокъ доказательствъ бытія Божія: онтологическое доказательство (какъ уже и въ синтетическомъ изложеніи при отвѣтѣ на Objectiones secundae) поставлено впереди другихъ. Въ понятіи Бога, говоритъ здѣсь Декартъ, лежитъ необходимое, вѣчное и совершенное существованіе, тогда какъ въ понятіи конечныхъ вещей заключено только случайное существованіе **).

Замѣчательны опредѣленія, которыя въ Началахъ философіи являются въ большемъ числѣ и частью съ большей точностью, нежели въ Размышленіяхъ. Особенно важны опредѣленія ясности, опредѣленности и субстанціи. «Для представленія, на которое можетъ опираться достовѣрное и несомнѣнное сужденіе, не только требуется, чтобы оно было ясно, но и раздѣльно. Яснымъ я называю то представленіе, которое для вникающаго ума бываетъ наличнымъ и отчетливымъ, подобно тому, какъ мы говоримъ, что ясно видимъ то, что движетъ глазъ достаточно сильно и отчетливо, когда онъ смотритъ на данный предметъ; опредѣленнымъ же—то, которое, въ силу своей ясности такъ отдѣлено и отграничено отъ всѣхъ другихъ, что совсѣмъ не содержитъ въ себѣ ничего другого, кромѣ того, что ясно» (I, 45). Для объясненія Декартъ приводитъ примѣръ боли: «такъ, когда кто-нибудь чувствуетъ сильную боль, въ немъ дѣйствительно есть очень ясное представленіе боли, но не всегда опредѣленное; ибо обыкновенно люди смѣ-

---

*) При этомъ остается очень сомнительнымъ, не смѣшивается ли ἀφαίρεσις съ χωρισμός, abstractio съ realis distinctio. Справедливо Гассенди и другіе въ своихъ возраженіяхъ порицали Декартово смѣшеніе двухъ положеній: a. я могу представить мышленіе, не представляя при этомъ протяженія: b. я могу доказать, что мышленіе фактически остается, когда протяженное существо, съ которымъ оно является связаннымъ, перестаетъ быть. Гассенди далѣе возражаетъ: не ясно, какъ въ не протяженномъ существѣ могутъ быть образы протяженнаго. На это возраженіе Декартъ хотя и отрицалъ тѣлесность образовъ, но фактъ ихъ протяженности въ три измѣренія оставилъ незатронутымъ.

**) Это, конечно, вѣрно только при предположеніи, что объективная необходимость строго отличается отъ субъективной увѣренности въ существованіи. Но тогда все же можно только умозаключать: если есть Богъ, то его существованіе вѣчно, само въ себѣ необходимо и не обусловлено другимъ.

шиваютъ его со своимъ смутнымъ сужденіемъ о его природѣ, такъ какъ думаютъ, что въ болящей части есть нѣчто похожее на чувство боли, которое одно только они ясно представляютъ».

Что мы представляемъ, есть частію res и rerum affectiones (sive modi), частію aeternae veritates, nullam existentiam extra cogitationem nostram habentes. Къ вѣчнымъ истинамъ Декартъ причисляетъ положенія: ex nihilo nihil fit; impossibile est idem simul esse et non esse; quod factum est, infectum esse nequit; is, qui cogitat, non potest non existere, dum cogitat. Res онъ дѣлитъ на два высшихъ genera: «одинъ—предметы разсудочные, т. е. относящіеся къ уму или къ мыслящей субстанціи; другой — предметы вещественные, или тѣ, которые относятся къ субстанціи протяженной, т. е. къ тѣлу». Къ мыслящей субстанціи относятся: представленіе, желаніе и всѣ видоизмѣненія какъ представленія, такъ и желанія; къ протяженной: величина, или самое протяженіе въ длину, ширину и высоту, фигура, движеніе, положеніе, дѣлимость частей и т. п.

Отъ соединенія (unio) духа съ тѣломъ проистекаютъ чувственныя пожеланія, сердечныя движенія и ощущенія, которыя принадлежатъ мыслящей субстанціи, поскольку она связана съ тѣломъ. За этой классификаціей (I, 48—50) слѣдуетъ опредѣленіе субстанціи. «Подъ субстанціей мы можемъ понимать не что иное, какъ вещь, которая существуетъ такимъ образомъ, что не нуждается для своего существованія ни въ какой другой вещи» (I, 51). Къ этому онъ прибавляетъ (I, 51 — 52): «и можно представить одну только субстанцію, которая совсѣмъ не нуждается ни въ какой другой вещи, именно—Бога; всѣ же прочія по нашему представленію могутъ существовать не иначе, какъ съ помощью божественнаго содѣйствія. И такимъ образомъ слово субстанція не подходитъ къ Богу и другимъ субстанціямъ univoce, какъ обыкновенно говорятъ въ школахъ, т. е. нельзя съ этимъ словомъ соединять никакого яснаго значенія, которое было бы общимъ Богу и тварямъ. Но подъ этимъ общимъ понятіемъ можно понимать тѣлесную субстанцію и умъ или субстанцію мыслящую, сотворенную, такъ какъ это—вещи, которыя нуждаются для своего существованія только въ Богѣ». Отъ всякаго аттрибута можно заключить къ res existens или къ субстанціи, которой онъ присущъ; но каждая субстанція имѣетъ «особенное свойство, которое составляетъ ея природу и сущность и къ которому относятся всѣ другія свойства. Именно протяженіе въ длину, ширину и глубину составляетъ природу тѣлесной субстанціи, а мышленіе составляетъ природу мыслящей субстанціи. Ибо все другое, что можно приписать тѣлу, предполагаетъ протяженіе и есть какъ бы нѣкое видоизмѣненіе протяженной вещи, такъ же какъ все, что мы находимъ въ умѣ, есть только различныя видоизмѣненія мышленія». Фигура и движеніе — видоизмѣненія протяженія; воображеніе, ощущеніе, воля—видоизмѣненія мышленія (I, 53). Modi могутъ мѣняться въ одной и той же субстанціи. Особенность, находящаяся въ субстанціи въ данный моментъ, есть ея качество. Что не мѣняется, того собственно нельзя назвать видоизмѣненіемъ или качествомъ, но только болѣе общимъ выраженіемъ—аттрибутомъ (I, 56).

Эти опредѣленія особенно сильно повліяли на ученіе Спинозы.

Частности ученія, изложеннаго въ Началахъ философіи, имѣютъ болѣе естественнонаучный, нежели философскій интересъ. Выключая цѣли (causae finales), Декартъ стремится познать только дѣйствующія причины, causae efficientes (I, 28). Матеріи онъ приписываетъ только протяженіе и видоизмѣненія протяженія, но никакихъ внутреннихъ состояній, никакихъ силъ. Давленія и толчка достаточно для объясненія явленій. Матерія состоитъ изъ мельчайшихъ тѣлецъ различнаго вида и величины (корпускулярная теорія). Правда, все еще мыслимо дѣленіе ихъ Богомъ. Количество матеріи и движенія *), происходящее первоначально отъ Бога.

*) Конечно, во вселенной остается неизмѣннымъ количество матеріи, но не всегда количество движенія, а только сумма того, что теперь обыкновенно называютъ

остается во вселенной неизмѣннымъ (II, 36). Декартъ полагаетъ величину движенія равной произведенію изъ массы на скорость, mv. Доказательство постоянства этого произведенія во вселенной Декартъ ведетъ теологически: изъ божественнаго свойства неизмѣняемости слѣдуетъ-де неизмѣняемость его совокупнаго дѣйствія.

Душа можетъ опредѣлять только направленіе движеній, но не въ силахъ ни увеличить, ни уменьшить количества ихъ. Міровыя тѣла можно разсматривать происшедшими изъ вихрей хаотической матеріи. Гдѣ есть пространство, тамъ есть и матерія. Подобно пространству, матерія дѣлима до безконечности, и она простирается, если не въ безконечность (in infinitum), то во всякомъ случаѣ неопредѣленно далеко (in indefinitum). Само собою разумѣется, что съ уничтоженіемъ предположенія шарообразно ограниченной вселенной уничтожается и періодическое вращеніе ея вокругъ земли. Однако Декартъ боится открыто стать на сторону коперникова ученія (ср. выше стр. 20, 27 и 34), изъ-за котораго былъ осужденъ Галилей. Декартъ прибѣгаетъ къ увертке, что земля покоится, какъ и всякая планета, въ движущемся эѳирѣ, какъ спящій путникъ въ движущемся кораблѣ, или какъ корабль, гонимый однимъ только теченіемъ, въ этомъ послѣднемъ. Исключительно изъ законовъ давленія и толчка Декартъ пытается понять не только физическія явленія (такъ напр., магнетическое притяженіе онъ объясняетъ вихревыми движеніями винтообразныхъ молекулъ), но даже растенія и животныхъ. Онъ отказываетъ растеніямъ въ жизненномъ началѣ, принятомъ аристотелевцами, такъ какъ только порядокъ и движеніе ихъ частей производитъ прозябаніе. Декартъ не склоненъ также признавать за животными души.

Все, что связано въ душевной жизни человѣка съ отношеніемъ души къ тѣлу, Декартъ объясняетъ чисто механически, напр. ассоціацію идей онъ объясняетъ тѣмъ, что остаются матеріальныя измѣненія, которымъ подвергается мозгъ при возбужденіи чувствъ, а также тѣмъ, что позднѣйшее образованіе представленій обусловлено этими измѣненіями. Тѣло и мыслящая душа другъ другу противоположны. Хотя и надо признать ихъ соединеніе въ человѣкѣ, но оно насильственное, и въ машинѣ тѣла ничего не измѣняется, когда вступаетъ въ нее мыслящая душа. Вслѣдствіе такого взгляда на Декарта надо смотрѣть, какъ на основателя матеріалистически-механическаго направленія въ антропологическомъ отношеніи. И дѣйствительно, Ляметри предпочтительно ссылается на него. Какъ непротяженное существо, душа можетъ соприкасаться съ тѣломъ только въ одной точкѣ, именно въ мозгу (Pr. phil. IV, 189, 196, 197), точнѣе (Dioptr. IV, 1 сс., Pass. anim. I, 31 сс.) въ шишковидной железѣ (glans pinealis), какъ такомъ органѣ среди мозга, который оказывается простымъ и не двойнымъ, какъ большинства другихъ частей, имѣющихъ правую и лѣвую сторону *). Воздѣйствіе души на тѣло или тѣла на душу предполагаетъ помощь Божію (concursus или assistentia Dei). Впрочемъ, Декартъ уже въ своихъ отвѣтахъ на возраженія Гассенди противъ его Размышленій утверждаетъ, что взаимное воздѣйствіе души и тѣла не исключается совершеннымъ различіемъ ихъ сущности.

Статья *Passiones animae* есть опытъ физіологическо-психологическаго объясненія аффектовъ въ самомъ обширномъ смыслѣ, слѣдуя основоположеніямъ, развитымъ въ Principia philosophiae. Всѣ аффекты Декартъ пытается вывести изъ шести первоначальныхъ: удивленіе, любовь, ненависть, желаніе, радость и печаль. Самый совершенный изъ всѣхъ аффектовъ есть интеллектуальная любовь къ Богу.

Только мимоходомъ Декартъ высказалъ *этическіе* взгляды, родственные аристотелевскимъ и стоическимъ, именно въ письмѣ de summo bono къ королевѣ

„живою силою" и „силою напряженія". См. объ этомъ особенно Helmholtz, О сохраненіи силы, въ Populäre wissenschaftliche Aufsätze, тетр. 2, Braunschw. 1876.

*) Взгляду, что душа находится въ одной точкѣ, какъ разъ противоположно ученіе Спинозы, а ученіе Лейбница о душѣ, какъ монадѣ, основывается на Декартѣ. Предположенію, что шишковидная железа есть мѣстопребываніе души, противорѣчитъ тотъ фактъ, что душевная жизнь продолжается по разрушеніи этого органа.

Христинѣ. Цѣлью ставится счастье, и оно вытекаетъ изъ послѣдовательной доброй воли или добродѣтели. А воля зависитъ отъ представленія, и такимъ образомъ все снова сводится къ представленію. Отчетливыя и ясныя представленія—основа для истинной нравственной жизни. Надо преодолѣть несвободу души, состоящую въ зависимости отъ аффектовъ, и именно—посредствомъ мудрости, которая предпочитаетъ удовольствіе отъ дѣятельности, сообразной съ разумомъ, всякому низшему удовольствію.

Къ приверженцамъ Декарта принадлежатъ Ренерій и Регій въ Утрехтѣ, Рей, Гереборд, который, правда, скорѣе является представителемъ новѣйшей аристотелевской схоластики, Гейданъ въ Лейденѣ и другіе голландскіе ученые, далѣе во Франціи—Клодъ де Клерсельe (ум. 1686), издатель Opera posthuma Декарта, многіе ораторіанцы и янсенисты, августинизмъ которыхъ дѣлалъ ихъ воспріимчивыми къ новому ученію. Изъ янсенистовъ порроялъскаго аббатства (объ этомъ H. Reuchlin, Geschichte von Port-Royal, Hamb. и Gotha 1839—1844, и St. Beuve, Port-Royal, 3. изд. Par. 1867) самый извѣстный другъ картезіанскаго направленія—Антонъ Арно (1612—94; Oeuvres complètes, Lausan. 1775—1783; С. Гогоцкій, Философскій лексиконъ, т. I, стр. 195—199). Въ частностяхъ онъ поднимаетъ нѣкоторыя недоумѣнія и ограничиваетъ картезіанское правило достовѣрности объектами знанія. Онъ былъ сочинителемъ четвертаго ряда возраженій, Objectiones quartae.

Къ числу болѣе значительныхъ картезіанцевъ принадлежатъ: Пьеръ Сильвенъ Режи (1632—1707; Cours entier de la philosophie, Par. 1690). Пьеръ Николь (1625—95; Essais de morale, Par. 1671—74 и др.; Oeuvres morales, Par. 1718) и др. Арно и Николь издали порроялъскую логику «l'art de penser» 1662, пользуясь также статьей Паскаля. Въ цѣломъ она можетъ считаться картезіанской и до сихъ поръ не устарѣла. (См. выше стр. 60, примѣчаніе).

Изъ нѣмецкихъ картезіанцевъ можно назвать Бальтазара Беккера (1634—98; de philosophia Cartesiana admonitio candida et sincera, Wesel 1668). Онъ особенно извѣстенъ борьбой противъ процессовъ вѣдьмъ въ сочиненіи: die verzauberte Welt, переведенномъ на многіе языки. Такъ какъ духовное не можетъ дѣйствовать на тѣлесное, то всякое колдовство не возможно. (Изъ отвѣтныхъ сочиненій ср. между прочимъ: Fürstellung vier neuer Weltweisen, namentlich R. des Cartes, Th. Hobbes, Ben. Spinoza, B. Bekkers nach ihrem Leben und fürnehmsten Irrthümern, 1702). Далѣе ученію Декарта сочувствуютъ I. Клаубергъ (1625—1665), преподаватель въ Дуисбургѣ (Logica vetus et nova, Duisb. 1656; Opera philos. Amst. 1691), Штурмъ въ Альтдорфѣ и др. Для Англіи посредникомъ картезіанскаго ученія былъ Антуанъ Легранъ изъ Дуэ, жившій впослѣдствіи въ Англіи. Его сочиненія: Philosophia veterum e mente Renati des Cartes, Lond. 1671; Institutiones philosophiae secundum principia R. des Cartes nova methodo adornatae, Lond. 1672 и 1678, часто издавалось и впослѣдствіи; Apologia pro Cartesio contra S. Parkerum, Lond. 1672, Nürnb. 1681. И въ Италіи, не смотря на папское запрещеніе, ученіе Декарта пріобрѣтало приверженцевъ. Однимъ изъ послѣднихъ былъ кардиналъ Гердилъ (ум. 1802), о которомъ будетъ упомянуто еще и позже.

Изъ противниковъ Декарта Гоббесъ и Гассенди (кромѣ Objectiones, см. выше стр. 56, также Disquisitiones Anticartesianae 1643) стоятъ на натуралистической точкѣ зрѣнія. Среди частію крайне остроумныхъ и мѣткихъ возраженій Гассенди, въ которыхъ онъ нападаетъ на всѣ основныя положенія Декарта, въ томъ числѣ и на возможность абсолютнаго сомнѣнія, на полную разнородность тѣлесной и мыслящей субстанціи, какъ разъ нѣтъ того, которое одно только часто упоминается, но которое вложено въ уста Гассенди исключительно Декартомъ въ его отвѣтѣ: и изъ того, что я прогуливаюсь, можно заключить о моемъ бытіи. Гассенди говоритъ только, что изъ каждаго дѣйствія можно заключить о бытіи, и

не одобряетъ картезіанскаго подведенія всѣхъ психическихъ дѣйствій подъ cogitare. Съ точки зрѣнія богословской ортодоксіи и аристотелевской философіи съ картезіанствомъ боролись особенно протестантъ Гисбертъ Воецій и іезуиты Бурденъ (авторъ Objectiones septimae), Даніель (Voyage du monde de Descartes, Par. 1691. полат. Амст. 1694; Nouvelles difficultés proposées par un Péripatéticien, Амст. 1694) и др. Синодомъ въ Дортрехтѣ 1656 картезіанство было запрещено богословамъ; въ Римѣ сочиненія Декарта были 1663 внесены въ Index librorum prohibitorum, и 1671 по приказу короля было воспрещено преподаваніе декартова ученія въ парижскомъ университетѣ.

Pascal, Lettres provinciales, Cologne 1657 и др.; Pensées sur la religion, 1669; Oeuvres, à la Haye 1779; изд. Bossut въ 6 тт. Par. 1819; Opuscules philosophiques. Par. 1864 и др. О немъ A. H. Reuchlin, Pascals Leben und der Geist seiner Schriften, Stutt. и Tübing. 1840. Cousin, Etudes sur Pascal, 5. изд. Par. 1857. Havet (Pensées publiées dans leur texte authentique avec une introduction, des notes et des remarques, par M. E. Havet, Par 1866). J. G. Dreydorff, Pascal, sein Leben und seine Kämpfe. Lpz. 1870. Его-же Pascals Gedanken über die Religion, Lpz. 1875. Nourrisson, Pascal physicien et philosophe, Par. 1886. E. Droz, Étude sur le scepticisme de Pascal considéré dans le livre des pensées, Par. 1886. Послѣдованіе характеровъ Ѳеофрастовыхъ и мыслей Паскалевыхъ, пер. съ фр. А. Сергѣевъ, М. 1784. Паскаль, Мысли, пер. И. Бутовскій, Спб. 1843, пер. П. Д. Первовъ, Спб. 1889.

Poiret, Cogitationes rationales de Deo, anima et malo, Amst. 1677 и др.; Oecon. div., Amst. 1687; de eruditione triplici: solida, superficiaria et falsa, Amst. 1692 и др.; Fides et ratio collatae ac suo utraque loco redditae adversus principia Jo. Lockii, Amst. 1707; Opera posthuma, Amst. 1721.

О Huet говорятъ: C. Bartholmèss, Huet, évêque d'Avranche ou le scepticisme théologique, Par. 1850. K. S. Barach, P. D. Huet als Philosoph, Wien und Lpz. 1862.

О Бейлѣ — L. Feuerbach, P. Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten, Ansbach 1838. A. Deschamps, la genèse du scepticisme érudit chez Bayle, Liège 1879.

Частію въ дружественномъ, частію во враждебномъ отношеніи находились къ картезіанству мистическіе философы, какъ Блезъ Паскаль (1623—62), Пьеръ Пуаре. Главная мысль Паскаля: «природа ставитъ въ тупикъ пирронистовъ, а разумъ—догматистовъ. Мы не въ силахъ доказывать неопровержимо для всякаго догматизма; у насъ есть идея истины, безспорной для всякаго пирронизма». (Pensées, art. XXI). Религіозное чувство беретъ въ свое распоряженіе познаніе, именно познаніе божества и благодати. «Сердце имѣетъ свои доводы, которыхъ разумъ не знаетъ». Разумъ постоянно колеблется между сомнѣніемъ и увѣренностью; все же положительное познаніе до извѣстной степени еще возможно. Полной истины разумъ не можетъ найти своими собственными средствами, но онъ въ состояніи познать и принять спасеніе, данное въ христіанствѣ.

Пуаре (род. 1646 въ Мецѣ, былъ нѣсколько лѣтъ въ Гамбургѣ проповѣдникомъ, ум. въ Рынсбургѣ возлѣ Лейдена) обнародовалъ 1677 сочиненіе, примыкающее къ Декарту: Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo libri IV. Позже онъ симпатизировалъ теософскимъ воззрѣніямъ. Здѣсь онъ во многомъ примкнулъ къ Якову Беме, основныя ученія котораго онъ сопоставилъ въ сочиненіи, вышедшемъ безъ подписи: Idea theologiae Christianae juxta principia Jacobi Bohemi philosophi teutonici brevis et methodica, 1687. Свои мистическіе взгляды онъ изложилъ въ l'économie divine ou système universel et démontré des oeuvres et des desseins de Dieu envers les hommes, 1687. Противъ Локка направлено сочиненіе: Fides et ratio collatae ac suo utraque loco redditae adversus principia Lockii, 1707.

Далѣе слѣдуетъ здѣсь упомянуть платоновца Кедворта (см. выше § 10, стр. 55) и другихъ, особенно платоновца и каббалиста Генриха Мора. 1648 онъ обмѣнялся письмами съ самимъ Декартомъ (напечатаны въ 10. т. кузеновскаго изданія Декарта). Здѣсь онъ, между прочимъ, старается утвердить противъ Декарта понятіе нематеріальнаго протяженія, которое присуще Богу и душамъ, и оспариваетъ исключительно механическое ученіе о природѣ Декарта (см. и о немъ выше § 10, стр. 55).

Епископъ Гюэ (1630—1721), скептикъ въ философіи и правовѣрующій въ богословіи, написалъ Censura philosophiae Cartesianae, Par. 1689 и др., вызвавшую нѣсколько отвѣтныхъ сочиненій со стороны картезіанцевъ, далѣе (безъ подписи) Nouveaux Mémoires pour servir à l'histoire du Cartésianisme, Par. 1692 и друг.

И скептикъ Пьеръ Бейль (1647—1705; Dictionnaire historique et critique, Rotterdam 1695—97, 2 тт., полнѣе всего изданъ Des-Maizeaux въ 4 тт. Amst. и Leyd. 1740. Oeuvr. diverses, à la Haye 1725—31; посмертное сочиненіе—Système de la philosophie 1737, гдѣ дается краткое изложеніе основныхъ мыслей картезіанской философіи), хотя и склонялся къ картезіанской философіи, однако противопоставлялъ ей, какъ и всякому догматизму, свои скептическіе аргументы. Относительно человѣческаго разума вообще онъ утверждалъ то, что имѣло значеніе относительно его индивидуальнаго разума, именно, что онъ силенъ въ открытіи ошибокъ, слабъ въ положительномъ познаніи. Старопротестантскимъ принципомъ противорѣчія между разумомъ и вѣрою онъ воспользовался съ тѣмъ, чтобы показать нелѣпости въ ортодоксальномъ ученіи вѣры. Бейль отвергаетъ положеніе деистовъ, что религія не приноситъ съ собою ничего противоразумнаго, но только сверхразумное. Религіозныя положенія, говоритъ онъ, совершенно противны разуму, и только при такомъ предположеніи является заслугой вѣрить въ нихъ. Своимъ разлагающимъ сомнѣніемъ Бейль оказалъ значительное вліяніе на все духовное развитіе XVIII вѣка.

§ 12. Декартъ допускалъ между тѣломъ и душей дуалистическое отношеніе, разсматривая ихъ какъ вещи, совершенно разнородныя, и не признавая между ними посредствующихъ ступеней. Такимъ образомъ трудно было мыслить взаимодѣйствіе между тѣломъ и душой, хотя оно и опиралось на содѣйствіе Бога. Поэтому картезіанецъ Гейлинксъ, по примѣру другихъ, образовалъ окказіонализмъ. Онъ учитъ, что по случаю душевнаго процесса наступаетъ тѣлесный, и наоборотъ—по поводу тѣлеснаго—душевный. Это согласіе сводится къ высшей волѣ: его такъ устроилъ Богъ. Въ нравственномъ ученіи высшимъ основоположеніемъ, на которое Гейлинксъ обращаетъ гораздо больше вниманія, чѣмъ Декартъ, является: гдѣ ты ничего не въ силахъ, тамъ ничего и не желай. Первой добродѣтелью у него служитъ смиреніе, т. е. пониманіе собственнаго безсилія и преданность силѣ Божіей. Однако онъ выразительно подчеркиваетъ долгъ, съ исполненіемъ котораго связано и высшее счастье, и никоимъ образомъ не сочувствуетъ квіетизму.

Мальбраншъ (1638—1715) считается вторымъ великимъ метафизикомъ Франціи и примыкаетъ также къ Декарту. Мальбраншу принадлежитъ мистическое ученіе, что всѣ вещи мы созерцаемъ въ Богѣ, который является мѣстопребываніемъ духовъ, какъ пространство — мѣстопребываніемъ тѣлъ. Богъ обнимаетъ въ себѣ и идеи тѣлъ. По этимъ идеямъ созданъ весь тѣлесный міръ. А такъ какъ духи соединены съ Богомъ, то имъ и возможно познавать эти идеи.

Arnoldi Geulincx Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta, Lugd. Bat. 1662. Metaphysica vera et ad mentem Peripateticorum, Amst. 1691. Объ изданіяхъ Этики E. Zeller, über die erste Ausgabe von Geulincx'Ethik und Leibniz' Verhältniss zu Geulincx' Occasionalismus, въ Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1884, стр. 673—695. Сначала вышло Lugd. Bat. 1664 Disputatio ethica de virtute et primis eius proprietatibus. Это разсужденіе защищалъ Як. ванъ Гогемадъ подъ предсѣдательствомъ Гейлинкса. Этотъ краткій набросокъ

былъ разработанъ въ видѣ Arnoldi Geulincx Antverpiensis de virtute et primis eius proprietatibus, quae vulgo Virtutes cardinales vocantur. Tractatus Ethicus primus, Lugd. Bat. 1665. Спустя шесть лѣтъ послѣ смерти Гейлинкса, это сочиненіе было пополнено еще пятью статьями и другими прибавленіями по тетрадямъ Гейлинкса и издано подъ заглавіемъ: Γνῶθι σεαυτόν, sive Arn. Geulincs—Ethica. Post tristia autoris fata omnibus suis partibus in lucem edita per Philarethum. Lugd. Bat. 1675 (подъ этимъ псевдонимомъ скрывался голландскій врачъ и философъ Корнелій Бонтеко). Physica vera, 1698; кромѣ того Annotata (praecurrentia и majora) къ Началамъ философіи Декарта, Dordraci 1690—1691.

О Гейлинксѣ — E. Pfleiderer, A. Geulincx als Hauptvertreter der occasionalistischen Metaphysik und Ethik, унив. прогр., Tübing. 1882; къ этому см. K. Eucken, Leibniz und Geulinx, въ Philos. Monatshefte, 1883, стр. 525—543; затѣмъ снова Пфлейдереръ, Leibniz und Geulinx, mit besonderer Beziehung auf ihr beiderseitiges Uhrengleichniss, унив. прогр., Tübing. 1884; онъ же, Noch einmal Leibniz und Geulinx, въ Philos. Monatsh. 1885, стр. 20—39. E. Göpfert, Geulinx'ethisches System, Breslau 1883. G. Samtleben, Geulincx ein Vorgänger Spinozas, Halle 1885. V. van der Haeghen, Geulincx. Etude sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages, Gent 1886.—L. Stein, zur Genesis des Occasionalismus, въ Archiv der Geschichte der Philosophie, I, 1887, стр. 53—61.

Картезіанскій дуализмъ поставилъ mens и corpus другъ возлѣ друга, какъ двѣ совершенно разнородныя субстанціи. Онъ отказалъ душѣ въ растительныхъ функціяхъ, приписываемыхъ ей Аристотелемъ, чтобы пріурочить ихъ къ тѣлу, въ особенности къ распространеннымъ по немъ жизненнымъ духамъ (spiritus vitales), которые есть не что иное, какъ тонкая матерія. Съ другой стороны, этотъ дуализмъ отрицалъ у матеріи всѣ внутреннія состоянія. Какъ разъ вслѣдствіе этого фактическое отношеніе между психическими и соматическими процессами стало непонятнымъ. Естественнаго вліянія (influxus physicus) тѣла на душу и души на тѣло при абсолютной разнородности обоихъ, конечно, оставаясь послѣдовательнымъ, нельзя было допустить, хотя самъ Декартъ, въ противоположность Гассенди, считалъ это вліяніе возможнымъ. Оставалась только дѣятельность Бога, какъ основаніе для объясненія.

И, дѣйствительно, Арно Гейлинксъ (1625—69, пишется различно; онъ былъ долго преподавателемъ въ левенскомъ, затѣмъ въ лейденскомъ университетѣ, гдѣ изъ католичества перешелъ въ кальвинизмъ) выступилъ съ ученіемъ, что Богъ по случаю тѣлеснаго процесса вызываетъ въ душѣ представленіе, и по случаю хотѣнія тотъ же Богъ движетъ тѣло. Это слѣдствіе отчасти было признано и ранѣе Клаубергомъ, Луи де-ля-Форжемъ (Traité de l'esprit humain, 1661; см. H. Seyfarth, L. de la Forge und seine Stellung im Occasionalismus, Gotha 1889) и Кордемуа (le discernement de l'âme et du corps en six discours 1666). Если не извѣстно, какъ что-нибудь приводится въ дѣйствіе, то оно и не приводится въ дѣйствіе (impossibile est ut is faciat, qui nescit, quomodo fiat). Это одно изъ главныхъ положеній Гейлинкса. Не тѣло бываетъ причиною для сознательнаго ощущенія въ духѣ, не воля, возникающая въ духѣ, бываетъ непосредственно причиною движенія, но раздраженіе въ тѣлѣ и внутренняя воля бываетъ только случайною причиною, occasio, causa occasionalis, чтобы вызвать ощущеніе въ душѣ, движеніе въ тѣлѣ. Отсюда имя окказіонализмъ. Самъ ли Богъ вмѣшивается при каждой случайной причинѣ, и потому имѣетъ ли мѣсто непосредственное его воздѣйствіе, или согласіе между этими двумя сторонами изначала установлено Богомъ, какъ первымъ виновникомъ, на счетъ этого Гейлинксъ не доходитъ до ясности, свободной отъ противорѣчій. Къ первому предположенію Гейлинксъ склоняется въ тѣхъ мѣстахъ, по которымъ Богъ вызываетъ воспріятія interventu corporis cujusdam или пользуется тѣлами, какъ орудіями для воспріятій. За послѣднее говоритъ сравненіе съ двумя часами, которымъ позже воспользовался Лейбницъ, и которое онъ провелъ еще дальше. Эти часы имѣютъ равномѣрный ходъ, бьютъ въ одно и то же время и одинаково показываютъ время безъ всякой взаимной причинной зависимости, но исключительно вслѣдствіе ловкости художника, который сдѣлалъ эти часы (idque absque ulla causalitate, qua alterum hoc in altero causat, sed propter meram dependentiam, qua utrumque ab eadam arte et simili industria constitutum est

Ethic., Tract. I, sect. II, § 2, nota 19). Такъ должно быть, напр., съ моей волей говорить и съ движеніемъ моего языка. Оба они образованы въ согласіи между собой однимъ и тѣмъ же высочайшимъ художникомъ.

Подобно Декарту, Гейлинксъ исходитъ изъ достовѣрности самосознанія, которое хоть и просто, но въ немъ можно найти различныя независимыя отъ него мысли. Онѣ должны проистекать отъ чего-нибудь другого и именно—отъ сознательной воли. А эта воля есть божество. Отдѣльныя тѣла — modi безконечнаго и само по себѣ недѣлимаго тѣла, такъ же какъ наши духи—modi духа. Мы не абсолютные духи, но ограниченные и принадлежимъ къ духу не по существу: «и такъ мы видоизмѣненія духа; если удалить видоизмѣненіе, остается самъ Богъ». Если мы сами ничего не въ состояніи дѣлать, а только являемся зрителями того, что производитъ въ насъ Богъ, то этически можно требовать только смиренной покорности міровому теченію, humilitas. Для обладанія ею необходимо самопознаніе (γνῶθι σεαυτόν), inspectio et despectio sui. «И такъ я простой зритель этой машины. Такъ есть, такъ пусть и будетъ!» Въ тѣлесномъ мірѣ, къ которому душа не стоитъ ни въ какомъ дѣйствительномъ отношеніи, нельзя ничего желать: «гдѣ ничего не значишь, тамъ ничего и не желай». Вмѣсто самоотверженія по отношенію къ Богу Гейлинксъ предпочитаетъ поставить полную преданность образу Божію, разуму. Она возникаетъ, когда мы поняли всю пустоту конечнаго. Такимъ образомъ для Гейлинкса добродѣтель равносильна любви къ Богу и къ разуму и состоитъ прежде всего въ отреченіи отъ всякаго себялюбія и въ разсматриваніи всего бытія съ точки зрѣнія долга. Цѣнно только настроеніе, воля. Награду и наказаніе надо совершенно удалить изъ этики, но въ преданности разуму или Богу лежитъ однако истинное счастье, на которое мы можемъ не обращать вниманія только при исполненіи добродѣтели. Главными добродѣтелями Гейлинксъ считаетъ diligentia, усердіе въ послушаніи заповѣдямъ разума, obedientia, добросовѣстность въ слѣдованіи такимъ заповѣдямъ, justitia и humilitas.

Nic. Malebranche, de la recherche de la vérité où l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences, Par. 1675 и др., полнѣе всего 1712, nouvelle édition avec une introduction de F. Bouillier, Par. 1880; Conversations métaphysiques et chrétiennes 1677; Traité de la nature et de la grâce, Amst. 1680; Traité de morale, Rotterd. 1684; Méditations métaphysiques et chrétiennes 1684; Entretiens sur la métaphysique et sur la religion 1688 (краткое изложеніе всего ученія); Traité de l'amour de Dieu 1697; Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur la nature de Dieu, Par. 1780; Oeuvres, Par. 1712; nouvelle édition collationnée sur meilleurs textes et précédée d'une introduction par J. Simon, 4 тт. Par. 1871. Здѣсь не всѣ сочиненія: недостаетъ Traité de morale. Оно было издано отдѣльно H. Joly, Par. 1882. Ср. соотвѣтствующій отдѣлъ у Буйе, Histoire de la philosophie Cartésienne, и въ другихъ сочиненіяхъ по исторіи философіи, далѣе Blampignon. Etude sur Malebranche d'après des documents manuscrits, suivie d'une correspondance inédite, Par. 1863. Ch. A. Thilo, über Malebranches religions-philosophische Ansichten, Ztschr. f. exacte Philos., IV, 1863, стр. 181 — 198 и 209 — 224. L. Ollé-Laprune, la philosophie de Malebranche, 2 тт., Par. 1870—1872; ср. P. Janet, Rapports sur le concours relatif à l'examen de la philosophie de Malebranche, въ Mémoires de l'académie des sciences morales et politiques de l'inst. de France, т. 13, 1872 стр. 221 — 255. P. Stany, über die Sinne nach Malebranche, Posen 1882. E. Farny, Etude sur la morale de Malebranche, Chaux de Fonds 1886. André, de la vie de Malebranche, prêtre de l'oratoire avec l'histoire de ses ouvrages, publiée par Ingold, Par. 1886.

Нѣсколько иначе понималъ окказіонализмъ Николай Мальбраншъ. Онъ родился 1638 въ Парижѣ. Уже на 22. году онъ поступилъ въ конгрегацію отцовъ ораторіи Іисуса. Эта конгрегація основана другомъ Декарта, кардиналомъ Бериллемъ, и имѣла цѣлью научную выработку церковнаго ученія. Она держалась болѣе Августина, нежели Θомы, и этимъ уже была дана близость къ Декарту. Главное сочиненіе Мальбранша очень много читалось, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ вызвалъ имъ не мало споровъ, именно съ Арно, который, какъ истый раціоналистическій картезіанецъ, не могъ помириться съ мистическими воззрѣніями. Мальбраншъ умеръ 1715, какъ говорятъ, вслѣдствіе возбужденія, въ которое онъ пришелъ отъ разговора съ Беркли, во многомъ приближавшимся ко взглядамъ Мальбранша.

При своихъ умозрѣніяхъ Мальбраншъ обращалъ вниманіе на единство религіи и философіи, метафизики и христіанства. Непосредственнымъ объектомъ нашей души, а, значитъ, и самымъ первоначальнымъ элементомъ нашего знанія являются идеи, а предметъ идей—протяженіе безконечнаго, сверхчувственнаго, неизмѣннаго. Изъ созерцанія ихъ мы образуемъ то, что мы всегда созерцаемъ въ насъ и внѣ насъ. «Объектъ (общій) всѣхъ идей есть протяженіе τοῦ infiniti, intelligibilis, immutabilis et incommensurabilis, ex cuius intuitu formamus quicquid aspicimus sive intra sive extra nos». А такъ какъ безконечное есть Богъ, то сознаніе Бога есть первый элементъ нашего знанія, и мы такимъ образомъ созерцаемъ все въ Богѣ. Затѣмъ мы сознаемъ самихъ себя, какъ часть божественнаго существа, обнимая себя въ одномъ и томъ же непосредственномъ созерцаніи вмѣстѣ съ Богомъ. Безконечность Бога есть «общее поле зрѣнія», въ которомъ намъ являются всѣ вещи, и такимъ образомъ понятно, какъ у насъ можетъ быть общее знаніе о вещахъ, прежде чѣмъ мы познакомились съ ними посредствомъ опыта. «Все, что ни видятъ и ни познаютъ сотворенные духи, они познаютъ въ Богѣ, въ которомъ содержатся, и субстанція котораго даетъ имъ весь міръ или вселенную. Отсюда также ясно, какъ у насъ есть нѣкоторое общее понятіе (антиципированное) обо всѣхъ существахъ, прежде чѣмъ мы сдѣлали наблюденіе надъ ними». Богъ создалъ вещи и одинъ только дѣйствуетъ. Но прежде чѣмъ создать вещи, Богъ имѣетъ въ себѣ міръ идей, которыя называются ограниченіями безконечнаго. И именно есть двѣ основныхъ идеи, мышленіе и протяженіе, по которымъ созданы тѣла и духи. Созданныя тѣла Богъ однако не обнимаетъ въ себѣ, но только ихъ идеи, напротивъ—онъ обнимаетъ созданные духи, не только ихъ идеи. Онъ называется мѣстомъ духовъ, и такимъ образомъ возможно, что духи познаютъ идеи, въ томъ числѣ и идеи тѣлъ. Въ мірѣ же тѣлъ все происходитъ отъ Бога, такъ что тѣла сами не дѣйствуютъ другъ на друга, и такимъ же образомъ въ мірѣ духовъ. Собственно говоря, ошибку и грѣхъ слѣдовало бы свести также на Бога. Но тутъ вдругъ вводится свобода, которая—непонятно, почему,—должна быть таинствомъ. Прежде всего намъ даны идеи, которыя насъ просвѣщаютъ, и затѣмъ чувственныя ощущенія, но то и другое по поводу случайной причины. При идеяхъ такою причиною бываетъ вниманіе, которое зависитъ отъ нашей свободной воли, такъ что въ нашихъ рукахъ, просвѣщаемся ли мы идеями или нѣтъ. При чувственномъ ощущеніи, напротивъ, случайною причиною бываетъ тѣлесное движеніе, которое въ свою очередь зависитъ отъ Бога, какъ того, кто его производитъ. Созерцаніе идей, т. е. видоизмѣненій протяженія безконечнаго и умопостигаемаго, даетъ намъ знаніе и истину. Ощущенія суть видоизмѣненія нашего собственнаго субъекта и, слѣдовательно, даютъ намъ только субъективный опытъ. Однако чувственныя ощущенія не совершенно непригодны для познанія, какъ у Декарта. Именно и чувственные образы суть видоизмѣненія идей протяженія, только темныя и смутныя, тогда какъ идеи самихъ отдѣльныхъ фигуръ ясны и отчетливы. Впрочемъ, только идеи тѣлъ доставляютъ намъ дѣйствительное знаніе. Идею протяженія и ея видоизмѣненія познаемъ мы ясно и отчетливо. Напротивъ, у насъ нѣтъ такого познанія духа, и потому идея духа не становится нашимъ удѣломъ даже черезъ просвѣщеніе со стороны Бога.

Если всѣ вещи только видоизмѣненія Бога, то всякое стремленіе, чего бы оно ни касалось, должно быть въ концѣ концовъ стремленіемъ къ Богу, т. е. любовью къ нему. И въ чувственно хорошемъ мы любимъ и ищемъ въ концѣ концовъ Бога. Но, конечно, изъ-за единичнаго нельзя забывать про цѣлое, видоизмѣненіемъ котораго является это единичное. Такимъ образомъ нравственной цѣлью будетъ любовь, которая направлена на цѣлое и единичное отодвигаетъ на второй планъ. Предметъ этого стремленія—Богъ, и стремленіе исполнено, если Богъ познанъ.

Какъ ни много сходства у этого ученія съ ученіемъ Спинозы, однако Маль-

браншъ очень мѣтко указываетъ главное различіе между нимъ и Спинозою: по нему вселенная—въ Богѣ, по Спинозѣ Богъ—во вселенной.

§ 13. Барухъ Деспиноза (Benedictus de Spinoza), род. въ Амстердамѣ 1632, ум. въ Гагѣ 1677, не удовлетворенный талмудическимъ образованіемъ, обратился къ философіи Декарта, но преобразовалъ картезіанскій дуализмъ въ пантеизмъ, основная мысль котораго—единство субстанціи. Методъ Спинозы—строго математическій: изъ немногихъ элементовъ все остальное выводится синтетически и именно, не прибѣгая къ помощи опыта, изъ чистаго разума, такъ что Спиноза исповѣдуетъ чистѣйшій раціонализмъ. Подъ субстанціей Спиноза понимаетъ то, что въ себѣ есть и изъ себя понимается. Есть только одна субстанція, именно Богъ, и Богъ все равно, что природа. Субстанція имѣетъ два доступныхъ нашему познанію основныхъ свойства или аттрибута, именно мышленіе и протяженіе. Кромѣ того, такъ какъ она во всякомъ отношеніи безконечна, то въ ней есть безчисленное множество аттрибутовъ, не доступныхъ нашему познанію. Вовсе нѣтъ протяженной субстанціи на ряду съ мыслящей. Къ несущественнымъ, измѣнчивымъ видамъ или модусамъ этихъ аттрибутовъ принадлежитъ индивидуальное существованіе. Его нѣтъ у Бога, ибо, въ противномъ случаѣ, онъ былъ бы конечнымъ и не безусловнымъ; всякое ограниченіе есть отрицаніе. Богъ является имманентной (не выходящей изъ себя) причиной всей совокупности конечныхъ вещей или міра. Богъ дѣйствуетъ по внутренней необходимости своего существа. Въ этомъ именно и заключается его свобода. Все единичное Богъ производитъ только посредственно, при помощи другого единичнаго, съ которымъ оно стоитъ въ причинной связи. Богъ не дѣйствуетъ непосредственно по цѣлямъ, но вещи надо строго математическимъ способомъ выводить изъ Бога, и потому даже у Бога отнята возможность поступать или не поступать произвольно. Нѣтъ и человѣческой свободы, изъятой изъ отношенія причинности. Дѣйствуетъ постоянно только модусъ протяженія на другой модусъ протяженія и модусъ мышленія—на другой модусъ мышленія, такъ что Спиноза учитъ чистый и строгій детерминизмъ. Напротивъ, между мышленіемъ и протяженіемъ нѣтъ никакой причинной связи, а только повсюдное согласіе. Порядокъ и связь мыслей тожественъ съ порядкомъ и связью протяженныхъ вещей: каждая мысль всегда бываетъ только идеей соотвѣтствующаго модуса протяженія. Въ этомъ тожествѣ психическаго въ самомъ широкомъ смыслѣ слова (душевнаго, духовнаго, силы) съ протяженнымъ, которое мы представляемъ какъ матеріальное, Спиноза далъ строгій монизмъ. Рядомъ съ дуализмомъ, спиритуализмомъ, матеріализмомъ, критицизмомъ на это ученіе надо смотрѣть какъ на одну изъ великихъ и замѣчательныхъ философскихъ гипотезъ. Особенно важна она для антропологіи.

По ученію Спинозы есть постепенность въ ясности и цѣнности человѣческихъ мыслей, начиная отъ смутныхъ представленій и кончая адекватнымъ познаніемъ. Адекватное познаніе постигаетъ все единичное изъ цѣлаго, на отдѣльныя вещи смотритъ не какъ на случайныя, а какъ на необходимыя, подъ видомъ вѣчности (sub specie aeternitatis), т. е. относитъ

ихъ къ Богу. Съ смутнымъ представленіемъ, погрязшимъ въ конечное, связаны аффекты (страстныя состоянія души). Первоначальныхъ аффектовъ три — желаніе, радость, печаль. Къ нимъ сводятся всѣ прочіе аффекты. Отъ этого смутнаго представленія зависитъ также рабство воли. Но съ высшимъ способомъ познанія связана интеллектуальная любовь къ Богу. Она возникаетъ, если мы находимъ удовольствіе въ адекватномъ познаніи, въ сведеніи вещей къ Богу. Въ интеллектуальной любви заключается наша свобода, наша добродѣтель, наше счастье. Не награда, слѣдующая за добродѣтелью, а сама добродѣтель есть блаженство. Надъ нравственной жизнью царитъ влеченіе къ самосохраненію, коренящееся въ сущности духа. Всѣ аффекты обусловлены этимъ стремленіемъ и частію задерживаютъ, частію содѣйствуютъ ему. И добродѣтель покоится на немъ. Не смотря на рѣзко выраженный раціонализмъ, въ интеллектуальной любви сказывается склонность Спинозы къ мистикѣ.

Самый подробный и обстоятельный указатель изданій Спинозы и сочиненій о немъ даетъ поголландски: Ant. van der Linde, Benedictus Spinoza, Bibliographie, s'Gravenhage 1871.

Изъ сочиненій Спинозы раньше всего было издано его изложеніе картезіанскихъ ученій по математическому методу: Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II, more geometrico demonstratae, per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem, accesserunt ejusdem Cogitata mataphysica, in quibus difficiliores, quae in Metaphysices tam parte generali quam speciali circa ens ejusque affectiones, Deum ejusque attributa et mentem humanam occurrunt, quaestiones breviter explicantur, Amstelodami apud J. Rieuwertsz, 1663. Поводомъ къ этому сочиненію было устное преподаваніе одному ученику.

Затѣмъ вышелъ Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse, съ девизомъ изъ перваго посланія Іоанна: «что мы пребываемъ въ Немъ и Онъ въ насъ, узнаемъ изъ того, что Онъ далъ намъ отъ Духа своего». Hamburgi apud H. Künraht (Amst., Chr. Conrad) 1670. Кромѣ того есть еще три оттиска съ этимъ же самымъ годомъ. Одинъ—apud H. Künraht. Здѣсь удержанъ перечень опечатокъ перваго изданія, но въ текстѣ исправлена часть ошибокъ. Два другіе—apud H. Künrath, изъ нихъ послѣдній уже не содержитъ перечня опечатокъ. Этимъ четвертымъ оттискомъ пользуются издатели текущаго столѣтія. Павлусъ не приводитъ цитатъ изъ Ветхаго Завѣта поеврейски. Въ трехъ послѣднихъ оттискахъ съ годомъ 1670 вкрались нѣкоторыя новыя ошибки, отчасти искажающія смыслъ. Весьма невѣроятно, чтобы въ годъ выхода понадобилось четыре изданія этого произведенія, и потому теперь склонны предполагать, что болѣе позднія на видъ тисненія были предприняты только, когда книга была запрещена, и изъ предосторожности они были снабжены 1670 годомъ, чтобы не видѣли въ нихъ новыхъ тисненій. Этотъ же самый Tractatus theologico-politicus, послѣ того какъ онъ былъ конфискованъ, былъ дважды изданъ 1673 въ Амстердамѣ и разъ въ Лейденѣ подъ ложными заглавіями, затѣмъ sine loco 1674 подъ настоящимъ заглавіемъ съ приложеніемъ новаго оттиска сочиненія Philosophia Scripturae interpres, обнародованнаго еще 1666 въ Амстердамѣ и написаннаго другомъ Спинозы врачемъ Л. Мейеромъ. Замѣтки на поляхъ самого Спинозы къ этому Трактату обнародованы нѣсколько разъ. По экземпляру, подаренному Спинозой Клефману и находящемуся теперь въ валленродтовской библіотекѣ въ Кенигсбергѣ, издалъ Доровъ Noten, Berlin 1835, которыя только несущественно отступаютъ отъ другихъ изданій.

Главное сочиненіе Спинозы — Этика вышла только по смерти его вмѣстѣ съ меньшими трактатами подъ заглавіемъ: B. de Spinoza Opera posthuma y J. Rieurwertsz, Amst. 1677. Здѣсь содержатся: Praefatio менонита Ярига Іеллиса, написанное поголландски и переведенное Мейеромъ на лат яз.—Ethica, ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur I. de Deo, II. de natura et origine mentis, III. de origine et natura affectuum, IV. de servitute humana seu de affectuum viribus, V. de potentia intellectus seu de libertate humana.—Tractatus politicus, in quo demonstratur, quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi Optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur, et ut pax libertasque civium inviolata maneat.—Tractatus de intellectus emenda-

tione. et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur.—Epistolae doctorum quorundam virorum ad Benedictum de Spinozam et auctoris responsiones, ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes.—Compendium grammaticae linguae Hebraeae.

Вновь открытое опубликовали Бемеръ и ванъ-Влотенъ: Benedicti de Spinozae Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate lineamenta atque adnotationes ad tractatum theologico-politicum ed. et illust. Ed. Boehmer, Halae 1852, и Ad B. de Spinoza opera quae supersunt omnia supplementum, continens tractatum hucusque ineditum de Deo et homine, tractatulum de iride, epistolas nonnullas ineditas et ad eas vitamque philosophi Collectanea, ed. J. van Vloten, Amst. 1862. Объ этомъ ср. H. Ritter въ Gött. gel. Anzeigen 1862. № 47. Chr Sigwart, Spinozas neu entdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, объясненный и изслѣдованный въ его значеніи для пониманія спинозизма, Gotha, 1866. P. Janet, Spinoza et le Spinozisme d'après les travaux récents, въ Revue des deux Mondes, Par. 1867. Trendelenburg, über die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinozas Werken und deren Ertrag für Spinozas Leben und Lehre, въ 3. т. Historische Beiträge zur Philosophie, Berlin 1867, стр. 277—398. R. Avenarius, см. ниже. L. Stein, Handschriftenfunde zur Philosophie der Renaissance: neue Aufschlüsse über den litterarischen Nachlass und die Herausgabe der Opera Posthuma Spinoza's, въ Archiv f. die Geschichte der Philos., т. I.

Трактатъ о Богѣ, человѣкѣ и его счастія найденъ не въ латинскомъ оригиналѣ, который, повидимому, потерянъ, а въ голландскомъ переводѣ. По новѣйшей рукописи его издалъ ванъ-Влотенъ въ Supplementum, Amst. 1865, а по болѣе древней Шааршмидтъ съ предисловіемъ de Spinozae fontibus, тамъ же 1869. На нѣмецкій онъ переведенъ тѣмъ же Шааршмидтомъ въ «Философской библіотекѣ» Кирхмана, т. 18, Berl. 1869, и Зигвартомъ, Tübingen 1870, 2. изд. 1881.

Полныя собранія сочиненій Спинозы: Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia, iterum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris nec non notitias, quae ad historiam scriptorum pertinent, addidit H. E. G. Paulus, Jenae 1802—3. B. de Spinoza opera philosophica omnia edidit et praefationes adjecit A. Gfrörer, Stuttg. 1830. Renati des Cartes et B. de Spinoza praecipua opera philosophica recognovit, notitias hist. philos. adjecit C. Riedel, Lips. 1843. B. de Spinoza opera quae supersunt omnia ex editionibus principibus denuo edidit et praef. est C. H. Bruder, 3 voll., Lipsiae 1843—46, съ многочисленными библіографическими указаніями. Главнѣйшія произведенія, но безъ Трактата о Богѣ, человѣкѣ и его счастіи изданы въ 4 тт. Гуго Гинсбергомъ 1875—1882, Lpz., а потомъ Heidelb. Но самое полное изданіе: B. de Spinoza opera quotquot reperta sunt. Recognoverunt J. van Vloten et J. P. N. Land, 2 тт., Hagae 1882 и 1883.

Переводы Спинозы есть на многіе языки: напр. профр. E. Saisset, Oeuvres de Spinoza, Par. 1842, наконецъ въ 3 тт. 1872. Oeuvres complètes, traduites et annotées par J. G. Prat, Par 1863 сс. На нѣм. яз. всѣ сочиненія перевелъ Б. Ауербахъ, 5 тт., Stuttg. 1841, 2. дополненное изд. въ 2 тт. 1872. Въ «Философской библіотекѣ» вышли B. v. Spinozas sämmtliche philosophische Werke, übersetzt v. J. H. v. Kirchmann und C. Schaarschmidt въ 2 тт. Порусски Этика издана Л. Ф. Пантелѣевымъ подъ ред проф. Модестова, Спб. 1886.

Изъ писемъ, напечатанныхъ въ сочиненіяхъ Спинозы, 1—25 между Спинозой и Ольденбургомъ, 26—28 между Спинозой и Симономъ де-Вризомъ, 29. письмо написано къ Л. Мейеру (ad virum doctissimum atque expertissimum L. Meyerum philosophiae medicinaeque doctorem), 30. къ II. Баллингу, 31—38 переписка съ В. ванъ Блienбергомъ (38. письмо написано Спинозой 3. іюня 1665); 39—41, вѣроятно, къ Х. Гюйгенсу; 42., вѣроятно, къ доктору мед. I. Брессеру въ Амстердамѣ, 43—къ I. ванъ-деръ-Мееру; 44—47 къ Ярригу Іеллису; письмо 48—посланіе Ламберта ванъ-Вельтгуйзена къ Исааку Оробіусу де-Кастро (I. Оостенъ?), 49. отъ Спинозы къ Исааку Оробіусу де-Кастро (I. Оостенъ?), 50. отъ Спинозы къ Ярригу Іеллису, 51. отъ Лейбница къ Спинозѣ, 52 отъ Спинозы къ Лейбницу, 53. отъ Л. Фабриціуса къ Спинозѣ, 54. отъ Спинозы къ Фабриціусу, 55—60 отъ Г. Бокселя и къ нему, 61—72 переписка съ Чиригаузеномъ, 73. отъ А. Бурга къ Спинозѣ, 74. отъ Спинозы къ А. Бургу. Письмо Спинозы къ Ламберту ванъ-Вельтгуйзену 1675 издалъ H. W. Tydemann 1843. Нѣкоторыя другія письма въ первый разъ опубликованы въ вышеупомянутомъ Supplementum. Въ новѣйшихъ изданіяхъ находятся 83 письма. Важнѣйшія изъ этихъ писемъ, насколько они служатъ для лучшаго пониманія сочиненій Спинозы, переведены Кирхманомъ въ «Философской библіотекѣ».

Главнымъ источникомъ нашихъ свѣдѣній о жизни Спинозы служитъ, помимо собственныхъ его сочиненій и переписки, біографія, составленная лютеранскимъ священникомъ Колерусомъ (напечатанная, между прочимъ, у Павлуса и въ переводѣ изд. Гинсбергомъ). Менѣе надежны указанія въ: La vie et l'espit de Mr. Benoit de Spinoza (Amst.) 1719, врача Локаса въ Гагѣ; Chr. Kortholt, de tribus imposto-

ribus magnis, Hamb. 1760, именно о Чербери, Гоббесѣ и Спинозѣ. **Въ словарѣ Бейля явилась 1696 также замѣтка о Спинозѣ.**

Изъ новѣйшихъ сочиненій о жизни и трудахъ Спинозы слѣдуетъ упомянуть: Histoire de la vie et des ouvrages de B. de Spinoza, fondateur de l'exégèse et de la philosophie moderne, par Amand Saintes, Par. 1842. Дошедшія до насъ скудныя указанія о жизни Спинозы пробовалъ поэтически дополнить Берт. Ауербахъ въ сочиненіи Spinoza, ein historischer Roman, Stuttg. 1837, 2. заново передѣланное стереотипное изданіе: Spinoza, ein Denkerleben, Mannh. 1855, въ полномъ собраніи сочиненій, Stuttg. 1863 и 1864, т. 10. и 11. C. v. Orelli, Spinozas Leben und Lehre, 2. изд., Aarau 1850. Противовѣсъ къ превозносящимъ изображеніямъ Спинозы составляетъ введеніе A. ванъ-деръ-Линде къ сочиненію Spinozas Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland, Gött. 1862. Онъ не только противъ всякой поэтической идеализаціи мирной научной жизни Спинозы, но и прямо высказываетъ несочувствіе къ жизни и ученію философа. Новооткрытымъ матеріаломъ пользуется E. Böhmer, Spinozana, Ztschr. f. Philos., т. 36, 1860, стр. 121—166; т. 42, 1863, стр. 76—121; т. 57, 1870, стр. 240—277. Тепло набросанный историческій очеркъ характера Спинозы даетъ Куно Фишеръ, Spinozas Leben und Charakter, ein Vortrag, Mannh. 1865, и въ его «Исторіи новой философіи». H. Ginsberg, Leben und Charakterbild B. Spinozas, Lpz. 1876. T. P o l l o c k, Spinoza, his life and philosophy, Lond. 1880. J. Martineau, a study of Spinoza, Lond. 1882.

Ученіе Спинозы (очеркъ исторіи этого ученія даютъ A. v. d. Linde въ вышеупомянутомъ сочиненіи и P. Schmidt, Spinoza und Schleiermacher, Berl. 1868) вскорѣ послѣ своего появленія подвергалось нападкамъ во многихъ сочиненіяхъ, между прочимъ, Раппольта въ Іенѣ, Oratio contra naturalistas, Бленбурга, de veritate religionis christianae, Amst. 1674, Музея, Tractatus theologico-politicus ad veritatis lumen examinatus, Jenae 1674. Ремонстрантскимъ *) проповѣдникомъ въ Гагѣ Яковомъ Вателеромъ было написано противъ Богословско-политическаго трактата сочиненіе: Vindiciae miraculorum, per quae divinae religionis et fidei Christianae veritas olim confirmata fuit, adversus profanum auctorem tractatus theologico politici B. Spinozam, Amst. 1674. Далѣе вышло какъ opus posthumum утрехтскаго профессора Регнера (Regner a Mansfelt, Adversus anonymum theologico-politicum liber singularis, Амст. 1674. Роттердамскій коллегіантъ І. Бреденборгъ написалъ Enervatio tractatus theologico-politici, una cum demonstratione geometrico ordine disposita, naturam non esse Deum, Роттерд. 1675, гдѣ допускаетъ нѣкоторыя положенія Спинозы. На социніанскихъ воззрѣніяхъ основано сочиненіе: Arcana atheismi revelata, philosophice et paradoxe refutata examine tractatus theologico-politici per Fr. Cuperum Amstelodamensem, Roterod. 1676, утверждающее полное согласіе между Библіей и разумомъ. Но историко-критическія мысли Богословско-политическаго трактата, пролагающія новые пути, рано также пріобрѣли и положительное вліяніе на изслѣдованіе св. писанія христіанскими богословами. Къ раннимъ противникамъ спинозизма принадлежатъ также мистикъ Пуаре: Fundamenta atheismi eversa, въ его Cogitationes de Deo, anima et malo, Амст. 1677, и скептикъ Бейль. Противъ Богословско-политическаго трактата и Этики писалъ картезіанецъ Ламбертъ Вельтгуйзенъ, de cultu naturali et origine moralitatis, Рот. 1680, противъ Этики — картезіанецъ Хр. Виттихъ: Anti-Spinoza sive Examen Ethices B. de Spinoza, Амст. 1690. Нѣкоторые, какъ Оберъ де Версе (Albertus Versaeus), l'impie convaincu, Амст. 1684, и І. Регій, Cartesius verus Spinozismi architectus, Leeuwarden 1713, вмѣстѣ съ спинозизмомъ нападали и на картезіанство, какъ на его источникъ. Другіе же, какъ Руальдъ Андала, Cartesius verus Spinozismi eversor, Franequerae 1717, оспаривали солидарность картезіанства съ спинозизмомъ. На ученіи Спинозы основывается анонимное сочиненіе A. I. Куффелера: Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis. ad pantosophiae principia manuducens, Hamb. apud H. Künraht (Amst.) 1684: Principiorum pantosophiae pars II, III, тамъ же 1684. Что ученія Этики Спинозы сходятся съ каббалистическими положеніями, пытается доказать І. Г. Вахтеръ прежде всего въ сочиненіи: der Spinozismus im Judenthum oder die von dem heutigen Judenthum und dessen geheimer Cabbala vergötterte Welt, Amst. 1699. Сюда позже примкнуло сочиненіе Вахтера: Elucidarius Cabbalisticus, Римъ 1706. Къ этому сочиненію Лейбницъ написалъ Animadversiones ad J. G. Wachteri librum de reconditа Hebraeorum philosophia (критика ученій Спинозы съ точки зрѣнія монадологіи). Эти замѣчанія оставались ненапечатанными, пока A. Фуше де-Карейль не нашелъ ихъ въ архивѣ ганноверской королевской библіотеки и не опубликовалъ подъ заглавіемъ: Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz, Par. 1854. (Ср. Теодицею Лейбница II, § 173, § 188; III, § 372 и § 373). Хр. Вольфъ опровергаетъ спинозизмъ въ одномъ отдѣлѣ своей Theologia naturalis (pars posterior § 671—716). M. Krakauer, zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Breslau 1881.

Въ Германіи вниманіе на спинозизмъ было устремлено особенно вслѣдствіе спора

*) Ремонстранты или арминіане—секта реформатской церкви, допускавшая на ряду съ предопредѣленіемъ нѣкоторое участіе свободы воли. *Пер.*

между Якоби и Мендельсономъ объ отношеніи Лессинга къ этому ученію. F. H. Jacobi, über die Lehre des Spinoza, въ письмахъ къ Мендельсону, Lpz. 1785, 2. изд. Bresl. 1789; Сочиненія, т. IV, отд. 1. M. Mendelssohn, Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes, Berl. 1785; an die Freunde Lessings, Berl. 1786. F. H. Jacobi, wider Mendelssohns Beschuldigungen, betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza, Lpz. 1786. Herder, Gott, einige Gespräche über Spinozas System, nebst Shaftesburys Naturhymnus, Gotha 1787, въ коттовскомъ собраніи сочиненій, т. 31, 1853, стр. 73—218 (попытка толковать спинозизмъ не какъ пантеизмъ, подобно Якоби, или атеизмъ, а какъ теизмъ). Goethe, aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit, III и IV. Ср. W. Danzel, über Goethes Spinozismus, Hamb. 1843; E. Caro, la philosophie de Goethe, Par. 1866, 2. изд. 1881. G. Jellinek, die Beziehungen Goethes zu Spinoza, Wien 1878. G. Suphan, Goethe und Spinoza 1783—1786, 1852.—P. Janet, le Spinozisme en France, въ Revue philos. XIII, 1882, ст. 109—132.

Изъ сочиненій и статей, имѣющихъ дѣло съ философіей Спинозы въ цѣломъ или съ отдѣльными ея частями, съ ея источниками и вліяніемъ на позднѣйшія ученія, слѣдуетъ упомянуть:

H. C. W. Sigwart, über den Zusammenhang des Spinozismus mit der cartesianischen Philosophie, Tüb. 1816; ср. его Beiträge zur Erläuterung des Spinozismus, Tüb. 1838; der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert, Tüb. 1839; Vergleichung der Rechts-und Staatstheorie des B. Spinoza und des Th. Hobbes, Tüb. 1842. C. Rosenkranz, de Sp. philosophia, Hal. et Lpz. 1828. K. Thomas, Spinoza als Metaphysiker, Kgsbg. 1840 (выдвигая номиналистически-индивидуалистическіе элементы, Томасъ приписываетъ Спинозѣ плюрализмъ; правда, эти элементы содержатся въ ученіи Спинозы, однако, рядомъ съ преобладающимъ пантеистическимъ монизмомъ, только мимоходомъ).

J. A. Voigtländer, Spinoza nicht Pantheist, sondern Theist, въ Theologische Studien und Kritiken, 1841, тетр. 3. F. Baader, über die Nothwendigkeit der Revision der Wissenschaft in Bezug auf spinozistische Systeme, Erlang. 1841. Ср. также соотвѣтственные отдѣлы у Буле, Histoire de la philosophie Cartésienne, у Дамирона, Histoire de la philosophie du XVII. siècle, и у В. Кузена, des rapports du Cartésianisme et du spinozisme, въ Fragments de philosophie Cartésienne, Par. 1852. J. E. Erdmann, die Grundbegriffe des Spinozismus, въ Vermischte Aufsätze, Lpz. 1848, стр. 118—192. C. Schaarschmidt, Des Cartes und Spinoza, urkundliche Darstellung der Philosophie Beider, nebst einer Abhandlung v. J. Bernays über Spinozas hebräische Grammatik, Bonn 1850. R. Zimmermann, über einige logische Fehler der spinozistischen Ethik, въ окт. тетради 1850 и апрѣл. 1851 Sitzungsberichte der philos.-historischen Classe вѣнской академіи наукъ, перепечатано въ Zimmermanns Studien und Kritiken, Wien 1870.

A. Trendelenburg, über Spinozas Grundgedanken und dessen Erfolg, изъ Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften во 2. томѣ Historische Beiträge zur Philosophie, Berl. 1855, стр. 31—111, ср. его статью о послѣднемъ различіи философскихъ системъ, Beiträge II, стр. 1—30, далѣе—„О найденныхъ дополненіяхъ" и пр. (см. выше стр. 76). «Или сила дѣйствующей причины стоитъ передъ и выше мысли, или мысль стоитъ передъ и выше силы, или наконецъ мысль и сила въ сущности одно и то же. У Спинозы противоположность мысли и слѣпой силы является въ видѣ мышленія и протяженія, cogitatio и extensio, и онъ обнимаетъ то и другое воедино не ставя ихъ ни выше, ни ниже другъ друга». Такъ Тренделенбургъ намѣчаетъ основную мысль Спинозы. Но не говоря уже о томъ, что исчисленіе возможныхъ точекъ зрѣнія не обнимаетъ критицизма въ кантовскомъ смыслѣ, считающаго эту противоположность не реальной, а присущей только нашему субъективному пониманію, въ отношеніи къ самому Спинозѣ еще вопросъ, можно ли отожествлять протяженіе со «слѣпою силою» въ смыслѣ Спинозы. Не слѣдуетъ ли скорѣе, согласно Спинозѣ, различать внутри самого cogitatio «слѣпой» силы и высшей сознательной и даже духовной силы, какъ низшую и высшую степень одушевленности (ср. Эт., II, предлож. 13: «все одушевлено, хотя и въ различной степени»)? Быть можетъ, въ области протяженія этимъ силамъ соотвѣтствуютъ элементарная форма и движеніе и болѣе сложная форма и движеніе (особенно въ мозгу). Не вѣрно, будто «цѣль не возможна, гдѣ мышленіе не можетъ дѣйствовать на протяженіе и направлять его по заранѣе представленному дѣйствію». Мышленіе дѣйствуетъ не на «протяженіе», а на подчиненную силу, и движеніе, относящееся къ мышленію, дѣйствуетъ на движеніе, соотвѣтствующее этой силѣ. Въ міроустройствѣ вообще и въ нравственномъ порядкѣ въ особенности intellectus infinitus предшествуетъ конечному интеллекту, а этотъ въ свою очередь низшимъ сознательнымъ и безсознательнымъ силамъ, опредѣляя ихъ, и въ этомъ смыслѣ человѣкъ, но, конечно, не Богъ, который въ качествѣ безконечной субстанціи не можетъ быть лицомъ, въ состояніи поступать по цѣлямъ.

J. H. Löwe, uber den Gottesbegriff Spinozas und dessen Schicksale, приложеніе къ сочиненію Леве о философіи Фихте, Stuttg. 1862. Выдвигая различіе между cogitatio, какъ безличнымъ аттрибутомъ субстанціи, и infinitus intellectus Dei, какъ непосредственнымъ дѣйствіемъ субстанціи, Леве пытается этому безконечному интел-

лекту пріурочить абсолютное самосознаніе, личное единство, и такимъ образомъ понятіе Бога у Спинозы приблизить къ теизму. О томъ же вопросѣ ср. E. Böhmer, Spinozana. въ Ztschrf. f. Philos., т. 42, стр. 92 сс. Em. Saisset, Maimonide et Spinoza, въ Revue des deux Mondes, 37, 1862, стр. 296—334.

Chr. A. Thilo, über Spinozas Religionsphilosophie, въ Ztschrf. f. exacte Philos., т. VI, 1865, стр. 113—145; т. VI, 1866, стр. 389—409; т. VII, 1866, стр. 60—99. A. v. Oettingen, Spinozas Ethik und der moderne Materialismus, въ Dorpater Ztschrf. f. Theologie, т. VII, тетр. 3. Nourisson, Spinoza et le naturalisme contemporain, Par. 1866. M. Joël, Don Chasdai Creskas religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse dargestellt, Bresl. 1866. Здѣсь показаны соприкосновенія, не идущія, впрочемъ, очень далеко, Спинозы съ этимъ талмудистомъ, о которомъ онъ упоминаетъ подъ конецъ 29. письма. Крескасъ жилъ около 1400 въ эпоху номинализма и сочувствовалъ этому направленію, а также и детерминизму. Гораздо значительнѣе, вѣроятно, было знакомство Спинозы съ аверроизмомъ. Посредникомъ въ этомъ знакомствѣ былъ особенно Герсонидъ (Леви бенъ Герсонъ, см. Ибервегъ, Grundriss, ч. II, § 27). P. Janet, Spinoza et le Spinozisme d'arpès les travaux récents, въ Revue des deux Mondes, т. 70, 1867, стр. 470—498.

R. Avenarius, über die beiden ersten Phasen des Spinozistischen Pantheismus und das Verhältniss der zweiten zur dritten Phase, съ приложеніемъ о порядкѣ и времени сочиненія первыхъ трудовъ Спинозы, Lpz. 1868. Авенаріусъ считаетъ вѣроятнымъ, что діалоги, находящіеся въ Трактатѣ о Богѣ и человѣкѣ, написаны около 1651, самый этотъ Трактатъ 1654—1655, Трактатъ объ исправленіи разсудка 1655—1656, Богословско-политическій трактатъ—1657—1661. Согласно съ Зигвартомъ, Авенаріусъ принимаетъ, что синтетическое приложеніе къ Трактату о Богѣ и человѣкѣ составлено въ 1661 г. Онъ различаетъ «натуралистическую, теистическую и субстанціалистическую фазу» въ ученіи Спинозы о всеединствѣ. Первую фазу онъ находитъ въ отрывкахъ діалоговъ Трактата о Богѣ и человѣкѣ, вторую—въ самомъ этомъ трактатѣ.

J. H. v. Kirchmann, Erläuterungen zu Spinozas Ethik (въ приложеніи къ переводу Этики, критика ученія Спинозы съ «реалистической» точки зрѣнія Кирхмана) въ «Философской библіотекѣ». Is. Misses, Spinoza und die Kabbala, въ Ztschrft. f. exacte Philosophie, VIII, 1869, стр. 359—367. По Мисесу, точку исхода и опоры для Спинозы надо видѣть въ каббалистическомъ названіи Бога безконечнымъ. Чуждое Маймониду и другимъ еврейскимъ философамъ, оно неизбѣжно ведетъ къ пантеизму. И каббалисты смотрятъ на Бога, какъ на имманентную причину и сущность всѣхъ вещей. Отношеніе вселенной къ Богу они сравниваютъ съ отношеніемъ складокъ платья къ самому платью. Это похоже на то, какъ Спиноза мыслитъ отношеніе модусовъ и состояній Бога къ самому Богу. Ученіе, что все одушевлено, даже камень, выставлено уже каббалистами, такъ же какъ и ученіе о частичномъ безсмертіи души. Ученіе Спинозы объ аттрибутахъ хотя и не подходитъ къ каббалистическому соединенію extensio божества, но все же примыкаетъ къ каббалистическому ученію о безконечномъ свѣтѣ. Этотъ безконечный свѣтъ произошелъ изъ безконечнаго посредствомъ первой концентраціи и содержитъ уже зародышъ различія, котораго нѣтъ въ единомъ самомъ по себѣ. Къ безконечному свѣту только и подходитъ имя Іегова, всегда дѣйствующій. Отрицаніе Спинозой свободы человѣческой воли есть только законное слѣдствіе системы, котораго не сдѣлала Каббала. На новоплатоновскіе и гностическіе источники самой Каббалы Мисесъ указываетъ въ сочиненіи: Zofnath Paaneach, Darstellung und kritische Beleuchtung der jüdischen Geheimlehre, Krakau 1862—1863. Помимо Ибнъ Гебироля нѣкоторыя новоплатоновскія мысли воспроизвелъ и критикъ Библіи Гебнъ Эзра, высоко цѣнимый Спинозой. Однако всѣ эти сходства могутъ имѣть генетическое значеніе развѣ только въ самой незначительной степени. Въ оппозиціи Спинозы противъ дуалистической психологіи Декарта заключается безъ сомнѣнія источникъ его отожествленія протяженной и мыслящей субстанціи.

M. Brasch, B. v. Spinozas System der Philosophie, изложенная въ генетическомъ развитіи по Этикѣ и другимъ его трактатамъ съ біографіею Спинозы, Berl. 1870. M. Joël, Spinozas theolog.-polit. Tractat auf seine Quellen geprüft, Bresl. 1870; zur Genesis der Lehre Spinozas mit besonderer Berücksichtigung des kurzen Tractats «von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit», тамъ же 1871. E. Bratuschek, Worin bestehen die unzähligen Attribute der Substanz bei Spinoza? въ Philos. Monatshefte VII. стр. 193—214. J. Volkelt, Pantheismus und Individualismus im System Spinozas, Lpz. 1872. G. Busolt, die Grundzüge der Erkenntnisstheorie und Metaphysik Spinozas, Berl. 1875. T. Camerer, die Lehre Spinozas, Stuttg. 1877. W. Windelband, zum Gedächtniss Spinozas, въ Vierteljahrssch. f. wiss. Philos., т. I. 1877, стр. 419—440. M. Heinze, zum Gedächtniss Spinozas, въ журналѣ Im neuen Reich, 1877, I, стр. 337—351. H. Sommer, die Lehre Spinozas und der Materialismus, въ Ztschrf. f. Philos., т. 74, 1879 стр. 1—30, 209—236. J. Frohschammer, über die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kants und Spinozas, München 1879. F. Tönnies, Studie zur Entwickelungsgeschicht-

des Spinoza, въ Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. VII, 1883, стр. 158—183, 331—364. J. Bergmann, Spinoza, Vortrag, въ Philos. Monatsh. 1887. стр. 129—164. J. Freudenthal, Spinoza und die Scholastik, въ Philosophische Aufsätze, Ed Zeller zu seinem 50jährigen Doctorjubiläum gewidmet, Lpz. 1887, стр. 83—138. Фрейденталь доказываетъ, что источникъ для Cogitata metaphysica Спинозы можно найти главнымъ образомъ въ христіанской схоластикѣ позднѣйшаго развитія, но что и въ собственную систему Спинозы перешло кое-что изъ схоластики, такъ какъ она въ то время все еще имѣла преобладающее вліяніе. L. Busse, über die Bedeutung der Begriffe essentia und existentia bei Spinoza, вкладъ въ исторію развитія Спинозы, въ Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. X, 1886, стр. 283—306; его же Beiträge zur Entwickelungsgeschichte Spinozas, въ Ztschrift. f. Philos. und philos. Krit. т. 90, 91, 92 и 96 (1887—1889 гг.). A. Baltzer, Spinoza's Entwickelungsgang, besonders nach seinen Briefen geschildert, Kiel 1889. R. Wahle, über das Verhältniss zwischen Substanz und Attributen in Spinoza's Ethik, Wien 1889 изъ Sitzungsberichte der Akademie.

Кромѣ монографій для исторіи оцѣнки ученія Спинозы имѣютъ значеніе случайныя выраженія въ трудахъ Шлейермахера, I. Г. Фихте. Шеллинга, Баадера, Гегеля, Гербарта (особенно сочиненія по метафизикѣ, Werke III, стр. 158 сс.) и другихъ философовъ, далѣе изложеніе и критика его ученія въ исторіяхъ новѣйшей философіи Бруккера, Буле, Теннемана, Риттера, Фейербаха, Эрдмана, Куно Фишера и др., также въ спеціальныхъ сочиненіяхъ по исторіи пантеизма, какъ Buhle, de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane usque ad Spinozam, въ Comm. soc. sc. Gott., т. X, 1791; Jäsche, der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen. Berl. 1826—1832 (ср. H. Ritter, die Halbkantianer und der Pantheismus, Berl. 1827), въ сочиненіяхъ и статьяхъ I. Гер. Фихте. Ульрици, Зенглера, Вейсе, Ганне и др., посвященныхъ критикѣ философскихъ точекъ зрѣнія, а также во многихъ сочиненіяхъ по философіи религіи, напр. у Пфлейдерера, въ трудѣ Пюнйера.

Порусски о Спинозѣ: С. Ковнеръ, Спиноза, его жизнь и сочиненія, Кіев. Унив. Изв. 1862, 11—12, стр. 1—87 (біографія по Ауербаху, ученіе - по Куно Фишеру). К. Ярошъ, Спиноза и его ученіе о правѣ, Харьковъ 1877 (см. объ этой книгѣ статью Л. Е. Владимірова въ Сбор. госуд. знаній, т. V, стр. 17—26). По поводу русскаго изданія Этики статья А. В—н—, Спиноза въ русскомъ переводѣ, В. Е. 1887, 11; А. Г(усевъ?) въ Прав. Собес. 1887, 1, стр. 104—135. А. Волынскій, Теологико-политическое ученіе Спинозы, Восходъ 1885, 10, стр. 114—136; 11, стр. 125—146; 12, 122—149.

Барухъ Спиноза родился въ Амстердамѣ 24. ноября 1632 въ одной изъ тѣхъ еврейскихъ семей, которыя переселились въ Нидерланды, чтобы уйти отъ притѣсненій въ Испаніи и Португаліи. Свое первое образованіе онъ получилъ подъ руководствомъ извѣстнаго талмудиста Саула Леви Мортейры, познакомился также съ сочиненіями Маймонида, котораго онъ высоко цѣнитъ, а также съ сочиненіями Герсонида, близко стоящаго къ аверроизму, и другихъ еврейскихъ ученыхъ и мыслителей средневѣковья, далѣе съ каббалистическими сочиненіями. Хотя онъ рѣдко говоритъ о каббалистическихъ сочиненіяхъ и не находитъ въ нихъ ясности, однако онъ сходится съ ними въ нѣкоторыхъ основныхъ мысляхъ. Латыни онъ обучался у ученаго врача Франца ванъ-деръ-Энде, державшагося натуралистическаго образа мыслей (а не у его дочери Клары Маріи, которой 1656 было только 12 лѣтъ). Усвоивъ латынь, онъ обратился къ изученію богословія, т. е. еще могущественной тогда аристотелевской схоластики, представителями которой въ Голландіи и Германіи были Яковъ Мартини, Бургерсдійкъ, Геребордъ и др., и именно взялся за Суареца. Затѣмъ онъ очень усердно занимался естественными науками, пока ему не попали въ руки сочиненія Декарта. 6. августа 1656 онъ былъ совершенно исключенъ изъ еврейской общины вслѣдствіе «ужасныхъ заблужденій», и надъ нимъ произнесено проклятіе. Нѣсколько ранѣе этого было сдѣлано даже покушеніе на его жизнь. Послѣ этого онъ уже не присоединялся ни къ какой религіозной общинѣ. 1656—1660 или 1661 Спиноза жилъ недалеко отъ Амстердама у одного пріятеля, державшагося арминіанскаго образа мыслей. Здѣсь онъ занимался Декартомъ и разрабатывалъ свою собственную философію. Позже Спиноза поселился въ Рийнсбургѣ, гдѣ было главное мѣстопребываніе секты коллегіантовъ, ставившей догматическій элементъ на второй планъ, а на первый—назидательный и нравственный. 1664 — 1669 Спиноза жилъ въ Форбургѣ возлѣ Гаги, затѣмъ въ самой Гагѣ на пенсіонѣ у вдовы ванъ-Вельденъ, далѣе съ 1671 до смерти, послѣдовавшей 21. февр. 1677, у живописца ванъ-деръ-Спика. Средства къ жизни

снискивалъ онъ, по крайней мѣрѣ отчасти, шлифовкой стеколъ. Вѣроятно, постоянное вдыханіе стекольной пыли при его чахоточномъ предрасположеніи и повело къ раннему концу его жизни. 1673 онъ, по приказанію Карла Людвига Пфальцскаго, получилъ приглашеніе занять профессуру философіи въ Гейдельбергѣ. Спиноза отклонилъ это приглашеніе, чтобы вслѣдствіе неизбѣжныхъ столкновеній не оказаться стѣсненнымъ въ свободѣ философствованія, хотя она и признавалась за философомъ. Личныхъ сношеній у него было немного. Къ его ближайшимъ друзьямъ принадлежали врачъ Людвигъ Мейеръ изъ Амстердама, извѣстный также изданіемъ его сочиненій, и Генрихъ Ольденбургъ изъ Бремена. Съ ними онъ былъ въ оживленной перепискѣ. Также Чирнгаузенъ былъ въ личныхъ сношеніяхъ съ Спинозой, и Лейбницъ проѣздомъ черезъ Гагу имѣлъ съ нимъ нѣсколько, частью длинныхъ, разговоровъ. Въ своей жизни Спиноза показалъ себя истымъ философомъ и въ себѣ самомъ далъ конкретный образъ своему ученію. Господинъ своихъ страстей, онъ никогда не былъ черезъ мѣру веселымъ или печальнымъ; въ сношеніяхъ съ другими, даже гораздо ниже его стоящими по развитію, онъ былъ полонъ доброжелательства; внѣшнія почести и богатство не привлекали его; хотя онъ и не былъ аскетически настроенъ, но однако ограничивался очень немногими потребностями; всю свою жизнь онъ посвящалъ познанію и погружался въ созданную познаніемъ любовь. Таковъ Спиноза, типъ мудреца. 14. сент. 1880 въ Гагѣ ему открыта статуя.

Трактатъ о Богѣ и человѣкѣ съ его счастьемъ, написанный до сентября 1661, можетъ быть уже 1654 — 55, съ синтетическимъ приложеніемъ, составленнымъ 1661, есть набросокъ системы, въ которомъ видна низшая ступень Этики. Во второй главѣ вставлены, не совсѣмъ кстати, два отрывка діалоговъ. Здѣсь Спиноза исходитъ изъ понятія о природѣ, какъ вѣчномъ единствѣ, какъ безконечномъ. Но такимъ же самымъ образомъ понимается природа у Джіордано Бруно, и нѣтъ ничего невѣроятнаго, что при этомъ Спиноза примыкаетъ къ Бруно. Существованіе Бога, говорится въ самомъ трактатѣ, принадлежитъ къ его сущности. Да и идея Бога, находящаяся въ насъ, предполагаетъ Бога, какъ ея причину. Богъ есть всесовершенное существо (ens perfectissimum). Богъ есть существо, о которомъ высказываются безконечныя свойства. Изъ нихъ каждое въ своемъ родѣ безконечно совершенно. Каждая субстанція должна быть (по крайней мѣрѣ въ своемъ родѣ) безконечно совершенной, потому что она не можетъ быть опредѣлена къ конечности ни собою, ни чѣмъ-нибудь другимъ. Нѣтъ двухъ одинаковыхъ субстанцій, такъ какъ онѣ ограничивали бы другъ друга. Субстанція не можетъ произвести другой субстанціи и сама быть произведена другою субстанціею. Каждая субстанція, находящаяся въ безконечномъ разсудкѣ Бога, дѣйствительно есть также и въ природѣ. Но въ природѣ есть не различныя субстанціи, но она—только одно существо и тожественна съ Богомъ, какъ онъ выше опредѣленъ.

Затѣмъ, чтобы добраться до понятія Бога, Спиноза въ этомъ трактатѣ исходитъ не отъ опредѣленія понятія субстанціи; но мысль, что Богъ есть и соединяетъ въ себѣ всю реальность, служитъ уже и здѣсь средствомъ для доказательства ученія, что существуетъ только одна субстанція, и что мышленіе и протяженіе не субстанціи, а аттрибуты. Вмѣстѣ съ тѣмъ Спиноза указываетъ на то, что въ природѣ мы видимъ единство, что главнымъ образомъ въ насъ соединены мышленіе и протяженіе. А такъ какъ между мышленіемъ и протяженіемъ по природѣ нѣтъ ничего общаго, и каждое изъ нихъ можно ясно мыслить безъ другого, — въ чемъ Спиноза соглашается съ Декартомъ, — то ихъ фактическое соединеніе и взаимодѣйствіе въ насъ возможно только потому, что оба они относятся къ одной и той же субстанціи. Въ противность положительнымъ религіямъ, уже и здѣсь Спиноза является представителемъ раціонализма, для котораго въ религіозномъ отношеніи тоже важно только адекватное, т. е. ясное и отчетливое познаніе. Но познаніе Бога должно въ насъ пробудить любовь къ нему, и

въ этой преданности Высочайшему дано вмѣстѣ съ тѣмъ и наше личное счастье. для осуществленія котораго нѣтъ надобности во внѣшнихъ благахъ.—Такимъ образомъ уже и здѣсь ясно выступаетъ практическая точка зрѣнія Спинозы.

Воспитаніе въ еврействѣ прочно укоренило въ Спинозѣ религіозное убѣжденіе въ строгомъ единствѣ Бога. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ во многомъ примкнулъ къ древнѣйшей еврейской философіи. Но можно думать, что, помимо всего этого, на генезисъ ученія Спинозы о единствѣ субстанціи оказали огромное вліяніе и психологическія разсужденія о взаимоотношеніи между душой и тѣломъ, — они тогда велись съ особенною оживленностью, — а также и несомнѣнная противоестественность того окказіонализма, который выработалъ Гейлинксъ, и который съ необходимостью вытекалъ изъ картезіанскихъ началъ. Сюда присоединилось, съ другой стороны, знакомство Спинозы съ новоплатоновскими ученіями, будь то черезъ посредство Каббалы или черезъ посредство сочиненій Джіордано Бруно, или же, что вѣроятнѣе всего, черезъ посредство того и другого. Задумавъ превратить происходящія отсюда поэтически-философскія воззрѣнія въ научныя понятія, Спиноза слилъ ихъ съ результатами, которые получились у него изъ критики картезіанства. Трактатъ о Богѣ представляетъ стадію въ ходѣ этого развитія, лежащую передъ такой критикой (см. Sigwart, стр. 131 сс.). Между временемъ сочиненія двухъ діалоговъ, вставленныхъ въ Трактатъ, или же перваго изъ нихъ, и временемъ сочиненія самого Трактата приходится изученіе картезіанства, а между временемъ сочиненія этого же Трактата и Трактата объ исправленіи разсудка приходится знакомство съ ученіями Бекона. Изъ отличій между Трактатомъ и Этикой самыя важныя тѣ, что въ Трактатѣ на первомъ планѣ понятіе Бога, какъ всесовершеннаго существа, въ Этикѣ — понятіе субстанціи, какъ въ себѣ и черезъ себя сущаго, и что въ Трактатѣ допускается реальное отношеніе причинности между мышленіемъ и протяженіемъ, не смотря на ихъ совершенную разнородность, вслѣдствіе которой у нихъ, какъ понятій, нѣтъ ничего общаго, напротивъ — Этика всякую причинность связываетъ съ однородностью и потому между мышленіемъ и протяженіемъ не допускаетъ никакого причиннаго отношенія.

Трактатъ объ исправленіи разсудка, сочиненный, можетъ быть, уже 1655 или 1656 или во всякомъ случаѣ до 1662, остался отрывкомъ. Здѣсь высказываются мысли о методѣ, которыя въ основныхъ чертахъ содержатся также и въ главномъ сочиненіи — Этикѣ. Мірскія блага не удовлетворяютъ. Познаніе истины — самое возвышенное благо. И здѣсь обнаруживается практическое направленіе Спинозы: все разысканіе ведется, чтобы изслѣдовать, есть ли благо, которое доставляетъ непреходящую и высшую радость. «Послѣ того какъ опытъ научилъ меня, что все, что часто встрѣчается въ обыденной жизни, тщетно и суетно, я рѣшилъ наконецъ изслѣдовать, есть ли что-нибудь, что, будучи открыто и усвоено, давало бы мнѣ безпрестанную и высочайшую радость вовѣки.»

Богословско-политическій трактатъ связанъ съ болѣе ранними занятіями Спинозы и въ своихъ основныхъ чертахъ по предположенію Авенаріуса, которое само по себѣ не невѣроятно, хотя и не опирается на какіе-нибудь прямые признаки, набросанъ уже 1657—61, а для печати обработанъ 1665—70. Это краснорѣчивая внушенная личнымъ опытомъ защита свободы мысли и слова въ области религіи. «Такъ какъ религія состоитъ не столько во внѣшнихъ дѣйствіяхъ, сколько въ простотѣ и истинѣ души, то до нея нѣтъ дѣла никакому праву и никакому общественному авторитету». Главное содержаніе трактата указано уже въ болѣе длинномъ заглавіи. Въ своемъ умозрительномъ ученіи онъ опирается на ту основную мысль, что задачи положительной религіи и философіи существенно различны. Ни одна изъ нихъ не служитъ, ancillatur, другой, но у каждой есть своя особенная задача. Повидимому, Спиноза критически примкнулъ въ своемъ собственномъ образованіи мыслей къ Маймониду. Однако онъ не остановился на предположеніи средневѣковаго философа, желавшаго вести къ философскому мышленію,—что законъ данъ евреямъ не только для упражненія въ послушаніи, но

и какъ откровеніе высочайшихъ истинъ, а пошелъ далѣе къ противоположному предположенію, лежащему въ основѣ Богословско-политическаго трактата. При упроченномъ интересѣ къ философскому мышленію, оно служитъ потребности освободить философствованіе отъ подчиненности, которая можетъ быть благодѣтельной только до поры до времени. Это положеніе: религія имѣетъ цѣлью не познаніе истины само по себѣ, а послушаніе. Такъ въ виду того же интереса Мендельсонъ впослѣдствіи приписалъ еврейству свободу отъ обязательныхъ догматовъ, а Шлейермахеръ отдѣлилъ религію, какъ основанную на чувствѣ, отъ философіи, какъ стремленія къ объективно-цѣнному познанію, и соподчинилъ ихъ другъ другу «Разуму принадлежитъ царство истины и мудрости, а богословію—царство благочестія и послушанія». Посему нельзя толковать (съ Маймонидомъ) Библію для соглашенія съ нашимъ разумомъ, или (съ Іудой Альпакгаромъ и другими раввинами) подчинять разумъ Библіи. Библія хочетъ не открыть законы природы, а выставить нравственные законы. Какъ скоро религія предъявляетъ притязанія на господство надъ философіей, сейчасъ же обнаруживается фанатическая ревность о вѣрѣ, и тогда конецъ миру. Отъ этого низвергаются основы государства, и потому государство въ правѣ ради собственной устойчивости не терпѣть подобнаго рода вмѣшательства. Но свобода науки связана и съ интересами самой религіи. Именно, если вѣрѣ уже не предстоитъ судить и рядить въ дѣлахъ мышленія, то она далека отъ того, чтобы преслѣдовать иномыслящихъ. И тогда только можетъ развиваться истинно религіозная жизнь, которая состоитъ въ любви и благочестіи. Своимъ принципомъ, что мы не въ правѣ смѣшивать истиннаго толкованія какого-нибудь мѣста писанія съ истиною самого дѣла, Спиноза получаетъ возможность разсматривать Библію, въ особенности Ветхій Завѣтъ, историко-критически, независимо отъ догматическихъ предположеній. Подобнаго рода пріемъ онъ проводитъ въ частностяхъ, отчасти примыкая къ Ибнъ-Езрѣ, жившему въ XI в. Спиноза по крайней мѣрѣ правильно поставилъ задачи для библейской критики, и потому его можно назвать «отцомъ библейской критики», хотя въ отдѣльныхъ изслѣдованіяхъ онъ былъ не всегда счастливъ. Замѣчательно преимущество, которое онъ (cap. I) уступаетъ Христу передъ Моисеемъ и пророками потому, что Христосъ воспринялъ откровеніе Божіе не словами, какъ ихъ слышалъ Моисей, и не видѣніями, а нашелъ его непосредственно въ своемъ сознаніи, такъ что въ *этомъ смыслѣ* божеская мудрость приняла въ Христѣ человѣческую природу.

Сама по себѣ философская система Спинозы не развивается въ Богословско-политическомъ трактатѣ: многія предположенія не согласны съ Этикой и могутъ имѣть только значеніе компромиссовъ.

Опредѣленность, съ которой Спиноза требовалъ въ этомъ сочиненіи свободы научнаго убѣжденія, навлекла на него цѣлый потокъ нападокъ и проклятій. Еврейскіе и христіанскіе богословы, а также и картезіанцы съ содроганіемъ отозвались объ irreligiosissimus autor, о самомъ безбожномъ атеистѣ, который когда-нибудь жилъ, и даже друзья Спинозы были приведены въ недоумѣніе его свободомысліемъ, такъ что больше уже не побуждали его къ обнародованію другихъ сочиненій.

Начала философіи Декарта, вмѣстѣ съ приложеніемъ: Метафизическія размышленія, написаны зимой 1662—63. Здѣсь Спиноза излагаетъ не свое собственное ученіе, на что онъ обращаетъ особенное вниманіе въ предисловіи, принадлежащемъ издателю и его другу Мейеру. Произведеніе это составлено, по крайней мѣрѣ отчасти, прежде всего для обученія одного молодого человѣка, Альб. Бурга, котораго Спиноза считалъ недостаточно зрѣлымъ для своей собственной философіи. По настоянію своихъ друзей онъ впослѣдствіи продолжилъ свой трудъ и издалъ. Къ тому времени, когда были написаны Начала, Спиноза дошелъ уже въ существенномъ до убѣжденій, развитыхъ въ болѣе позднихъ сочиненіяхъ. Cogitata, содержаніе которыхъ видно изъ подробнаго заглавія, по Фрейденталю, представляютъ «сжатое изложеніе главныхъ вопросовъ метафизики, набросанное съ точки зрѣнія картезіанства и придерживающееся формъ позднѣйшей схоластики».

Политическій трактатъ написанъ Спинозой незадолго до его смерти и остался неоконченнымъ. Какъ ни одобряетъ Спиноза основныя воззрѣнія Гоббеса, однако здѣсь онъ рѣзко выступаетъ противъ его абсолютистической теоріи. Чтобы выйти изъ «войны всѣхъ противъ всѣхъ», на которую онъ смотритъ съ Гоббесомъ, какъ на первоначальное состояніе, вѣрнымъ средствомъ служитъ не деспотизмъ, а общественность, которая основывается на свободномъ согласіи согражданъ и затѣмъ устанавливается закономъ, ибо и право властей должно имѣть границы. Правительство обязано привести въ согласіе дѣйствія, а не убѣжденія людей. Если оно дѣлаетъ насиліе убѣжденіямъ, то этимъ вызываетъ возмущеніе. При законодательствѣ и управленіи о бокъ съ правительствомъ должны стоять люди изъ народа, но выбранные правительствомъ *).

Въ Компендіумѣ грамматики еврейскаго языка нашли замѣчательнымъ пристрастіе проповѣдника субстанціи къ существительному (см. упомянутую стр. 78 статью Jac. Bernays въ приложеніи къ книгѣ Шааршмидта и A. Chajes, die hebräische Grammatik Spinozas, Bresl. 1869).

Этика въ своемъ главномъ содержаніи составлена 1662—65, но, повидимому, она постоянно перерабатывалась до самой смерти Спинозы. 1665 все содержаніе было раздѣлено только на три книги, которыя позже были расширены до пяти. Здѣсь Спиноза выходитъ изъ картезіанскаго опредѣленія субстанціи, которое онъ проводитъ послѣдовательнѣе, чѣмъ это сдѣлалъ самъ Декартъ. Декартъ опредѣлилъ субстанцію вообще, какъ «вещь, которая существуетъ такъ, что для своего существованія не нуждается ни въ какой другой вещи», а субстанцію сотворенную—какъ «вещь, которая для своего существованія нуждается только въ помощи Бога». А Спиноза опредѣляетъ (I, def. 3): «подъ субстанціей я разумѣю то, что въ себѣ есть и черезъ себя понимается, т. е. то, понятіе чего не нуждается въ понятіи другой вещи, отъ котораго его слѣдовало бы образовать» **).

Что касается прежде всего метода Спинозы, то онъ хотѣлъ возвести свое ученіе на степень математической достовѣрности. Этого можно было лучше всего достичь не инымъ какимъ-нибудь образомъ, а только по способу самихъ математиковъ. Поэтому въ своей Этикѣ Спиноза приложилъ mos geometricus, синтетико-математическій способъ доказательства, въ противоположность силлогистическому. Согласно съ этимъ онъ открываетъ свою Этику цѣлымъ рядомъ опредѣленій: прежде всего точно и ясно должны быть опредѣлены понятія, съ которыми придется имѣть дѣло. Затѣмъ выставляются неоспоримыя положенія, которыми обосновывается послѣдующее, но которыя сами не могутъ быть дальше

---

*) Это предложеніе также подходитъ къ субстанціонализму Спинозы, какъ у Руссо господство народа вмѣстѣ съ представительствомъ партій и взаимнымъ ослабленіемъ ихъ—къ индивидуализму этого философа.

**) Какъ Спиноза, такъ и Декартъ въ опредѣленіи субстанціи не разграничили двухъ категорій, которыя Кантъ различаетъ какъ самобытность (къ чему коррелятомъ служитъ присоединенность предикатовъ) и причинность (сюда въ качествѣ коррелята принадлежитъ зависимость слѣдствій). Οὐσία Аристотеля ставится на одну доску съ дѣйствующей причиной. А такъ какъ Богъ признается Декартомъ и Спинозой какъ единственная причина всего сущаго (хотя это доказано и не безъ ошибокъ), то сейчасъ и слѣдуетъ, что онъ для обоихъ долженъ имѣть значеніе единственной субстанціи. Декартъ принимаетъ субстанціи, которыхъ нельзя подвести подъ его опредѣленіе субстанціи. Это—непослѣдовательность, которой избѣгаетъ Спиноза, называющій Бога единственной субстанціей и всего, что не есть Богъ, не признающій также и субстанціей. Если въ опредѣленіи субстанціи принято вмѣстѣ и неприсоединенность и независимость, то отсюда однако все еще не слѣдуетъ, что обусловленное, хотя его и нельзя назвать субстанціей, можетъ существовать только, какъ нѣчто присоединенное. Отсюда только слѣдуетъ, что требуется другой терминъ, чтобы обозначить то, что является носителемъ присоединимаго и однако обусловлено другимъ. Въ случаѣ же, если образованія такого термина не будетъ, тогда опредѣленіе субстанціи надо образовать такимъ способомъ, который включаетъ различеніе обоихъ существенно различныхъ отношеній — присоединенность и зависимость. Въ противномъ случаѣ мнимое доказательство будетъ контрабандой.

обоснованы. Это аксіомы. Изъ этихъ опредѣленій и аксіомъ выводятся затѣмъ теоремы, propositiones, посредствомъ особыхъ доказательствъ. Далѣе слѣдуютъ еще королларіи, которые явствуютъ непосредственно изъ теоремъ, и схоліи, т. е. разсужденія для большаго уясненія доказательства. Такъ изъ немногихъ элементовъ создается цѣлое зданіе метафизики, физики и этики, и именно уже въ методѣ можно открыть метафизическія основныя мысли Спинозы. Вѣдь, если можно по этому методу уразумѣть и вывести міръ, какъ понятіе, то порядокъ въ самомъ мірѣ долженъ быть математическимъ. Какъ въ математикѣ все необходимо, все стоитъ въ отношеніи основанія къ слѣдствію, такъ и въ мірѣ вещей. Какъ изъ сущности математической фигуры получаются всѣ ближайшія опредѣленія на счетъ ея, такъ и все единичное въ мірѣ должно слѣдовать изъ первоосновы. Но математика не знаетъ цѣлей, и такимъ же образомъ цѣль устранена и изъ природы. Далѣе, причинное отношеніе превращено въ отношеніе основанія и слѣдствія, и causa у Спинозы не отличается отъ ratio. *)

Первая часть Этики говоритъ о Богѣ и начинается опредѣленіемъ самопричины (causa sui): «подъ самопричиною я разумѣю то, сущность чего включаетъ существованіе, или то, природу чего можно представлять только существующей» **).

*) Спиноза полагаетъ, что своимъ методомъ достигъ для своего ученія математической достовѣрности. Но это предпріятіе призрачно. Правда, опредѣленія Эвклида являются сначала номинальными объясненіями, которыя опредѣляютъ только, что надо разумѣть подъ данными выраженіями, но зато потомъ, представляясь созерцанію, оказываются реальными объясненіями, которыя касаются математически-реальныхъ объектовъ, построяемыхъ для созерцанія. Напротивъ, Спиноза не представилъ на дѣлѣ доказательства реальности объектовъ своихъ опредѣленій. Опредѣленія Эвклида отличаются ясностью и наглядностью. Ея почти повсюду недостаетъ опредѣленіямъ Спинозы, или же при употребленіи образныхъ выраженій (какъ in se esse и пр.) она — только призрачна. Такимъ образомъ Спиноза втихомолку предполагаетъ у своихъ понятій то, что Эвклидъ дѣлаетъ предметомъ созерцанія, т. е. реальное существованіе. Эвклидъ повсюду употребляетъ термины только въ смыслѣ, установленномъ опредѣленіемъ. Спиноза по временамъ ведетъ доказательство такъ, что одинъ членъ его (напр., что субстанція, такъ какъ она не можетъ произойти отъ другого, есть causa sui) самъ собою ясенъ вслѣдствіе употребленія выраженій въ обыкновенномъ смыслѣ, затѣмъ другой членъ (напр., что субстанція такъ какъ она есть causa sui, включаетъ существованіе) повторяетъ тѣ же самыя выраженія въ смыслѣ, установленномъ (произвольнымъ) опредѣленіемъ Спинозы. Такимъ образомъ заключительное положеніе получается посредствомъ паралогизма, quaternio terminorum, отъ смѣшенія «синтетическаго» опредѣленія съ «аналитическимъ» (ср. Ибервегъ, Логика §§ 61 и 126). Вотъ почему Этика Спинозы вовсе не неопровержима теоретически (какъ полагалъ Ф. Г. Якоби), а скорѣе можно найти въ ней (какъ справедливо думалъ Лейбницъ, Гербартъ и др.) не одинъ паралогизмъ.—Возраженія противъ основныхъ положеній, чтобы не нарушать послѣдовательнаго обзора положеній, приводятся здѣсь въ послѣдующихъ замѣчаніяхъ подъ текстомъ. Стремленіе къ строгому веденію доказательства заслуживаетъ уваженія, но мнѣніе, будто Спиноза для своихъ основныхъ ученій привелъ неопровержимыя доказательства,—предразсудокъ, заслуживающій опроверженія. Теоріи Спинозы въ цѣломъ лучше, нежели его аргументаціи.

**) Понятіе causa sui встрѣчается у патристиковъ и схоластиковъ, именно у Суареца, а также у Декарта. Взятое въ буквальномъ смыслѣ, это—нелѣпое понятіе; ибо, чтобы быть причиной самого себя, объекту необходимо было бы существовать, прежде чѣмъ онъ есть (существовать,—чтобы вообще быть въ состояніи явиться причиной чего-нибудь; прежде чѣмъ онъ есть,—такъ какъ онъ самъ лишь долженъ быть результатомъ причиненія). По намѣренію Спинозы, выраженіе это касается обусловленности существованія сущностью. Но сущность не можетъ быть причиною существованія, сама еще не существуя. Въ противномъ случаѣ выходило бы, что то уже есть, что должно быть результатомъ причины. А если дана не сама сущность, а только (въ опредѣленіи) наша мысль о сущности (idea, а не ideatum), то хотя эта мысль и включаетъ въ себѣ свое собственное психическое существованіе, но она не бываетъ причиною объективно-реальнаго существованія essentiae. Только въ отвлеченіи можно отдѣлить essentia отъ existentia, такъ чтобы existentia предполагала essentiam, и essentia была условіемъ и причиной existentiae. Спиноза неправильно объективировалъ это отвлеченіе по образцу средневѣковыхъ реалистовъ. Терминъ causa sui былъ бы допустимъ только, какъ неточное обозначеніе для безпричиннаго. При этомъ отрицательное выраженіе, одно только являющееся здѣсь адекватнымъ, превращается въ неадекватное положительное.

Второе определеніе: «тотъ предметъ называется въ своемъ родѣ **конечнымъ**, который можетъ быть ограниченъ другимъ предметомъ той же самой природы». Какъ примѣры Спиноза приводитъ: тѣло конечно, поскольку постоянно мыслимо другое большее тѣло; подобнымъ же родомъ мысль конечна, поскольку она ограничивается другою мыслью; но тѣло не ограничивается мыслью или мысль—тѣломъ *).

Затѣмъ слѣдуетъ опредѣленіе трехъ понятій, которыя въ философіи Спинозы являются основоположными,—субстанціи, аттрибута и модуса. «Подъ **субстанціей** я разумѣю то, что въ себѣ есть и черезъ себя понимается, т. е. то, понятіе чего не нуждается въ понятіи другой вещи, отъ котораго его слѣдовало бы образовать». «Подъ **аттрибутомъ** я разумѣю то, что разумъ представляетъ въ субстанціи составляющимъ ея сущность». **) «Подъ **модусомъ** я разумѣю состояніе субстанціи, или то, что есть въ другомъ, черезъ что оно и понимается». Согласно съ этимъ in se esse и in alio esse являются основаніемъ различія между субстанціей и состояніями (affectiones) или модусами. А аттрибуты въ ихъ совокупности составляютъ субстанцію. Спиноза употребляетъ modus по Декарту вмѣсто употреблявшагося въ школахъ accidens, см. объ этомъ Cogit. met. I, 1, 11.

Повсюду въ этихъ опредѣленіяхъ Спиноза говоритъ, какъ что-нибудь есть, и какъ оно представляется (именно при адекватномъ пониманіи, совпадающемъ съ бытіемъ). Пытались понять опредѣленіе аттрибута такимъ способомъ, который сгладилъ бы различіе спинозизма отъ кантіанства, именно такъ, что только нашъ разсудокъ полагаетъ различіе аттрибутовъ и вноситъ его въ субстанцію, подобно

Выраженіе, служащее Спинозѣ для опредѣленія causa sui, именно essentia involvens existentiam или non posse concipi nisi existens включаетъ ошибку, которая лежитъ въ онтологическомъ доказательствѣ (см. выше при Ансельмѣ и Декартѣ). Всякое доказательство изъ опредѣленія предполагаетъ существованіе предмета опредѣленія, установленное какимъ-нибудь другимъ путемъ. Это—логическій законъ, противъ котораго Спиноза погрѣшаетъ такъ же, какъ и Ансельмъ съ Декартомъ. То, что въ произвольныхъ опредѣленіяхъ мыслилось только съ нѣкоторою натяжкой (особенно сліяніе безконечно многихъ аттрибутовъ въ одну субстанцію), снабжается при помощи ссылки на нераздѣльность existentia отъ essentia обманчивою призрачностью реальности и тѣмъ во многомъ затемняетъ взглядъ на фактически реальное.

*) Это опредѣленіе конечнаго и ограниченнаго въ своемъ родѣ вѣрно только въ той степени, въ какой оно остается въ предѣлахъ такихъ объектовъ (res), на ряду съ которыми могутъ существовать другіе однородные, при которыхъ совмѣстное существованіе включаетъ взаимное ограниченіе. Оно теряетъ всякое значеніе, если относится не къ такимъ res, а къ природамъ или аттрибутамъ, какъ напр., если бы спрашивали, finita или infinita въ своемъ родѣ природа квадрата или сущность его, т. е. ограниченность плоской фигуры четырьмя равными прямыми при прямыхъ углахъ; или, если бы спрашивали, ограничена или нѣтъ человѣческая природа, природа орла, льва и пр. И однако, разъ опредѣленіе принято въ отношеніи къ приведеннымъ Спинозой примѣрамъ,—изъ нихъ оно подходитъ по крайней мѣрѣ къ первому,—онъ дѣлаетъ впослѣдствіи изъ этого опредѣленія какъ разъ то невозможное употребленіе, при которомъ забывается указанная граница его смысла и значенія. Это употребленіе связывается съ выраженіемъ: substantia unius naturae. Оно вызываетъ представленіе конкретнаго существованія, отличнаго отъ природы или самого аттрибута, и тѣмъ вводитъ въ заблужденіе. Сдѣлавшись (въ demonstratio къ prop. VIII: omnis substantia est necessario infinita) посредникомъ паралогизма, это представленіе снова устраняется Спинозою тѣмъ, что онъ опять прибѣгаетъ къ своимъ опредѣленіямъ (на основаніи ихъ субстанція тожественна съ совокупностью своихъ аттрибутовъ, значитъ, substantia unius naturae сама въ свою очередь есть не что иное, какъ именно эта natura). А паралогизмъ повелъ къ положенію, посредствомъ котораго, повидимому, оправдывается пріемъ Спинозы давать значеніе **аттрибута** или natura только тому, что неограничено (протяженіе), или что во всякомъ случаѣ можно разсматривать какъ неограниченное (cogitatio), а все прочее относить къ состояніямъ или modi. Къ подобному же результату ведетъ затѣмъ и опредѣленіе состоянія или модуса посредствомъ термина in alio esse, тѣсно связанное съ этимъ опредѣленіемъ конечности, см. ниже.

) Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tamquam ejus essentiam constituens. Constituens здѣсь сред. рода и относится къ quod, ср. def. VI.: substantiam **constantem infinitis attributis, и pars II. prop. VII, schol.: quidquid ab infinito intellectu percipi potest tamquam substantiae essentiam constituens.

тому, какъ нашему глазу сама по себѣ бѣлая плоскость является голубой или зеленой, смотря по тому, какъ мы на нее смотримъ — черезъ голубое или зеленое стекло. Но это (субъективистическое) пониманіе не сходится съ (объективистическимъ) общимъ характеромъ ученія Спинозы, а также съ его нарочитымъ выраженіемъ, что субстанція состоитъ изъ аттрибутовъ. *) Аттрибуты, какъ мы должны допустить, хотя реально и не отдѣлены одинъ отъ другого въ субстанціи, однако различны, и нашъ разсудокъ признаетъ только существующее само въ себѣ различіе. Самое бытіе нашего разсудка предполагаетъ, вѣдь, уже бытіе аттрибута cogitatio и реальную различимость его отъ extensio. Только изолированіе отдѣльнаго аттрибута, извлеченіе его изъ единства всѣхъ аттрибутовъ, нераздѣльнаго въ самомъ себѣ, для спеціальнаго разсмотрѣнія (отсюда — quatenus consideratur) выполняется исключительно нами. Что можетъ дать поводъ къ субъективистическому пониманію аттрибутовъ, то въ смыслѣ Спинозы надо относить къ различнымъ совмѣстнымъ моментамъ въ самомъ объектѣ; съ этимъ только и связано соотвѣтственное различіе въ нашемъ субъективномъ пониманіи. Однако всѣ моменты, вмѣстѣ взятые, выражаютъ (подобно различнымъ опредѣленіямъ круга и т. п.) цѣлый объектъ, потому что нераздѣльно связаны со всѣми прочими. Это отношеніе особенно явствуетъ изъ сравненія Спинозой аттрибутовъ съ гладью и бѣлизной единой плоскости, или съ Израилемъ богоборцемъ и Яковомъ, держащимся за пятку своего брата (см. epist. 27, ср. Trendelenburg, Hist. Beit. III, стр 368).

Субстанція есть совокупность самихъ аттрибутовъ, видоизмѣненія, напротивъ, нѣчто иное, вторичное, почему Спиноза и можетъ сказать (prop. VII, cor.), что ничего нѣтъ, кромѣ субстанціи и состояній. Не то, чтобъ аттрибуты не имѣли существованія и создавались только нашимъ разсудкомъ, или что они не различны realiter одинъ отъ другого, но ихъ существованіе уже сообозначено упоминаніемъ субстанціи. Видоизмѣненія привходятъ въ субстанцію не какъ нѣчто положительное, но образуютъ простыя ограниченія, детерминаціи и посему—отрицанія (omnis determinatio est negatio), подобно тому какъ всякое математическое тѣло въ силу своей ограниченности есть детерминація безконечнаго протяженія, отрицаніе того, что лежитъ внѣ тѣла. Модусы или состоянія не составныя части субстанціи. Субстанція по своей природѣ ранѣе своихъ состояній (prop. I, выведенное непосредственно изъ опредѣленій), и, чтобы не отступать отъ истины, ее должно разсматривать безъ состояній и въ себѣ самой (demonst. къ propos. V: depositis affectionibus et in se considerata). Согласно съ этимъ Спиноза не можетъ подъ субстанціей понимать конкретной вещи, такъ какъ, вѣдь, она никогда не можетъ существовать безъ всѣхъ индивидуальныхъ опредѣленій, которыя Спиноза причисляетъ къ состояніямъ, и разсматривается по истинѣ или сообразно своему дѣйствительному существованію вовсе не depositis affectionibus. Подъ субстанціей у него можно понимать только то, что мыслится самымъ отвлеченнымъ понятіемъ (бытія), но чему онъ приписываетъ существованіе, котораго, конечно, нельзя отдѣлить отъ бытія. **)

---

*) Ср. опредѣленіе Бога какъ substantia constans infinitis attributis, и Eth. I, prop. IV, гдѣ говорится, что аттрибуты даны extra intellectum, также Eth. I, prop. IX и ер. 27, гдѣ говорится: чѣмъ больше что-нибудь имѣетъ реальности, тѣмъ больше ему надо приписывать аттрибутовъ.

**) При опредѣленіи различія между субстанціей и состояніями Спиноза не принимаетъ въ разсчетъ образности употребляемыхъ имъ выраженій: in se esse, in alio esse, а также того, что они не могутъ служить критеріями характера аттрибута или модуса какихъ-нибудь элементовъ объекта. Почему аттрибуты не находятся въ субстанціи, которая изъ нихъ состоитъ, совсѣмъ не ясно. При прогрессирующей детерминаціи абстрактнаго понятія бытія совершенно такимъ же образомъ дѣлается нисхожденіе отъ самаго абстрактнаго къ менѣе абстрактному, какъ отъ этого послѣдняго къ индивидуальному (т. е. отъ субстанціи къ аттрибутамъ, какъ отъ нихъ къ модусамъ). Такимъ образомъ, разъ гипостазированъ логическій процессъ, inesse должно бы имѣть или одинаковое значеніе какъ для аттрибутовъ въ ихъ отношеніи къ субстанціи, такъ и для модусовъ; или никакого значенія какъ для тѣхъ, такъ и

Шестое опредѣленіе: «подъ **Богомъ** я разумѣю безусловно безконечное существо, т. е. субстанцію, состоящую изъ безконечныхъ аттрибутовъ, изъ которыхъ каждый выражаетъ вѣчную и безконечную сущность». Выраженіе absolute infinitum въ приложенномъ explicatio поясняется противоположностью къ выраженію: in suo genere infinitum. Что неограничено и безконечно только въ своемъ родѣ, то бываетъ безконечнымъ и безграничнымъ не относительно всѣхъ возможныхъ аттрибутовъ, а безусловно безконечное—относительно всѣхъ аттрибутовъ *). Что слѣдуетъ понимать подъ этими безконечными (по числу) аттрибутами, это остается у Спинозы неяснымъ.

Седьмое опредѣленіе—**свободы**. «То называется свободнымъ, что существуетъ только по необходимости своей природы и только собой опредѣляется къ дѣйствію;

для другихъ. Inesse (ἐνυπάρχειν), конечно, аристотелевское обозначеніе, но у Аристотеля оно имѣетъ свой хорошій смыслъ, такъ какъ для него субстанціи, которымъ преимущественно подходитъ имя субстанцій (πρῶται οὐσίαι), суть отдѣльныя вещи, въ которыхъ есть то, что о нихъ можетъ сказываться. Объ отдѣльныхъ вещахъ нельзя сказать, что онѣ разсматриваются vere, т. е. по ихъ дѣйствительному бытію, depositis affectionibus (значитъ, по отвлеченіи, напр., фигуры и ограниченности, удержавъ только аттрибутъ протяженія, и по отвлеченіи всего, что отличаетъ мыслящее существо отъ другихъ, удержавъ только аттрибутъ мышленія). Дѣйствительное бытіе предполагаетъ то второе значеніе субстанціи и субстанціальнаго, по которому подъ ними разумѣется essentia и существенное. Аристотель обозначаетъ это терминомъ ἡ κατὰ λόγον οὐσία и отличаетъ отъ него съ одной стороны συμβεβηκός καθ' αὑτό (аттрибутъ въ смыслѣ аристотелевцевъ), съ другой—συμβεβηκός въ болѣе тѣсномъ смыслѣ (случайное). Нужно трудное изслѣдованіе, чтобы установить различіе субстанціальнаго, какъ существеннаго, отъ несущественнаго посредствомъ всеобщихъ критеріевъ. Спиноза не ведетъ этого изслѣдованія (правда, и аристотелевцы не сдѣлали этого изслѣдованія основательно, а увернулись отъ него посредствомъ ссылки на грамматическія различія), но замѣняетъ его тѣмъ, что удерживаетъ выраженія in se—in alio esse, до извѣстной степени подходящія только при первомъ значеніи субстанціи, котораго онъ не держится. Такое некритическое отношеніе по необходимости имѣетъ слѣдствіемъ совершенную сумятицу. Первое значеніе фактически покидается, хотя духъ опредѣленія даетъ поводъ думать о немъ. Второе—не соблюдается, если относить къ субстанціи то, въ чемъ inesse имѣетъ дѣйствительный смыслъ (т. е. протяженіе), или въ чемъ его надо притягивать за волосы (т. е. cogitatio), а все остальное (напр. то, что существенно для квадрата, чтобы быть квадратомъ, для человѣка, чтобы быть человѣкомъ, и пр.) какъ несущественное, причислять къ состояніямъ или модусамъ.

*) Этимъ опредѣленіемъ Бога Спинозѣ не трудно втянуть въ единство субстанціи все фактически наличное. Посредствомъ понятія essentia involvens existentiam Спиноза можетъ возвести это опредѣленіе на степень реальнаго значенія при помощи онтологическаго доказательства. При этомъ однако, какъ и при всѣхъ паралогизмахъ Спинозы, само собою разумѣется, что на него никакъ нельзя взвалить какого-нибудь софистическаго намѣренія, а только безсознательное самообольщеніе. Богъ, какъ субстанція, вмѣстѣ однако называется и ens. Это — выраженіе, которое вводитъ въ заблужденіе и отъ котораго не далеко до представленія конкретнаго существованія, что совершенно противорѣчитъ опредѣленію субстанціи Спинозы. Богъ или существуетъ въ смыслѣ религіознаго сознанія, какъ личное существо, или не существуетъ. Ни въ коемъ случаѣ нельзя перетолковывать слова Богъ и тѣмъ менѣе въ нѣчто столь совершенно инородное, какъ субстанція (скорѣе можно бы допустить пантеистическое перетолковываніе въ нѣчто идеальное, какъ истина, свобода, нравственное совершенство). Если есть личное существо, какъ творецъ міра, съ безусловнымъ могуществомъ, мудростью и благостью, то оправданъ теизмъ. Если такого существа нѣтъ, то долгъ чести—или исповѣдывать атеизмъ, допускать представленіе Бога только какъ выдумку и замѣнять его научно, напр., понятіемъ вѣчнаго мірового порядка, или входить въ богословскіе вопросы не иначе, какъ исторически. А перетолковываніе Спинозой религіозныхъ терминовъ вводитъ въ заблужденіе (хотя оно объяснимо и извинительно частью вслѣдствіе господствовавшей тогда нетерпимости, находившей въ атеизмѣ „преступленіе" и защищавшей догматы карательными законами, частью и главнымъ образомъ вслѣдствіе власти, которую имѣло надъ самимъ Спинозой укоренившееся представленіе). Какая кутерьма въ мысляхъ и настроеніи происходитъ отъ такого перетолковыванія словъ, показываетъ исторія нѣмецкаго спинозизма послѣ жалкаго спора Фихте объ атеизмѣ (напр. перетолковываніе церковнаго

а необходимымъ или скорѣй (vel potius) вынужденнымъ-то, что опредѣляется другимъ къ существованію и дѣйствію извѣстнымъ и опредѣленнымъ образомъ» *).

Восьмое опредѣленіе связываетъ понятіе вѣчности съ онтологическимъ доказательствомъ. «Подъ вѣчностью я разумѣю само существованіе, поскольку оно представляется необходимо вытекающимъ изъ простого опредѣленія вѣчнаго».

За восьмью опредѣленіями у Спинозы слѣдуетъ семь аксіомъ.

Первая аксіома: «все, что есть, есть или въ себѣ, или въ другомъ» **).

Вторая аксіома: «чего нельзя понять черезъ другое, то надо понять само черезъ себя» ***).

Третья аксіома: «изъ данной опредѣленной причины необходимо слѣдуетъ дѣйствіе, и наоборотъ, когда нѣтъ опредѣленной причины, невозможно, чтобы слѣдовало дѣйствіе» ****).

Четвертая аксіома: «знаніе дѣйствія зависитъ отъ знанія причины и включаетъ его въ себѣ». Этимъ высказывается только съ субъективной стороны (относительно нашего познанія) то, что предшествующая аксіома выражаетъ объективно.

Пятая аксіома: «что не имѣетъ ничего общаго между собою, то не можетъ быть и познано другъ черезъ друга, или понятіе одного не включаетъ въ себѣ понятія другого». Изъ этого въ связи съ предшествующей аксіомой выводится (prop. III), что, если у двухъ вещей нѣтъ ничего общаго между собою, то одна не можетъ быть причиной другой *****).

ученія троичности въ гегелеву діалектику, причемъ дѣлается странное утвержденіе, что моменты этой діалектики по содержанію тожественны съ божественными лицами, представляемыми религіознымъ сознаніемъ, и только по формѣ отличны отъ нихъ).

*) Первая часть опредѣленія res libera включаетъ ту же ошибку, какъ и положительное употребленіе выраженія causa sui, именно смѣшеніе безпричинности вѣчнаго и первоначальнаго съ причиненностью самимъ собою, съ существованіемъ, положеннымъ собственною природою (какъ будто бы она—будь это и не по времени—могла realiter предшествовать существованію). Вторая часть опредѣленія попадаетъ въ цѣль, такъ какъ свобода въ самомъ дѣлѣ относится къ дѣйствованію, а не къ вступленію въ существованіе. Но эта часть опредѣленія отодвигаетъ на задній планъ отношеніе, находящееся только въ области опыта, именно, что всякое бываніе основывается на совмѣстномъ дѣйствіи нѣсколькихъ факторовъ, и что при свободѣ дѣло идетъ только объ отношеніи внутренняго фактора къ внѣшнему. Но опредѣленія необходимости и принужденія слѣдовало бы отдѣлить одно отъ другого, а не амальгамировать ихъ посредствомъ „vel potius“. Впрочемъ, Спиноза справедливо находитъ собственную противоположность свободы не въ необходимости вообще, а только въ извѣстномъ родѣ необходимости, именно — въ принужденіи. Принужденіе слѣдуетъ опредѣлить, какъ необходимость, которая вытекаетъ не изъ самого существа, а изъ чего-нибудь существу чуждаго (все равно, принадлежитъ ли оно внутреннему или внѣшнему міру), и которая преодолѣваетъ стремленіе, выходящее изъ самого существа (и устраняетъ желаніе).

**) Этою аксіомою въ соединеніи съ третьимъ и пятымъ опредѣленіемъ (въ доказательствѣ къ четвертой и въ королларіи къ шестой теоремѣ) обосновывается предположеніе, что въ дѣйствительности нѣтъ ничего, кромѣ субстанцій и ихъ состояній.

***) При этомъ оставлены безъ вниманія два обстоятельства: 1) на сколько пониманіе касается причинной связи, а всякое причинное отношеніе основывается на отношеніи между двумя или нѣсколькими элементами, было цѣлесообразнѣе не столько «или-или», concipi per aliud или concipi per se, сколько «какъ-такъ», понятность изъ отношенія одного къ другому, когда, смотря по обстоятельствамъ, большій вѣсъ падаетъ на одно или на другое; 2) нельзя прямо предполагать понимаемости всего, но надо поставить вопросъ, есть ли границы нашего познанія. Этотъ вопросъ въ свою очередь расчленяется на (кантовскій) вопросъ о могущихъ быть абсолютныхъ границахъ человѣческаго познанія и вопросъ (важный для опредѣленія ближайшихъ научныхъ задачъ) объ имѣющейся въ данное время границѣ понимаемости и о ближайше необходимыхъ шагахъ для расширенія этой границы.

****) Эта аксіома вѣрна только тогда, когда вѣрно схвачено понятіе причины, и когда причина мыслится не какъ нѣчто простое

*****) При этомъ положеніи снова имѣютъ значеніе тѣ же замѣчанія о причинномъ отношеніи. Причинное отношеніе предполагаетъ нѣчто общее. Спиноза пытается (и, конечно, справедливо) обосновать это въ четвертомъ письмѣ также посредствомъ за-

Въ шестой аксiомѣ Спиноза говоритъ: «истинное представленiе должно совпадать съ представляемымъ предметомъ» (idea vera cum suo ideato debet convenire) *).

Седьмая и послѣдняя аксiома: «что можетъ быть представлено несуществующимъ, сущность того не заключаетъ въ себѣ существованiя» (quidquid ut non existens potest concipi, ejus essentia non involvit existentiam).

Къ опредѣленiямъ и аксiомамъ примыкаютъ теоремы (propositiones).

Первая теорема непосредственно вытекаетъ изъ опредѣленiй III и IV: субстанцiи ранѣе своихъ состоянiй. Вторая теорема гласитъ, что двѣ субстанцiи, аттрибуты которыхъ различны, не имѣютъ ничего общаго между собой. Это выводится изъ опредѣленiя субстанцiи **). Отсюда выводится слѣдствiе, что субстанцiя не можетъ быть причиной другой субстанцiи съ аттрибутомъ, отличающимся отъ аттрибута первой. Но далѣе (prop. V) Спиноза утверждаетъ, что нѣтъ двухъ или болѣе субстанцiй съ однимъ и тѣмъ же аттрибутомъ (такъ какъ для него, какъ выше было замѣчено, субстанцiя тожественна съ аттрибутами, и такимъ образомъ для всѣхъ индивидуумовъ того же рода субстанцiя одна и та же), такъ что субстанцiя не можетъ быть причиной другой съ такимъ же самымъ аттрибутомъ. И такъ, заключаетъ онъ, вообще субстанцiя не можетъ быть причиной другой субстанцiи (prop. VI). Субстанцiя не можетъ быть произведена другою, и потому, такъ какъ нѣтъ ничего кромѣ субстанцiй и ихъ состоянiй,—вообще чѣмъ-нибудь другимъ (prop. VI cor.). Такъ какъ субстанцiя не можетъ быть произведена другою, то она должна, говоритъ Спиноза (въ доказательствѣ къ prop. VII), быть сама причиной себя, т. е., по первому опредѣленiю, ея сущность (essentia) включаетъ и ея бытiе (existentia), или существованiе принадлежитъ къ ея природѣ (prop. VII: ad naturam substantiae pertinet existere).

Доказательство prop. VIII: всякая субстанцiя по необходимости безконечна.—опирается на единичность каждой субстанцiи съ однимъ аттрибутомъ ***).

мѣчанiя, что въ противномъ случаѣ дѣйствiе все, что оно имѣетъ, должно бы имѣть изъ ничего.

*) Здѣсь не требовалось бы аксiомы, а только опредѣленiе истины. Конечно, истина въ собственномъ теоретическомъ смыслѣ этого слова есть согласiе между мыслью и тою дѣйствительностью, на которую мысль направлена. Но этимъ истина бываетъ только при мысли, включающей предположенiе, что такое согласiе есть. Оттого не отдѣльное представленiе (idea) истинно или ложно, а только связь представленiй въ одно сужденiе (сказыванiе): если представленiе не входитъ въ какое-нибудь утвержденiе, то нѣтъ (или только implicite, а не explicite) отношенiя истинности и ложности. Это вѣрное замѣчанiе Спиноза оставилъ здѣсь безъ вниманiя

**) Эта аргументацiя пригодна только при совершенномъ различiи аттрибутовъ, а не при предположенiи, котораго Спиноза не допускаетъ, что разные аттрибуты по роду одинаковы, а по виду различны.

***) Это доказательство—мнимое доказательство, такъ какъ defin. 2, на которое оно опирается, включаетъ ложное предположенiе. Единичность и неограничимость посредствомъ двойника самой себя (котораго быть не можетъ) ничего не опредѣляетъ относительно того, какъ великъ кругъ распространенiя «субстанцiи». Если, напр., всякая мысль, какъ такая, однородна всякой другой мысли, если, значитъ, есть только одно «мышленiе вообще», то отсюда неограниченность и всераспространенность этого мышленiя слѣдуетъ такъ же мало, какъ и изъ того, что всякiй орелъ причастенъ единой орлиной природѣ (или, чтобы говорить въ духѣ Спинозы, есть въ орлиной природѣ), можетъ слѣдовать, что орлиная природа неограничена и всераспространена. Спиноза прибавилъ въ первой схолiи болѣе краткое доказательство, опирающееся только на prop. VII (ad naturam substantiae pertinet existere): всякая субстанцiя должна быть безконечной, такъ какъ конечное по истинѣ есть ex parte negatio и безконечное—absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae (что сходится съ положенiемъ Спинозы: omnis determinatio est negatio). Но это доказательство включаетъ petitio principii, такъ какъ безконечность всего первоначальнаго надо уже предполагать, чтобы имѣть право обозначить конечность, какъ частичное отрицанiе этой первичной реальности. Кто сталъ бы принимать за нѣчто первоначальное атомы, или конечныя монады, или, пожалуй, конечный мiръ, того не могло бы опровергнуть положенiе Спинозы и не заставило бы согласиться съ нимъ. Понятно, что на какого-нибудь Лейбница аргу-

Изъ опредѣленія аттрибута Спиноза выводитъ девятую теорему: чѣмъ болѣе реальности или бытія имѣетъ каждая вещь, тѣмъ больше у ней аттрибутовъ, и изъ того же опредѣленія вмѣстѣ съ опредѣленіемъ субстанціи—десятую теорему: каждый аттрибутъ субстанціи долженъ представляться самъ черезъ себя *).

Prop. XI: Богъ или субстанція, состоящая изъ безконечно многихъ аттрибутовъ, изъ которыхъ каждый выражаетъ вѣчную и безконечную сущность, существуетъ необходимо. Ибо въ его сущности заключается бытіе. Такое доказательство бытія безконечной субстанціи почерпнуто изъ опредѣленія и называется Спинозой demonstratio a priori. Но, подобно Декарту, Спиноза рядомъ даетъ также другое, основанное на фактѣ нашего собственнаго существованія. Этимъ доказательствомъ необходимое бытіе Бога доказывается a posteriori: существовать могутъ не только конечныя существа, ибо въ противномъ случаѣ они, какъ необходимыя существа, были бы могущественнѣе безусловно безконечнаго существа, такъ какъ posse non existere est impotentia, напротивъ posse existere — potentia *).

менты Спинозы не произвели благопріятнаго впечатлѣнія (Considérations sur la doctrine d'un Esprit universel, изд. Эрдмана стр. 179).

*) Послѣдняя теорема находится, конечно, въ сомнительномъ отношеніи къ опредѣленію, что субстанція есть то, что само въ себѣ есть и само черезъ себя понимается. Не безъ основанія можно бы сдѣлать выводъ, что аттрибутъ, какъ per se concipiendum (это опредѣленіе не привходитъ у Спинозы къ in se esse, какъ второй отдѣльный отъ перваго признакъ субстанціи, но въ виду совпаденія мышленія и бытія говоритъ въ сущности то же самое), долженъ быть и субстанціей, или что всякая субстанція можетъ имѣть только одинъ аттрибутъ. Въ схоліи Спиноза отвергаетъ этотъ выводъ: его нельзя допустить, такъ какъ онъ противорѣчилъ бы содержанію девятой теоремы. Однако Спинозѣ не удалось уничтожить формальное значеніе и необходимость этого вывода. Различіе между аттрибутомъ и субстанціей не можетъ существовать вмѣстѣ съ per se concipi, приписываемымъ всякому аттрибуту, и въ девятой теоремѣ самое предположеніе, что одна субстанція можетъ имѣть больше реальности и бытія, нежели другая, осталось неоправданнымъ. Или такъ называемый аттрибутъ есть самъ по себѣ: тогда онъ—субстанція; или его надо вмѣстѣ съ другими такъ называемыми аттрибутами прилагать къ субстанціи какъ сказуемое: тогда онъ есть въ субстанціи и мыслится посредствомъ субстанціи, значитъ, онъ—не аттрибутъ, а modus. Было бы, пожалуй, послѣдовательнѣе, чѣмъ допускать множество аттрибутовъ, принять существованіе одной субстанціи съ однимъ аттрибутомъ или же многихъ, можетъ быть, безконечно многихъ субстанцій съ однимъ аттрибутомъ каждая (такъ что субстанція и аттрибутъ повсюду были бы тожественны). Въ такомъ случаѣ нельзя было бы принимать различія между высшей и низшей реальностью, а также между безконечностью въ своемъ родѣ и безусловною безконечностью.

**) Сейчасъ же ясно, что въ этой послѣдней аргументаціи наша (субъективная) неувѣренность въ существованіи или несуществованіи некритически смѣшивается съ безсиліемъ объекта (существованіе котораго этимъ уже предвосхищается). Спиноза, по своему обыкновенію, снова оставилъ здѣсь безъ вниманія (подчеркнутое номинализмомъ и еще болѣе кантовскимъ критицизмомъ) различіе субъективнаго и объективнаго элемента въ нашемъ познаніи. (Это сдѣлано совершенно такъ, какъ дѣлалъ односторонній „реализмъ“ и „догматицизмъ“, хотя въ другомъ отношеніи ученіе Спинозы содержитъ также номиналистическіе элементы, такъ какъ онъ гипостазируетъ не всю tabula logica, а только самое отвлеченное понятіе и понятія, прямо соприкасающіяся съ нимъ. Шеллингу было предоставлено наполнить посредствомъ платоновскихъ идей пропасть между субстанціей съ ея аттрибутами и индивидуумами). Послѣ того какъ Спиноза создалъ посредствомъ онтологическаго паралогизма мнимо объективное значеніе для своего опредѣленія, втаскивающаго въ Бога всю реальность, совсѣмъ легко уже слѣдуетъ положеніе: нѣтъ ничего другого, кромѣ „Бога“ и модусовъ, которые находятся въ немъ.

Въ одномъ письмѣ къ Ф. Г. Якоби (у Düntzer und Herder, aus Herders Nachlasse, II, 251—256) Гердеръ говоритъ: πρῶτον ψεῦδος противниковъ Спинозы въ томъ, что они смотрятъ на его Бога, великое ens entium, во всѣхъ явленіяхъ вѣчно дѣйствующую причину ихъ существа, какъ на абстрактное понятіе, какъ мы его себѣ формуемъ. Но по Спинозѣ онъ не то, но всереальнѣйшее, дѣятельнѣйшее ens, которое говоритъ къ себѣ: я есть, я, который есть и буду во всѣхъ измѣненіяхъ моего явленія тѣмъ, чѣмъ буду. Правда, по намѣренію Спинозы, понятіе субстанціи не есть только субъективная абстракція; но фактически оно все-таки

Субстанція какъ такая недѣлима. Ибо подъ частію субстанціи нельзя было бы разумѣть чего-нибудь другого, кромѣ ограниченной субстанціи, что составляетъ противорѣчіе. На ряду съ Богомъ нѣтъ другой субстанціи. Ибо всякій аттрибутъ, которымъ можетъ быть опредѣлена субстанція, относится къ Богу, и нѣтъ нѣскольких субстанцій съ однимъ и тѣмъ же аттрибутомъ. Есть только одинъ Богъ: ибо можетъ существовать только одна безусловно безконечная субстанція. Не только всѣ аттрибуты принадлежатъ только Богу,—такъ какъ субстанція состоитъ только изъ аттрибутовъ,—но и всѣ modi, какъ состоянія субстанціи, находятся въ Богѣ: «все что ни есть, есть въ Богѣ, и ничего не можетъ ни быть, ни представляться безъ Бога» (prop. XV). Подробно оправдываетъ (prop. XV schol.) Спиноза, что и протяженіе надо отнести къ сущности Бога. Изъ необходимости божественной природы слѣдуетъ безконечно многими способами безконечно многое. Потому Богъ является дѣйствующей причиной (causa efficiens) всего того, что можетъ подпасть подъ безконечный интеллектъ, и именно первой причиной просто-на-просто. Причиной, правда, очень въ несобственномъ смыслѣ, такъ какъ онъ никогда не былъ безъ modi, которые въ немъ. Богъ дѣйствуетъ только по законамъ своей природы и безъ всякаго принужденія съ чьей бы то ни было стороны, слѣдовательно, съ абсолютной свободой, и онъ является единственной свободной причиной. Богъ есть имманентная, внутри остающаяся, а не трансцендентная, переходящая въ другое, причина. (Deus est omnium rerum causa immanens non vero transiens, propos. XVIII, Ср. epist. XII, къ Ольденбургу: «я утверждаю, что Богъ есть причина, какъ говорять, въ себѣ пребывающая, а не переходящая. Я говорю, что все есть въ Богѣ и движется въ Богѣ. Это я утверждаю вмѣстѣ съ Павломъ, а можетъ быть, и со всѣми древними философами, хотя и нѣсколько инымъ способомъ, и я бы отважился даже сказать—со всѣми древними евреями, на сколько можно заключить по нѣкоторымъ преданіямъ, хотя и искаженнымъ всякими способами» *).

Бытіе Бога тожественно съ его сущностью. Всѣ его аттрибуты неизмѣнны. Все, что слѣдуетъ изъ безусловной природы какого-нибудь божественнаго аттрибута, также вѣчно и безконечно. Сущность произведенныхъ Богомъ вещей не заключаетъ въ себѣ бытія. Богъ—причина ихъ сущности, ихъ вступленія въ существованіе и ихъ пребыванія въ существованіи. Единичные предметы не что иное, какъ состоянія аттрибутовъ Бога или modi, которыми опредѣленнымъ образомъ выра-

---

абстракція. Гипостазируя эту абстракцію, Спиноза не достигаетъ на дѣлѣ до познанія реальнаго божественнаго существа (подобно тому, какъ новоплатоновцы не достигли до познанія дѣйствительно существующихъ боговъ, гипостазируя абстракціи). Бытіе во всемъ существованіи, мышленіе во всѣхъ мысляхъ, протяженность во всѣхъ тѣлахъ не есть ens, которое могло бы говорить себѣ, имѣть сознаніе своей неизмѣняемости и быть предметомъ почитанія и интеллектуальной любви.

Повело бы за предѣлы, которыхъ должно держаться изложеніе въ этомъ очеркѣ, если подобнымъ же образомъ, какъ и до сихъ поръ, повсюду показывать въ отдѣльности логическія ошибки, которыя Спиноза сдѣлалъ въ Этикѣ, больше всего на первыхъ шагахъ, а по временамъ и позже. Доселѣшнюю обстоятельность можно бы оправдать тѣмъ, что точное взвѣшиваніе основаній ученія Спинозы очень важно, и что критика, обстоятельно входящая въ детали доказательствъ, сравнительно рѣдка. Съ этихъ поръ достаточно будетъ простого обзора дальнѣйшаго хода развитія мыслей.

*) О томъ, какъ различаютъ роды причинъ Спиноза и голландскіе схоластическіе логики, какъ Бургерсдійкъ и Гереборде, къ которымъ при этомъ Спиноза прежде всего примыкаетъ, см. Trendelenburg, Hist. Beitr. III. 316 сс. Правда, въ Logica modernorum Петра Испанца и др. можно найти подраздѣленіе causae, оставляющее за собою четыре аристотелевскія ἀρχαί: вещество, форма, дѣйствующая причина и цѣль. Такое раздѣленіе началъ уже самъ Аристотель, различая роды цѣлей, а также и причинъ, какъ напр. въ Rhet. I, 6,—здоровье, средства къ пропитанію и тѣлесныя упражненія различаются какъ «причины», точно также ἀρχαὶ ἐνυπάρχουσαι отличаются отъ ἀρχαὶ ἐκτός, Metaph. IV, 1; 1013a 19 и XII, 4, 1070b 22. У Петра Испанца говорится особенно de causa materiali permanente и de causa materiali transeunte: одна въ дѣйствіи сохраняетъ свою сущность, какъ желѣзо въ шпагѣ, другая—теряетъ свою сущность, какъ мука въ хлѣбѣ.

жаются аттрибуты Бога (prop. XXV corol.: res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur). Все происшедшее, также и всякій актъ воли, опредѣлено Богомъ. Все единичное, имѣющее конечное и ограниченное существованіе, можетъ детерминироваться къ существованію и дѣйствованію только посредствомъ конечной причины, а вовсе не непосредственно Богомъ, такъ какъ непосредственная дѣятельность Бога создаетъ только безконечное и вѣчное. Этимъ, по понятію Спинозы, исключается чудо въ смыслѣ непосредственнаго вмѣшательства Бога въ связь природы. Богъ, разсматриваемый въ своихъ аттрибутахъ или какъ свободная причина, называется Спинозой natura naturans. А подъ natura naturata Спиноза разумѣетъ все то, что слѣдуетъ изъ необходимости божественной природы или каждаго изъ аттрибутовъ, т. е. всѣ modi аттрибутовъ Бога, поскольку на нихъ смотрятъ какъ на вещи, которыя находятся въ Богѣ и не могутъ ни быть, ни пониматься безъ Бога. Въ этомъ Спиноза имѣлъ предшественниковъ отчасти въ лицѣ схоластиковъ, которые называли Бога natura naturans, а сотворенное бытіе—natura naturata, отчасти же и прежде всего въ Джіордано Бруно.

Интеллектъ, который въ отличіе отъ absoluta cogitatio есть опредѣленный модусъ cogitandi, отличный отъ другихъ видоизмѣненій, какъ voluntas, cupiditas, amor, принадлежитъ и въ качествѣ безконечнаго, и въ качествѣ конечнаго интеллекта къ natura naturata, а не къ natura naturans. Voluntas и intellectus относятся къ cogitatio такъ, какъ motus и quies къ extensio. Безконечный интеллектъ можно мыслить только какъ имманентное единство, значитъ,—не какъ сумму, а какъ prius конечныхъ интеллектовъ. Тутъ гипостазированіе отвлеченнаго у Спинозы сказывается и на intellectus и voluntas, и на quies и motus. Но въ отличіе отъ cogitatio absoluta этотъ интеллектъ есть развернутое или дѣйствующее единство. Всякій интеллектъ есть нѣчто актуальное, intellectio. «Нашъ умъ, поскольку онъ разумѣетъ, есть вѣчный modus мышленія, который опредѣляется другимъ вѣчнымъ модусомъ мышленія, а этотъ въ свою очередь другимъ, и такъ до безконечности, такъ что всѣ вмѣстѣ составляютъ вѣчный и безконечный интеллектъ Бога». (V, prop. 40. schol.). Въ Трактатѣ о Богѣ Спиноза называетъ безконечный интеллектъ Бога Единороднымъ Сыномъ Божіимъ, въ которомъ Богомъ познается сущность всѣхъ вещей вѣчнымъ и неизмѣннымъ образомъ. Это ученіе—не что иное, какъ плотиново ученіе о νοῦς, въ которомъ есть идеи. А оно въ свою очередь обусловлено филоновскимъ ученіемъ о Логосѣ. Еврейское преобразованіе этого плотинова ученія, принявшее въ себя и христіанскій элементъ, есть Адамъ Кадмонъ, котораго каббалисты называютъ Единороднымъ Сыномъ Божіимъ и совокупностью идей. Быть можетъ, Спиноза заимствовалъ разобранныя понятія изъ каббалистическихъ сочиненій. Но на этомъ основаніи еще нельзя выводить и остального его ученія изъ Каббалы. Очень возможно, что посредникомъ въ этомъ было сочиненіе «Небесныя врата» раввина Авраама Когена Ириры, который, выселившись изъ Португаліи, умеръ 1631 въ Голландіи (Sigwart, стр. 99 сс.).

Богъ не могъ создать вещи никакимъ инымъ образомъ и ни въ какомъ иномъ порядкѣ, кромѣ какъ онѣ созданы, такъ какъ онѣ съ необходимостью слѣдовали изъ неизмѣнной природы Бога и произведены не по произволу ради извѣстныхъ цѣлей. Могущество Божіе тожественно съ его сущностью. Что лежитъ въ его власти, то бываетъ съ необходимостью. Нѣтъ чего-нибудь, изъ природы котораго не слѣдовало бы какого бы то ни было дѣйствія, такъ какъ все существующее есть извѣстный modus дѣятельной божественной силы.

Во второй части своей Этики Спиноза говоритъ о сущности и происхожденіи человѣческаго духа (de natura et origine mentis). Онъ снова начинаетъ опредѣленіями и аксіомами. Тѣло онъ опредѣляетъ какъ modus, который опредѣленнымъ образомъ выражаетъ *) сущность Бога, поскольку Богъ разсматривается, какъ протяженная

*) Это «выраженіе» (exprimere) нельзя принимать только въ субъективномъ смыслѣ. Онъ соотвѣтствовалъ бы только кантовскому ученію, по которому способы

вещь. Къ сущности вещи Спиноза причисляетъ то, съ полаганіемъ чего необходимо полагается и сама вещь, и съ уничтоженіемъ чего уничтожается и сама вещь, или то, безъ чего вещь и что въ свою очередь безъ вещи не можетъ ни быть, ни мыслиться. Подъ идеей, которую Спиноза принимаетъ только въ субъективномъ смыслѣ, онъ разумѣетъ понятіе (conceptus), которое образуетъ духъ (mens), какъ мыслящая вещь (res cogitans). Онъ предпочитаетъ пользоваться выраженіемъ conceptus, а не perceptio, такъ какъ conceptus, повидимому, выражаетъ активность, а perceptio—пассивность духа. Этимъ, конечно, совершенно устраняется указаніе на первоначальное значеніе слова idea—образъ или форма предмета. Когда это значеніе перенесли на образъ воспріятія, оно все еще играло выдающуюся роль, какъ форма предмета, воспринятая въ сознаніе. А измѣнить значеніе для Спинозы было тѣмъ легче, что онъ не принималъ во вниманіе его употребленія въ греческомъ языкѣ. Подъ idea adaequata Спиноза разумѣетъ идею, у которой есть всѣ внутренніе признаки истинной идеи, въ отличіе отъ внѣшняго признака, именно— convenientia ideae cum suo ideato. Подъ продолжительностью (duratio) онъ разумѣетъ неопредѣленное продолженіе существованія. Реальность онъ отожествляетъ съ совершенствомъ. Подъ единичными предметами (res singulares) онъ разумѣетъ конечныя вещи.

Къ этимъ опредѣленіямъ присоединяются аксіомы и постулаты. Первая аксіома гласитъ, что сущность человѣка не включаетъ въ себѣ необходимаго бытія. Затѣмъ слѣдуютъ подъ тѣмъ же названіемъ аксіомъ нѣсколько опытныхъ положеній. Человѣкъ мыслитъ. Представленіемъ (idea) предмета обусловлены любовь, желаніе, вообще всѣ modi мышленія. Но представленіе можетъ быть и безъ прочихъ modi. «Мы замѣчаемъ, что нѣкоторое тѣло подвергается многимъ состояніямъ». Мы не ощущаемъ и не воспринимаемъ другихъ единичныхъ предметовъ, кромѣ тѣлъ и модусовъ мышленія. Нѣсколько далѣе подъ именемъ постулатовъ слѣдуютъ опытныя положенія, которыя касаются тѣла, особенно о его составѣ изъ частицъ, которыя въ свою очередь сложны, и объ отношеніи его къ другимъ тѣламъ.

Изъ теоремъ этой части замѣчательнѣе всего слѣдующія.

Богъ есть res cogitans и res extensa; cogitatio и extensio—аттрибуты Бога. Въ Богѣ съ необходимостью находится идея какъ его сущности, такъ и всего, что съ необходимостью слѣдуетъ изъ его сущности. Всѣ отдѣльныя мысли имѣютъ причиною Бога, какъ мыслящее существо, такъ же какъ всѣ отдѣльныя тѣла причиной—Бога, какъ протяженное существо. Идеи не имѣютъ причиной ideata или воспринятыя вещи, и вещи имѣютъ причиной вовсе не мысли. Но представленныя вещи слѣдуютъ такимъ же самымъ образомъ и съ такою самою необходимостью изъ своего аттрибута протяженія, какъ представленія—изъ аттрибута мышленія. «Порядокъ и связь идей тотъ же самый, что порядокъ и связь вещей» (prop. VII: ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum). Ибо аттрибуты, изъ которыхъ съ необходимостью слѣдуютъ идеи и вещи, выражаютъ сущность единой субстанціи. Что слѣдуетъ изъ безконечной природы Бога во внѣшней дѣйствительности (formaliter), все это въ томъ же порядкѣ и связи слѣдуетъ изъ идеи Бога въ представленіи (objective). Modus протяженія и идея его—una eademque res, sed duobus modis expressa (II, 7, schol., гдѣ Спиноза прибавляетъ: «что, повидимому, какъ бы въ туманѣ видѣли нѣкоторые изъ евреевъ, именно— что Богъ, интеллектъ Божій и вещи, понятыя имъ,—одно и то же». Trendelenburg, Hist. Beiträge III, 395, сравниваетъ къ этому мѣсту Море Невохимъ I, cap. 68, Моисея Маймонида, Arist. de anima III, 4; Metaph. XII, 7 и 9). Идея всякаго способа, какимъ человѣческое тѣло подвергается дѣйствію со стороны внѣшнихъ тѣлъ, хотя и должна прежде всего носить въ себѣ природу человѣческаго

явленія объективной реальности основываются на формахъ нашего сознанія. По принципамъ Спинозы его надо принимать въ объективномъ смыслѣ, котораго, правда, также нельзя провести чисто и ясно, см. ниже.

тѣла, но вмѣстѣ съ тѣмъ и природу внѣшняго тѣла, которое дѣйствуетъ, такъ какъ всѣ способы, какими тѣло подвергается воздѣйствію, слѣдуютъ какъ изъ природы того тѣла, которое подверглось воздѣйствію, такъ и того, которое оказываетъ воздѣйствіе. Человѣческій духъ постигаетъ поэтому природу очень многихъ тѣлъ вмѣстѣ съ природой своего собственнаго тѣла *). Въ силу того, что впечатлѣнія, принятыя тѣломъ извнѣ, продолжаютъ дѣйствовать, можно представлять другія тѣла, хотя бы ихъ и не было на лицо, все еще такъ, какъ будто бы они передъ нами. Если два тѣла одновременно подѣйствовали на наше тѣло, и одно изъ нихъ снова представляется, то вслѣдствіе порядка и сплетенія впечатлѣній, принятыхъ нашимъ тѣломъ, вмѣстѣ съ однимъ изъ тѣлъ должно представляться и другое.

Съ духомъ соединена и идея духа (самосознаніе) такимъ же образомъ, какъ духъ соединенъ съ тѣломъ. Идея духа или идея идеи есть не что иное, какъ форма

*) Какъ ни вѣрно эта теорія развита изъ основныхъ предположеній Спинозы, однако на самомъ дѣлѣ мало уясняется изъ коренныхъ понятій, почему необходимо согласіе между модусами мышленія и протяженія, ибо остается неопредѣленнымъ, какъ изъ единства субстанціи слѣдуетъ соотвѣтствіе въ двойственности. Или модусы мышленія realiter отличны отъ модусовъ протяженія,—тогда ихъ соотвѣтствіе необъяснимо простымъ пребываніемъ въ одной и той же субстанціи. Или же они—только различные способы пониманія одного и того же реальнаго модуса, который по себѣ единъ, а намъ является двояко. Тогда именно этотъ двоякій способъ пониманія остался бы непонятнымъ. Ибо рядомъ съ единой все въ себѣ обнимающей субстанціей нѣтъ другого, постигающаго, но въ этой субстанціи должна бы имѣть основаніе двойственность пониманія. Это едва ли можетъ быть, если модусы мышленія въ субстанціи realiter отличны отъ модусовъ постиженія. Первое изъ этихъ возможныхъ предположеній Спиноза рѣшительнѣе всего выставилъ въ раннюю пору жизни, когда онъ считалъ еще возможнымъ взаимодѣйствіе между мышленіемъ и протяженіемъ, особенно опредѣленіе мышленія внѣшними воздѣйствіями (какъ это видно изъ Tractatus de Deo etc.). Позже, когда онъ уже не принималъ причинной связи между аттрибутами, онъ приблизился ко второму предположенію посредствомъ выше, стр. 86 с., разъясненныхъ положеній и сравненій. Но туманность, въ которой онъ упрекаетъ древнѣйшія ученія, въ полнѣйшей мѣрѣ тяготѣетъ на его собственномъ выраженіи duobus modis expressa, которое колеблется въ какой-то неопредѣленной срединѣ между этими двумя возможными предположеніями. Проведенное послѣдовательно, первое предположеніе, когда нѣтъ причиннаго отношенія между аттрибутами, даетъ «предустановленную гармонію» въ лейбницевомъ смыслѣ, второе—«трансцендентальный идеализмъ» въ кантовскомъ смыслѣ. Неизбѣжно слѣдствіе, признаваемое Спинозой (Eth. II, prop. 13 schol., individua omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt), что всѣ вещи до минераловъ и газовъ включительно должны принимать участіе въ аттрибутѣ мышленія, которому каждая отдѣльная мысль должна быть имманентна. Такое участіе должно быть непосредственно тамъ, гдѣ вещи сами находятся realiter, а не только посредствомъ своихъ образовъ въ человѣческомъ мозгѣ (и дѣйствительно, съ точки зрѣнія Спинозы Г. Т. Фехнеръ принимаетъ растительныя, звѣздныя и міровую душу). Но при такомъ всеодушевленіи, которое надо мыслить имѣющимъ разнообразныя ступени, остается неяснымъ, въ какомъ смыслѣ и съ какимъ правомъ низшія ступени, подъ которыми можно разумѣть, конечно, только растительныя и физическія силы, надо подводить подъ аттрибутъ мышленія. Вѣдь, здѣсь недостаетъ очень существенныхъ признаковъ сознательнаго мышленія, непосредственно на насъ самихъ извѣстнаго только намъ, и къ тому же (шопенгауеровское) подведеніе этихъ силъ подъ «волю» можетъ предъявить по крайней мѣрѣ такое же притязаніе на значеніе, хотя и къ нему подходитъ то же возраженіе.—Когда мы подвергаемся воздѣйствію, наше тѣло подвергается ему извнѣ. Этотъ процессъ можно понять по математически-механическимъ законамъ. Но, чтобы быть послѣдовательнымъ, параллельно этому механическому сплетенію, относящемуся къ аттрибуту протяженія, должно бы идти сплетеніе, относящееся къ аттрибуту мышленія и связывающее нашъ духъ съ другими духами. Но такой связи нельзя доказать. Посему параллелизмъ не поддается послѣдовательному проведенію. Здѣсь Спиноза непроизвольно приходитъ къ воздѣйствію модусовъ протяженія на модусы мышленія, т. е. къ предположенію, которое имъ принципіально отвергнуто. Равномѣрность, требовавшаяся принципомъ Спинозы, между отношеніями модусовъ въ обоихъ аттрибутахъ остается недостигнутой. Механическая точка зрѣнія (при «аттрибутѣ протяженія») при объясненіи процесса воздѣйствія должна получить преобладаніе, противорѣчащее принципу. Напротивъ, — въ ученіи о господствѣ мысли надъ аффектомъ, наоборотъ, недостаетъ механической параллели.

идеи, поскольку она разсматривается какъ modus мышленія безъ отношенія къ тѣлесному объекту. Кто знаетъ что-нибудь, тотъ этимъ самымъ уже знаетъ, что онъ это знаетъ. Духъ познаетъ самого себя только въ той степени, въ какой онъ воспринимаетъ идеи состояній тѣла. Такъ какъ части человѣческаго тѣла—очень сложные индивидуумы, которые принадлежатъ къ сущности человѣческаго тѣла только въ извѣстномъ смыслѣ, а въ другомъ отношеніи опредѣлены общею связью природы, то человѣческій духъ имѣетъ въ себѣ не адекватное знаніе частей, образующихъ его тѣло, еще менѣе—адекватное знаніе внѣшнихъ вещей, которыя онъ знаетъ только черезъ посредство ихъ дѣйствій на его тѣло, и даже знаніе самого себя, которымъ онъ обладаетъ чрезъ идею идеи любого состоянія человѣческаго тѣла, не адекватно. Всѣ идеи истинны, поскольку онѣ относимы къ Богу. Ибо всѣ идеи, которыя въ Богѣ, совершенно совпадаютъ съ ихъ предметами (cum suis ideatis omnino conveniunt). Всякая идея, которая находится въ насъ какъ абсолютная или адекватная идея, бываетъ истинной, ибо всякая подобная идея есть въ Богѣ, поскольку онъ составляетъ сущность нашего духа. Ложность не есть что-нибудь положительное въ идеяхъ, но состоитъ въ извѣстномъ, не безусловномъ лишеніи, «въ лишеніи познанія, нераздѣльномъ съ идеями неадекватными или уродливыми и смутными». Причинной связи подчинены неадекватныя и смутныя идеи такъ же, какъ и адекватныя или ясныя и опредѣленныя. Что обще человѣческому тѣлу и тѣламъ, дѣйствующимъ на него, и равномѣрно во всѣхъ частяхъ, о томъ человѣческій духъ имѣетъ адекватное представленіе. Духъ тѣмъ способнѣе образовать много адекватныхъ представленій, чѣмъ болѣе у его тѣла общаго съ другими тѣлами. Представленія, вытекающія изъ адекватныхъ, и сами адекватны.

Ближе Спиноза различаетъ три рода познаній. Подъ познаніемъ перваго рода, которое онъ называетъ opinio или imaginatio, онъ разумѣетъ образованіе перцепцій и выведенныхъ отсюда общихъ представленій, частію изъ чувственныхъ впечатлѣній при помощи безпорядочнаго опыта (experientia vaga), частію изъ знаковъ, особенно словъ, которыми посредствомъ воспоминанія вызываются воображенія. Второй родъ познанія, называемый ratio, заключается въ адекватныхъ идеяхъ объ особенностяхъ вещей или въ notiones communes. Третій и высшій родъ познанія—scientia intuitiva, которой обладаетъ интеллектъ Бога. Оно идетъ отъ адекватной идеи сущности нѣкоторыхъ аттрибутовъ Бога къ адекватному познанію сущности вещей. Такъ учитъ Спиноза, приписывая дедукцію изъ принциповъ—νοῦς, познающему принципы; но вслѣдствіе этого различіе отъ ratio становится неяснымъ. Познаніе перваго рода—единственный источникъ заблужденія, познаніе второго и третьяго рода учитъ насъ отличать истинное отъ ложнаго. Кто имѣетъ истинную идею, тотъ вмѣстѣ съ тѣмъ увѣренъ въ ея истинности. «Какъ свѣтъ обнаруживаетъ самого себя и тьму, такъ истина—мѣрило самой себя и ложнаго». Нашъ духъ, поскольку онъ воистину познаетъ вещи, есть «часть безконечнаго божественнаго интеллекта», и оттого его ясныя и опредѣленныя идеи должны быть такъ же необходимо истинны, какъ и идеи Бога. Ratio разсматриваетъ вещи не какъ случайныя, но какъ необходимыя, ибо онъ разсматриваетъ ихъ такъ, какъ онѣ дѣйствительно суть. Только imaginatio представляетъ ихъ случайными, поскольку воспоминанія о разнаго рода случаяхъ вызываютъ въ насъ разныя представленія, и наше ожиданіе колеблется. Ratio постигаетъ вещи sub quadam aeternitatis specie, такъ какъ необходимость вещей есть необходимость вѣчной природы Бога. Такимъ же образомъ и познаніе третьей ступени есть познаваніе подъ видомъ вѣчности. Ratio познаетъ сущности вещей въ ихъ единичныхъ свойствахъ, общихъ со всѣми вещами. Онъ познаетъ эти вѣчныя свойства пребывающими въ существѣ Бога. Это познаніе называется потому универсальнымъ, и оно даетъ въ качествѣ истинъ всеобщія понятія. Напротивъ, при scientia intuitiva сущность каждой отдѣльной вещи созерцается съ необходимостью обоснованной въ вѣчной сущности

Бога. Впрочемъ, различіе между вторымъ и третьимъ родомъ познанія не доведено Спинозой до полной ясности.

Въ человѣческомъ духѣ нѣтъ безусловной свободы воли, такъ какъ онъ— certus et determinatus modus cogitandi. Воля утверждать или отрицать идеи есть не безпричинный произволъ, но она связана съ самимъ представленіемъ, и подобно тому какъ тожественны отдѣльные волевые акты и представленія, такъ тожественны воля и интеллектъ, которые не составляютъ ничего реальнаго внѣ отдѣльныхъ актовъ, но являются простыми отвлеченіями. Этимъ уничтожается картезіанское объясненіе заблужденія изъ неограниченной свободы воли, переходящей за ограниченное представленіе.

Третья часть Этики трактуетъ о происхожденіи и сущности аффектовъ. Чтобы писать этику, надо, по мнѣнію Спинозы, прежде всего быть въ состояніи объяснить страсти. Ибо безъ этого нельзя понять человѣческой природы. Но человѣческая природа не особое государство въ государствѣ и не подчинена собственнымъ законамъ. Такимъ образомъ предметъ природы можно познать только черезъ приложеніе общихъ законовъ и правилъ ея. Посему и аффекты слѣдовало бы разсматривать такъ же, какъ тѣла, линіи и плоскости, и они вытекли бы изъ той же необходимости природы, какъ и все другое. Подъ аффектомъ Спиноза разумѣетъ такія состоянія тѣла, которыми его способность дѣйствовать увеличивается или уменьшается, получаетъ содѣйствіе или ограничивается, и вмѣстѣ—идеи этихъ состояній. Что увеличиваетъ или уменьшаетъ силу нашего тѣла дѣйствовать, представленіе того увеличиваетъ или уменьшаетъ мыслительную силу нашего духа. Переходъ духа къ большему или меньшему совершенству обосновываетъ аффекты радость и печаль. Радость—страдательное состояніе, въ которомъ душа переходитъ къ большему совершенству (passio qua mens ad majorem transit perfectionem), печаль—страдательное состояніе, въ которомъ душа переходитъ къ меньшему совершенству (passio qua mens ad minorem transit perfectionem). Желаніе или хотѣніе (cupiditas) есть сознательное влеченіе, appetitus cum ejusdem conscientia. А влеченіе есть «сама сущность человѣка, поскольку она опредѣлена для произведенія того, что служитъ для сохраненія его самого». «Всякая вещь стремится пребывать въ своемъ бытіи» (Ш, prop. VI). Это стремленіе составляетъ дѣйствительную сущность вещи, и коль скоро она ему слѣдуетъ съ успѣхомъ, индивидуумъ имѣетъ силу и добродѣтель. Цѣлый организмъ, въ томъ числѣ и организмъ человѣка, имѣетъ въ виду сохраненіе и содѣйствіе собственному бытію. На этомъ положеніи у Спинозы въ Этикѣ построяется и дальнѣйшее: изъ этого желанія можно вывести страсти, какъ необходимыя слѣдствія. Это стремленіе или удовлетворяется или подавляется. Мы или совершенствуемъ наше бытіе, или уничтожаемъ его, и сознаніе перваго — радость, послѣдняго—печаль. Эти три аффекта—cupiditas, tristitia, laetitia (а не всѣ шесть, принятые Декартомъ за невыводимые: удивленіе, любовь, ненависть, желаніе, печаль и радость) для Спинозы имѣютъ значеніе первичныхъ аффектовъ; всѣ другіе онъ выводитъ изъ нихъ. Любовь, напр., есть радость, сопровождаемая представленіемъ внѣшней причины (amor est laetitia concomitante idea causae externae), ненависть — печаль, сопровождаемая представленіемъ внѣшней причины (tristitia concomitante idea causae externae), надежда—«непосредственная радость, происшедшая изъ образа будущей или прошлой вещи, въ исходѣ которой мы сомнѣваемся», страхъ—«непостоянная печаль, происшедшая изъ образа сомнительной вещи». Admiratio опредѣляется Спинозой, какъ «воображеніе какой-нибудь вещи, въ которомъ духъ остается пригвожденнымъ потому, что это единичное воображеніе не имѣетъ никакой связи съ остальными», contemptus—какъ «воображеніе какой-нибудь вещи, которое такъ мало трогаетъ духъ, что самъ духъ изъ присутствія вещи больше побуждается воображать то, чего нѣтъ въ самой вещи, нежели то, что въ ней есть». Но и то, и другое для Спинозы не имѣетъ значенія собственныхъ аффектовъ.

Изъ природы аффектовъ Спиноза выводитъ ихъ законы, которые такъ же неопровержимы, какъ и законы механики. Душа любитъ то, что увеличиваетъ ея силу къ дѣйствію. Она омрачается печалью отъ разрушенія всего этого, радуется его сохраненію. Она радуется разрушенію того, что она ненавидитъ. Однако это чувство перемѣшано съ печалью, которая необходимо связывается съ разрушеніемъ намъ подобнаго. Мы ненавидимъ того, кого радуетъ предметъ нашей ненависти, любимъ того, кого онъ печалитъ. Состраданіе покоится на томъ же основаніи, какъ зависть и др. Кромѣ радости и стремленія, которыя являются страданіями, есть другіе аффекты радости и стремленія, которые имѣютъ къ намъ отношеніе, поскольку мы дѣйствуемъ, слѣдовательно, они—дѣйствія. Но аффекты печали никогда не бываютъ дѣйствіями. Всѣ дѣйствія, вытекающія изъ аффектовъ, относимыхъ къ духу, какъ къ интеллигентному существу, Спиноза подводитъ подъ понятіе fortitudo и раздѣляетъ fortitudo на animositas и generositas. Одно—стремленіе разумно беречь собственное бытіе, другое—стремленіе разумно помогать другимъ людямъ и дѣлаться друзьями ихъ. Въ общемъ Спиноза замѣчаетъ, что названія аффектовъ изобрѣтены скорѣе ex eorum vulgari usu, нежели на основаніи точнаго значенія ихъ *).

Четвертая часть Этики говоритъ о человѣческомъ рабствѣ. Подъ этимъ Спиноза разумѣетъ человѣческое безсиліе въ управленіи и ограниченіи аффектовъ. Человѣкъ, подверженный аффектамъ, не въ своей власти, но во власти внѣшнихъ обстоятельствъ или удачи (fortuna) и часто, видя лучшее, бываетъ принужденъ исполнять худшее. Разсужденія этой части основываются особенно на опредѣленіяхъ добра и зла. Подъ добромъ Спиноза понимаетъ то, о чемъ мы твердо знаемъ, что оно намъ полезно, подъ зломъ то, о чемъ мы твердо знаемъ, что оно намъ мѣшаетъ получить добро (per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile, per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus boni alicujus simus compotes). A utile Спиноза опредѣляетъ, какъ средство все болѣе и болѣе достигать идеала человѣческой природы, который мы имѣемъ передъ собой. Понятія bonum и malum не обозначаютъ чего-нибудь безусловнаго, что было бы въ вещахъ, поскольку онѣ разсматриваются сами въ себѣ, но это—относительныя понятія, которыя получаются изъ размышленія надъ отношеніемъ вещей другъ къ другу. (См. также приложеніе къ I кн. Этики, гдѣ говорится: послѣ того какъ люди убѣдились, что все, что происходитъ, происходитъ ради нихъ, они должны были повсюду считать самымъ превосходнымъ то, что было для нихъ полезнѣе всего, и выше всего цѣнить то, что ихъ пріятнѣе всего затрогивало. Отсюда образовались понятія, по которымъ они объясняли природу, хорошее, дурное, порядокъ, безпорядокъ, теплое, холодное, красота, безобразіе и т. д.

Изъ аксіомы: нѣтъ ничего единичнаго въ природѣ, что не было бы превзойдено въ силѣ другимъ, слѣдуетъ, что человѣкъ, который, какъ единичное существо, составляетъ часть всей природы и сила котораго есть конечная часть безконечной силы Бога или природы, необходимо подверженъ страстнымъ состояніямъ,

---

*) При нѣкоторыхъ изъ этихъ опредѣленій, напр. при опредѣленіи любви, не обращающемъ вниманія на чувство другого (тогда какъ Спиноза misericordia опредѣляетъ, какъ радость въ благѣ другого и печаль вслѣдствіе горести другого), можно сомнѣваться, образованы ли они «аналитически», т. е. черезъ расчлененіе даннаго въ общемъ сознаніи понятія и сообразно съ обычнымъ употребленіемъ въ языкѣ, или «синтетически», т. е. такъ, что какое-нибудь понятіе, составленное по требованію системы, свободно связывается съ даннымъ именемъ. Въ послѣднемъ случаѣ является сомнѣніе, не перенесено ли паралогистически иногда то, что имѣетъ значеніе только въ смыслѣ этихъ опредѣленій, на понятія, связанныя въ языкѣ съ тѣми же словами. Однако безспорно, что во внимательномъ и свободомыслящемъ изслѣдованіи сущности аффектовъ и ихъ взаимныхъ отношеній—большая заслуга труда Спинозы. J. Müller принялъ въ свою Physiologie des Menschen (т. II. Coblenz 1840, стр. 543—548) главныя положенія третьей части Этики подъ заглавіемъ: «Теоремы Спинозы о статикѣ сердечныхъ движеній», съ замѣчаніемъ (согласнымъ и съ ученіемъ Спинозы), что эта статика выражаетъ необходимый законъ только въ той степени, въ какой человѣка можно мыслить движимымъ одними только страстями, что, напротивъ, онѣ видоизмѣняются разумомъ человѣка.

т. е. приходитъ въ состоянія, полною причиною которыхъ онъ бываетъ не самъ, и сила и ростъ которыхъ опредѣляется отношеніемъ силы внѣшней причины къ его собственной силѣ. Аффектъ можно преодолѣть только болѣе сильнымъ аффектомъ, потому—не истиннымъ познаніемъ добра и зла, поскольку оно истинно, но только поскольку оно вмѣстѣ съ тѣмъ бываетъ и аффектомъ удовольствія или печали, и поскольку оно какъ такое сильнѣе противоположнаго аффекта. Каждый необходимо стремится къ тому, что ему полезно, и такъ какъ разумъ не требуетъ ничего противоестественнаго, то онъ требуетъ, чтобы каждый стремился къ тому, что ему дѣйствительно полезно для сохраненія его бытія и для достиженія большаго совершенства. Что мы считаемъ хорошимъ и полезнымъ, чтобы вести разумную жизнь, то мы въ правѣ захватить и пользоваться. А на что мы смотримъ какъ на зло, все, что намъ мѣшаетъ вести разумную жизнь, то мы въ правѣ держать вдали отъ себя. Вообще, по высшему праву природы, всякому позволено дѣлать то, что по его мнѣнію способствуетъ его пользѣ. А изъ влеченія къ самосохраненію вытекаетъ, что духъ, поскольку онъ мыслитъ разумно, ничего не считаетъ полезнымъ, кромѣ того, что содѣйствуетъ правильному познаванію. Ибо когда влеченіе къ самосохраненію развивается безъ постороннихъ вліяній, то оно, вѣдь, не требуетъ ничего другого, кромѣ той дѣятельности, которая съ внутренней необходимостью слѣдуетъ изъ сущности духа. А это — правильное познаваніе, и изъ стремленія къ нему выходитъ добродѣтель. Такимъ образомъ вещи въ такой степени хороши, въ какой онѣ помогаютъ человѣку при истинномъ познаніи, и онѣ дурны, если мѣшаютъ человѣку совершенствовать разумъ. Но совершенствовать разумъ есть не что иное, какъ разумѣть Бога, его аттрибуты и его дѣйствія, съ необходимостью вытекающія изъ его природы. Такимъ образомъ высшая цѣль человѣка—адекватно постигать самого себя и все, что доступно его разумѣнію. Познаніе—не только сила, но и добродѣтель и счастье. «С ч а с т ь е есть не что иное, какъ само успокоеніе души, которое рождается изъ созерцательнаго познанія Бога». Такъ clare et distincte percipere Декарта играетъ очень важную роль и у Спинозы. А страсть есть спутанность сознанія. Охваченные ею, мы познаемъ не ясно и отчетливо, мы слѣпы, страждемъ подъ ея властью, находимся въ рабствѣ и не исполняемъ нашей сущности. Изъ этого состоянія мы должны добиться положенія свободы. Впрочемъ, для человѣка нѣтъ ничего полезнѣе для сохраненія его бытія и для наслажденія разумною жизнью, нежели человѣкъ, водимый разумомъ, и потому люди, которые руководятся разумомъ, т. е. которые ищутъ своей пользы сообразно разуму, не стремятся достигать чего-нибудь для себя, чего они не желаютъ и для прочихъ людей, и потому они справедливы, вѣрны и честны. Водимый разумомъ человѣкъ въ болѣе высокой степени свободенъ въ государствѣ, въ которомъ онъ живетъ по общему закону, нежели въ уединеніи, въ которомъ онъ слушается только самого себя. Хотя разумно—помогать страждущему, все же надо отвергнуть состраданіе, какъ болѣзненное ощущеніе, которое можетъ имѣть мѣсто только на счетъ яснаго познанія, также и раскаяніе, которое къ дурнымъ дѣйствіямъ, и безъ того уже заставляющимъ человѣка страдать, прибавляетъ еще угрызенія, т. е. еще больше страданія.

В ъ п я т о й ч а с т и Э т и к и Спиноза говоритъ о силѣ интеллекта или о человѣческой свободѣ, показывая, что разумъ или адекватная мысль въ состояніи сдѣлать надъ слѣпой силой аффектовъ. Аффектъ какъ passio есть смутное представленіе. Но коль скоро мы образуемъ ясное и опредѣленное представленіе о немъ, что всегда возможно, то онъ перестаетъ быть страдательнымъ состояніемъ. Посему въ истинномъ познаніи аффектовъ лежитъ лучшее цѣлебное средство противъ нихъ. Чѣмъ болѣе духъ познаетъ всѣ вещи необходимыми, тѣмъ менѣе страждетъ онъ аффектами. Они подпадаютъ нашей власти, дѣлаются безсильными, а мы — свободнѣе. Кто познаетъ себя и свои аффекты ясно и опредѣленно, тотъ радуется этому познанію, такъ какъ оно ведетъ насъ къ большему совершенству, удовлетворяетъ нашему первоначальному влеченію, исполняетъ нашу сущность, и эта радость

сопровождается представленіемъ Бога, такъ какъ всякое ясное познаніе включаетъ это представленіе. Ибо тогда всякая вещь относима къ своей послѣдней причинѣ—Богу. Чѣмъ отчетливѣе мы познаемъ вещи, тѣмъ отчетливѣе понимается самъ Богъ. А радость, сопровождаемая представленіемъ причины, есть любовь. Значитъ, кто ясно познаетъ себя и свои аффекты, тотъ любитъ Бога, и именно тѣмъ болѣе, чѣмъ совершеннѣе его познаніе. Эта любовь къ Богу, такъ какъ она связана съ познаніемъ всѣхъ аффектовъ, должна больше всего наполнять духъ. Такая любовь—самый сильный изъ всѣхъ аффектовъ. На ряду съ ней не можетъ устоять никакой другой аффектъ. Этимъ исключено всякое страданіе: тогда въ человѣкѣ только радость безъ горести, только любовь безъ ненависти. Богъ свободенъ отъ всѣхъ страдательныхъ состояній, такъ какъ всѣ идеи, какъ идеи Бога, истинны, значитъ,—адекватны, и такъ какъ Богъ не можетъ переходить къ большему или меньшему совершенству. Такимъ образомъ на Бога не дѣйствуетъ радость или печаль, на него, значитъ, не дѣйствуетъ ни любовь, ни ненависть. Никто не можетъ ненавидѣть Бога, потому что представленіе Бога, какъ адекватная идея, не можетъ сопровождаться печалью. Кто любитъ Бога, не можетъ желать отвѣтной любви Бога. Ибо этимъ онъ желалъ бы, чтобы Богъ не былъ Богомъ. Способность духа къ воображенію и припоминанію связана съ продолжительностью тѣла. Однако, такъ какъ Богъ причина не только существованія, но и сущности (essentia), въ немъ необходимо есть идея, которая выражаетъ сущность единичнаго человѣческаго тѣла подъ видомъ вѣчности (sub specie aeternitatis). Посему человѣческій духъ не можетъ совершенно разрушиться съ тѣломъ, но отъ него остается нѣчто вѣчное. Идея, которая выражаетъ сущность (essentia) тѣла подъ видомъ вѣчности, есть опредѣленный modus мышленія, который принадлежитъ къ сущности духа (ad mentis essentiam) и необходимо вѣченъ. Но эта вѣчность не можетъ быть опредѣлена мѣрою продолжительности во времени. Мы не можемъ поэтому вспомнить о существованіи передъ бытіемъ нашего тѣла. Тѣмъ не менѣе мы чувствуемъ и сознаемъ себя вѣчными и именно посредствомъ глазъ духа, посредствомъ доказательствъ. Продолжительное пребываніе въ предѣлахъ извѣстныхъ границъ времени можетъ быть приписано нашему духу только въ той степени, въ какой онъ включаетъ актуальное существованіе тѣла. Только въ такой степени онъ имѣетъ силу постигать вещи подъ формой времени.

Высшее стремленіе духа и его высшая добродѣтель—понимать вещи черезъ посредство высшаго способа познанія (въ третьей части Этики Спиноза обозначаетъ его какъ tertium cognitionis genus), которое идетъ отъ адекватнаго представленія извѣстныхъ божественныхъ аттрибутовъ къ адекватному познанію сущности вещей. Чѣмъ болѣе духъ надѣленъ способностью познавать такимъ образомъ, тѣмъ болѣе онъ желаетъ такого познанія, и отъ него происходитъ его высшее удовлетвореніе. Поскольку нашъ духъ постигаетъ себя и свое тѣло подъ видомъ вѣчности, онъ съ необходимостью имѣетъ познаніе Бога и знаетъ, что онъ въ Богѣ и мыслится черезъ Бога. Причиной этого рода познанія является духъ, поскольку онъ вѣченъ, и интеллектуальная любовь къ Богу (amor Dei intellectualis), которая проистекаетъ отсюда, вѣчна. Всякая другая любовь, напротивъ, со всѣми аффектами, которые являются страдательными состояніями, подобно воображенію, связана съ существованіемъ тѣла и не вѣчна. Богъ любитъ самого себя безконечною интеллектуальною любовью. Ибо божественная природа пользуется безконечнымъ совершенствомъ, которое сопровождается самопредставленіемъ, какъ представленіемъ причины. Это выраженіе Спинозы могло служить, и дѣйствительно послужило, точкой опоры для спекулятивныхъ построеній христіанской троичности, какъ причинное бытіе, самосознаніе и любовь въ Богѣ. Интеллектуальная любовь духа къ Богу есть сама любовь Бога, которою Богъ любитъ самъ себя, не поскольку онъ безконеченъ, а поскольку его можно объяснять сущностью человѣческаго духа, разсматриваемою подъ видомъ вѣчности, т. е. интеллектуальная любовь духа къ Богу есть часть безконечной любви, которою Богъ любитъ самого себя, подобно

тому, какъ человѣческій интеллектъ есть часть безконечнаго божественнаго интеллекта. Поскольку Богъ любитъ самого себя, онъ любитъ и людей. Любовь Бога къ людямъ и интеллектуальная любовь духа къ Богу—тожественны. Наше спасеніе, или наше счастіе, или наша свобода состоитъ въ постоянной и вѣчной любви къ Богу или любви Бога къ людямъ. Эта любовь неуничтожима. Чѣмъ болѣе духъ исполненъ ею, тѣмъ болѣе въ немъ безсмертнаго. Вѣчная часть духа—интеллектъ, при помощи котораго только мы и являемся активными, преходящая—воображеніе, отъ котораго мы подвержены страдательнымъ состояніямъ. Значитъ, вѣчная часть духа—лучше. Да если бы мы и не знали, что нашъ духъ вѣченъ, все же мы должны бы выше всего почитать благочестіе и совѣстливость, какъ и все благородное. «Счастье не есть награда за добродѣтель, но сама добродѣтель, и мы рады ей не потому, что обуздываемъ страсти, а наоборотъ, такъ какъ мы радуемся ей, оттого мы въ состояніи и обуздывать страсти».

Такъ въ Этикѣ Спинозы показанъ путь къ цѣли, которая имѣлась въ виду уже въ Трактатѣ о Богѣ и человѣкѣ и въ Трактатѣ объ исправленіи разсудка. Хотя путь и является, по мнѣнію Спинозы, очень труднымъ, однако его можно найти. И, конечно, продолжаетъ онъ, онъ долженъ быть тяжелымъ, такъ какъ его такъ рѣдко находятъ. Ибо, въ противномъ случаѣ, какъ было бы возможно, чтобы, когда цѣль можно было достичь безъ такого труда, она оставлена безъ вниманія почти всѣми? «Но все возвышенное такъ же трудно, какъ и рѣдко». Этимъ оканчивается Этика. Такимъ образомъ въ интеллектуальной любви къ Богу Спиноза принялъ въ свой раціонализмъ полную мистику.

§ 14. Джонъ Локкъ (1632—1704) въ главномъ своемъ трудѣ «Опытъ о человѣческомъ разсудкѣ» старается разслѣдовать начало человѣческаго познанія, чтобы тѣмъ опредѣлить границы и мѣру его объективнаго значенія. Онъ отрицаетъ существованіе врожденныхъ представленій и положеній. Духъ первоначально—безъ содержанія. Всякое познаніе происходитъ частію изъ ощущенія или чувственнаго воспріятія, частію изъ рефлексіи или внутренняго воспріятія. Чувственное воспріятіе есть постиженіе внѣшнихъ предметовъ посредствомъ внѣшнихъ чувствъ, внутреннее воспріятіе—постиженіе психическихъ процессовъ посредствомъ внутренняго чувства. Различные элементы чувственнаго воспріятія находятся въ различномъ отношеніи къ объективной реальности. Протяженіе, всѣ пространственныя опредѣленія, непроницаемость принадлежатъ и объектамъ самимъ въ себѣ. А цвѣтъ и тонъ, вообще—качества ощущеній, находятся только въ воспринимающемъ субъектѣ, но не въ объектѣ самомъ въ себѣ. Они только знаки, а не снимки съ пространственныхъ процессовъ, совершающихся въ предметахъ. Посредствомъ внутренняго опыта или рефлексіи мы познаемъ наше мышленіе и хотѣніе. Посредствомъ внѣшнихъ чувствъ вмѣстѣ съ внутреннимъ мы получаемъ идеи силы, единства и другія. Изъ простыхъ идей разсудокъ при помощи соединенія образуетъ сложныя идеи. Это—частію идеи модусовъ, частію—субстанцій, частію—отношеній. Если мы видимъ, что нѣсколько модусовъ постоянно связаны между собой, то въ качествѣ ихъ носителя мы предполагаемъ субстанцію или субстратъ, въ которомъ они пребываютъ. Однако это понятіе темно и имѣетъ мало пользы. Принципомъ индивидуаціи является само существованіе. Такъ называемыя аристотелевскими вторыя субстанціи или роды суть только наши субъективныя объеди-

ненія многихъ сходныхъ индивидуумовъ при помощи обозначенія однимъ и тѣмъ же словомъ. Такимъ образомъ Локкъ является рѣшительнымъ представителемъ номинализма. Познаніе есть воспріятіе связи и согласія или несогласія и противорѣчія нѣкоторыхъ нашихъ представленій по четыремъ отношеніямъ—тожества или различія, отношенія, сосуществованія и реальнаго существованія. Согласны съ разумомъ—положенія, истину которыхъ мы въ состояніи открыть посредствомъ изслѣдованія и развитія понятій, проистекающихъ изъ ощущенія и рефлексіи, напр., существованіе Бога. За предѣлы разума выходятъ—положенія, истину или вѣроятность которыхъ мы не въ силахъ открыть этимъ путемъ, напр., воскресеніе мертвыхъ. Такихъ положеній касается вѣра. Противъ разума—положенія, которыя противорѣчатъ сами себѣ или несоединимы съ ясными и отчетливыми понятіями, напр., существованіе нѣсколькихъ боговъ. Подобнаго рода положенія не могутъ быть ни предметомъ вѣры, ни предметомъ откровенія. Для бытія Бога Локкъ приводитъ космологическое доказательство. Нематеріальность души для него вѣроятна, но противоположное утвержденіе не немыслимо. Нравственнымъ принципомъ у него является счастіе.

J. Tulloch, Rational theology and christian philosophy in England in the 17th century. 2 тт., Лонд. 1872. О 18. ст. см. Leslie Stephen, History of English thought in the XVIII cent., Лонд. 1876.

Главное сочиненіе Локка: an essay concerning human understanding, въ четырехъ книгахъ, вышло прежде всего въ Лондонѣ 1690, затѣмъ издавалось очень часто до самаго послѣдняго времени. Съ 4. изд. при содѣйствіи автора сдѣланъ Костомъ франц. переводъ, Амст. 1700 и чаще, полат. Лонд. 1701 и ч., понѣм. переводъ Теннемана съ приложеніемъ объ эмпиризмѣ въ философіи, Lpz. 1795—1797, и Кирхмана въ „Философской библіотекѣ“, 1872 и 1873. Сочиненіе Thoughts on education, посвященное леди Masham, вышло Лонд. 1693 и ч., пофр. переводъ Коста Амст. 1705 и ч., понѣм., между прочимъ, переводъ М. Шустера въ Pädagogische Bibliothek K. Рихтера, Lpz. 1872. Reasonebleness of Christianity, as delivered in the Scriptures, Лонд. 1695. Posthumous Works. Лонд. 1706; между ними также: Conduct of understanding, не вполнѣ окончено, понѣм. переведено Ю. Б. Мейеромъ въ «Философской библіотекѣ» подъ заглавіемъ: Leitung des Verstandes, 1883. Oeuvres diverses de Locke. Rott. 1710, Amst. 1732. Полное собраніе сочиненій вышло въ Лондонѣ 1714 и ч., дополненіе къ нимъ подъ заглавіемъ: Collection of several pieces of J. Locke 1720. Полное собраніе сочиненій вышло Лонд. 1853 въ 9 тт., собраніе философскихъ сочиненій издано Ст. Джономъ въ 2 тт., Лонд. 1854. Порусски сочиненіе Локка о воспитаніи переведено два раза—М. 1759 (съ фран. Н. Поповскимъ) и въ приложеніи къ Русск. Педаг. Вѣстн. 1857—1858 гг.

О жизни Локка говоритъ его пріятель Жанъ Леклеръ въ Eloge historique, 6. т. его Bibliothèque choisie (перепечатано въ 1. т. Oeuvres diverses de Locke, въ Acta philos. VI, стр. 975, Геймана и чаще), на основаніи сообщеній Локка, гр. Шефтсбери и г-жи Мешемъ. Изъ новѣйшихъ біографій слѣдуетъ отмѣтить H. R. Fox Bourne, the life of J. Locke, 2 тт., Лонд. 1876. Біографія Локка съ портретомъ, Педаг. журн. 1833, ч. 3, стр. 209—215.

Ученіе Локка сейчасъ же послѣ выхода его сочиненій стало предметомъ полемики, но до конца 18. ст. пріобрѣтало возрастающее вліяніе въ Англіи, Франціи, Голландіи, Германіи и пр. Самое выдающееся сочиненіе противъ Опыта о человѣческомъ разсудкѣ принадлежитъ Лейбницу: Nouveaux essais sur l'entendement humain (см. ниже § 18). Оно содержитъ обширную критику ученія Локка. Изъ новѣйшихъ сочиненій объ ученіи Локка можно упомянуть слѣдующія: V. Cousin, la philosophie de Locke, 6. éd., Пар. 1863. G. Hartenstein, Lockes Lehre von der menschlichen Erkenntniss in Vergleichung mit Leibniz Kritik derselben, Lpz. 1865, теперь также въ Histor.-philosophische Abhandlungen, Lpz. 1870. M. W. Drobisch, über Locke, den Vorläufer Kants, въ Ztschrf. f. exacte Philos., II, 1861, стр. 1—32. Marion, Locke d'après des documents nouveaux, въ Revue philos., т. V, 1878. A. de Fries, die Substanzlehre J. Lockes mit Beziehung auf die cartesianische Philosophie kritisch entwickelt und untersucht, Bremen 1879. T. Fowler, Locke, Лонд. 1880. R. Palm, Wie begründet Locke die Realität der Erkenntniss? Jena 1881. B. Münz, Lockes Ethik, въ Philos. Monatsh. 1883, стр. 344—354. T. Loewy, Common sensibles. Die Gemein-Ideen des Gesichts und Tast-

sinns nach Locke und Berkeley und Experimenten an operirten Blindgeborenen, Lpz. 1884. G. W. Manly, Contradictions in Locke's Theory of Knowledge, Lpz. 1885. R. Sommer, Lockes Verhältniss zu Descartes, Berl. 1887. G. Geil, über die Abhängigkeit Lockes von Descartes, Strassb. 1887. E. Martinak, zur Logik Lockes, Graz 1887. В. М. (одестовъ), **Какъ думалъ Локкъ о воспитанiи, Набл. 1883, 2, стр. 49—59.**

Джонъ Локкъ родился 29. авг. 1632 г. въ Рингтонѣ (недалеко отъ Бристоля), сынъ ученаго правовѣда. Онъ учился сначала въ Вестминстерской коллегiи, затѣмъ (съ 1651) въ Оксфордѣ (въ Christchurch-College). Съ особенною любовью занимался онъ естествознанiемъ и медициной. Схоластической философiей онъ остался неудовлетвореннымъ. Сочиненiя Декарта привлекли его своею ясностью и опредѣленностью, а также тѣмъ, что примыкали къ самостоятельному новѣйшему изслѣдованiю природы. 1665 онъ, въ качествѣ секретаря посольства, сопровождалъ англiйскаго посла сера Вальтера Вена къ бранденбургскому двору и прожилъ два мѣсяца въ Клеве. Воротившись въ Англiю, онъ занимался естествовѣдными, особенно метеорологическими разысканiями. Въ Оксфордѣ онъ познакомился 1667 съ лордомъ Эшли, позже Earl of Shaftesbury. Съ тѣхъ поръ онъ прожилъ въ его домѣ нѣсколько лѣтъ въ качествѣ врача и друга. 1668 онъ сопровождалъ графа Нортумберлендскаго въ его путешествiи по Францiи и Италiи. Затѣмъ онъ въ домѣ графа Шефтсбери руководилъ воспитанiемъ его сына, которому тогда было 16 лѣтъ. Основныя черты «Опыта о человѣческомъ разсудкѣ» онъ набросалъ еще въ 1670, однако обнародовалъ его лишь послѣ неоднократной переработки. Когда его покровитель 1672 сдѣлался лордомъ-канцлеромъ Англiи, онъ получилъ должность секретаря of the presentation of benefices, которую онъ въ слѣдующемъ году, когда тотъ впалъ въ немилость, и потерялъ. 1675—79 Локкъ прожилъ во Францiи, преимущественно въ Монпелье, въ обществѣ Герберта, позже графа Пемброка, которому онъ посвятилъ свой Опытъ о человѣческомъ разсудкѣ, а также въ Парижѣ въ сношенiяхъ съ выдающимися въ наукѣ людьми. Когда Шефтсбери сдѣлался 1679 президентомъ совѣта, онъ вызвалъ Локка въ Англiю. Но Шефтсбери, вслѣдствiе сопротивленiя абсолютистическимъ тенденцiямъ короля, былъ снова лишенъ своего поста, заключенъ въ Тоуеръ, затѣмъ, оправданный присяжными въ процессѣ, который началъ противъ него дворъ, отправился въ Голландiю, гдѣ его благосклонно принялъ штатгальтеръ принцъ Вильгельмъ Оранскiй. Локкъ къ концу 1683 послѣдовалъ за нимъ и жилъ сначала въ Амстердамѣ, затѣмъ, когда англiйское правительство потребовало его выдачи, попеременно въ Утрехтѣ, Клеве и Амстердамѣ, пока 1688 вслѣдствiе революцiи, доставившей Вильгельму Оранскому англiйскiй тронъ, не получилъ возможности воротиться въ Англiю. Тутъ онъ получилъ мѣсто commissioner of appeals, позже commissioner of trade and plantages. 1685 Локкъ обнародовалъ свое первое письмо въ защиту терпимости (безъ подписи), 1689 — второе и третье. Опытъ о человѣческомъ разсудкѣ оконченъ 1687, въ слѣдующемъ году было напечатано извлеченiе, сдѣланное самимъ Локкомъ, во французскомъ переводѣ Leclerc'a (Clericus) въ его Bibliothèque universelle VIII, 49—142, только 1689—90 напечатанъ самый трудъ. Безъ подписи Локкъ выпустилъ 1689 двѣ статьи «О гражданскомъ правительствѣ», назначенныя для оправданiя происшедшаго государственнаго переворота и, подобно Discourses concerning government Альджернона Сиднея († 1683), которыхъ однако Локкъ ближе не зналъ, направленныя противъ ученiя Роберта Фильмера, что король унаслѣдовалъ отъ Адама патрiархальное всемогущество. Три небольшiя сочиненiя о монетномъ дѣлѣ появились тоже 1689. Сочиненiе о воспитанiи, которымъ сильно пользовался Руссо для своихъ педагогическихъ взглядовъ, вышло 1693. Сочиненiе «О разумности христiанства, какъ оно передано въ писанiи», оказавшее значительное влiянiе на Вольтера, обнародовано 1695. Послѣднiе годы своей жизни Локкъ провелъ большею частью въ Oates въ графствѣ Эссексъ, въ домѣ сера Френсиса Мешема, супруга котораго была дочерью Кедворта. Здѣсь онъ умеръ на 73. году своей жизни 28. октября 1704 года.

Какъ предметъ и цѣль своего Essay Локкъ обозначаетъ (I. 1. 2. 3) «изслѣдованіе о началѣ, достовѣрности и объемѣ человѣческаго познанія, объ основахъ и степеняхъ вѣры, мнѣнія и согласія». Онъ хочетъ «объяснить способъ, какъ разсудокъ доходитъ до своихъ понятій объ объектахъ, опредѣлить степень достовѣрности нашего познанія, разслѣдовать границы между мнѣніемъ и знаніемъ и выяснить основоположенія, по которымъ намъ слѣдовало бы опредѣлять наше согласіе и наше убѣжденіе въ вещахъ, гдѣ нѣтъ никакого достовѣрнаго познанія». Въ предисловіи онъ разсказываетъ, что такъ какъ нѣкоторые изъ его друзей при философскомъ спорѣ не могли дойти ни до какого результата, то онъ пришелъ къ мысли, что всѣмъ другимъ философскимъ разысканіямъ должно предшествовать изслѣдованіе, какъ далеко хватаетъ способность разсудка, какіе предметы лежатъ въ ея сферѣ и какіе внѣ ея горизонта.

Въ первой книгѣ изслѣдованія о человѣческомъ разсудкѣ Локкъ стремится доказать, что нѣтъ прирожденныхъ познаній, очевидно, сознательно полемизируя противъ нѣсколько неяснаго ученія Декарта объ ideae innatae (см. выше стр. 62 с.).

Въ нашемъ разсудкѣ есть идеи. Это выраженіе, по собственному объясненію Локка, все равно, что представленіе, notio. Каждый человѣкъ находитъ въ собственномъ сознаніи представленія, а слова и дѣйствія другихъ людей доказываютъ, что такія представленія находятся и въ ихъ способности представленія. Какъ же эти идеи приходятъ въ разсудокъ?

Есть мнѣніе, по которому въ разсудкѣ обрѣтаются извѣстныя прирожденныя основоположенія, первоначальныя понятія: въ немъ напечатлѣны извѣстныя черты (characters), которыя душа приноситъ съ собою въ міръ. Это мнѣніе для безпристрастнаго читателя можно бы въ достаточной степени опровергнуть, просто показавъ, какъ всѣ роды нашихъ представленій происходятъ въ дѣйствительности черезъ употребленіе нашихъ естественныхъ силъ. Однако, такъ какъ это мнѣніе очень распространено, надо разслѣдовать основанія, на которыя опираются его защитники и указать противооснованія.

Самый важный аргументъ защитниковъ этого мнѣнія заключается въ томъ, что извѣстныя теоретическія и практическія основоположенія всѣми принимаются за истинныя. Локкъ не признаетъ ни истинности, ни доказательной силы этого аргумента. Мнимаго согласія въ такого рода основоположеніяхъ нѣтъ, и будь оно, то оно не доказывало бы прирожденности, коль скоро можно показать другой способъ, какъ осуществляется это согласіе.

Къ теоретическимъ основоположеніямъ, которыя выдаютъ за прирожденныя, принадлежатъ знаменитыя начала доказательствъ: что есть, то есть (положеніе тожества); невозможно, чтобы одна и та же вещь была и не была (положеніе противорѣчія). Но эти положенія неизвѣстны дѣтямъ и всѣмъ, кто не имѣетъ научнаго образованія, да кромѣ того едва ли не противорѣчіе—допускать, что въ душѣ напечатлѣны истины, которыхъ она знать не знаетъ и вѣдать не вѣдаетъ. Говорить, что понятіе напечатлѣно въ душѣ, и въ то же самое время утверждать, что она совсѣмъ не знаетъ о немъ, значитъ обращать это впечатлѣніе въ химеру. Если ужъ есть въ душѣ нѣчто, чего она до сихъ поръ не познала, то оно должно находиться въ душѣ въ томъ смыслѣ, что она имѣетъ способность познать его. Но это можно сказать о всѣхъ познаваемыхъ истинахъ, даже и о такихъ, которыхъ иной никогда въ дѣйствительности не познаетъ въ теченіе всей своей жизни. Способность прирождена, а познаніе пріобрѣтено. Это можно сказать не объ отдѣльныхъ, а обо всѣхъ познаніяхъ. Но если принимаются прирожденныя идеи, то ихъ хотятъ отличить отъ другихъ идей, которыя не прирождены. Значитъ, прирожденность хотятъ относить не къ простой способности. Но тогда надо также принять, что прирожденныя познанія съ самаго начала сознательны. Ибо быть въ разсудкѣ значитъ быть мыслимымъ. Скажутъ: эти положенія познаются людьми и считаются истинными тогда, когда люди начинаютъ прилагать къ дѣлу

свой разумъ. Это не вѣрно и не доказательно ни въ томъ смыслѣ, что мы познаемъ такія положенія дедукціей, прилагая къ дѣлу разумъ, ни въ томъ, что мы мыслимъ ихъ, коль скоро доходимъ до употребленія нашего разума. Многое другое мы познаемъ ранѣе. Что горькое не сладко, что розга не вишня, это дитя познаетъ гораздо раньше, чѣмъ оно понимаетъ и считаетъ истиннымъ общее положеніе: невозможно, чтобы одна и та же вещь могла быть и въ то же время не быть. Будь немедленное принятіе положенія за истину надежнымъ признакомъ прирожденности, то и положеніе: одинъ да два—три, вмѣстѣ съ безчисленными другими слѣдовало бы отнести къ прирожденнымъ.

Также мало есть прирожденныхъ практическихъ основоположеній, какъ и теоретическихъ. Ни одно нравственное основоположеніе не имѣетъ такой ясности и всеобщности, какъ вышеназванныя теоретическія. Нравственное начало: каждый долженъ дѣйствовать такъ, какъ онъ можетъ желать, чтобы и другіе дѣйствовали по отношенію къ нему, и всѣ другія нравственныя правила нуждаются въ обосновкѣ и потому не прирождены. На вопросъ: почему надо соблюдать договоры? — христіанинъ сошлется на волю Бога, приверженецъ Гоббеса — на волю общества, языческій философъ — на достоинство человѣка. Но было бы нелѣпо, если бы такія положенія въ качествѣ прирожденныхъ еще нуждались въ обосновкѣ, да къ тому же она выходила бы столь различной. Правда, прирождены желаніе счастья и отвращеніе къ бѣдствію. Но эти мотивы всѣхъ нашихъ дѣйствій являются направленіями стремленія, а не впечатлѣніями на разсудокъ. Только эти мотивы дѣйствуютъ всеобщимъ образомъ. Практическія основоположенія отдѣльныхъ лицъ и цѣлыхъ націй различны, даже противоположны другъ другу. А если тутъ есть согласіе, то оно основано на томъ, что исполненіе извѣстныхъ нравственныхъ правилъ познается, какъ необходимый путь къ устойчивости общества и къ всеобщему счастью, и что воспитаніе, обхожденіе и нравы производятъ равенство въ нравственныхъ убѣжденіяхъ. Это можетъ произойти тѣмъ легче, что разсудокъ дѣтей, ничѣмъ еще не занятый и ни на чемъ не останавливающій вниманія, принимаетъ за истину всѣ положенія, которыя напечатлѣваютъ ему, такъ же какъ неисписанная бумага—всѣ любыя черты, а позже эти положенія, происхожденія которыхъ не знаютъ, обыкновенно считаются священными и совсѣмъ не подвергаются критикѣ. Невозможно, чтобы основоположенія были прирождены, если понятія, входящія въ нихъ, не прирождены: въ самыя общія положенія входятъ самыя отвлеченныя понятія, а они для дѣтей дальше и непонятнѣе всего: ихъ можно правильно образовать только посредствомъ высокой степени размышленія и вниманія. Понятія, каковы—тожество и различіе, возможность и невозможность, вовсе не приносятся при рожденіи на свѣтъ, напротивъ, — они дальше всего лежатъ отъ ощущеній голода и жажды, тепла и холода, удовольствія и боли, которыя фактически бываютъ раньше всего. И представленіе Бога не прирождено. Не всѣ народы имѣютъ его. Не только представленія политеистовъ и монотеистовъ, но и представленія о Богѣ различныхъ лицъ, которыя принадлежатъ одной и той же религіи и одной и той же странѣ, очень отличны другъ отъ друга. Слѣды мудрости и могущества такъ ясно открываются въ дѣлахъ творенія, что никакое разумное существо, если оно внимательно разсматриваетъ ихъ, не можетъ не признать Бога, а послѣ того какъ разъ отдѣльныя лица дошли до этого понятія черезъ размышленіе о причинахъ вещей, оно должно было уясниться всѣмъ въ такой степени, что не могло уже потеряться. Впрочемъ, о бытіи Бога мы знаемъ вѣрнѣе, чѣмъ о чемъ бы то ни было, чего не открыли наши чувства непосредственно.

Во второй книгѣ Локкъ пытается положительно доказать, откуда разсудокъ получаетъ свои представленія. Локкъ принимаетъ, что душа первоначально подобна бѣлой неисписанной бумагѣ, безъ всякихъ представленій (white paper). Въ латинскомъ переводѣ это было передано посредствомъ tabula rasa,—выраженіе, употреблявшееся по Prantl. Geschichte der Logik, III, 261, уже въ средневѣковьѣ, прежде всего у Эгидія Романа

для γραμματεῖον ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον, какъ обозначается Аристотелемъ νοῦς, прежде чѣмъ онъ мыслитъ. Душа получаетъ представленія посредствомъ *опыта*. Все наше познаніе основывается на опытѣ и проистекаетъ изъ него. А опытъ бываетъ двоякаго рода, внѣшній и внутренній, *sensation* и *reflexion*, смотря по тому, имѣетъ ли онъ своимъ предметомъ внѣшніе объекты, доступные воспріятію, или внутреннія дѣйствія нашего духа. Чувства отъ внѣшнихъ предметовъ вводятъ въ душу то, что въ ней вызываетъ представленія о желтомъ, бѣломъ, о жарѣ, холодѣ, о мягкости, жесткости, сладости, горечи и вообще—о такъ называемыхъ чувственныхъ качествахъ. Надъ наличными представленіями производятся въ насъ самихъ дѣйствія (operations) духа, которыя бываютъ отчасти дѣятельностями, отчасти пассивными состояніями. Когда душа обращаетъ вниманіе на эти дѣятельности и состоянія и рефлектируетъ ихъ, то разсудокъ получаетъ другой рядъ представленій, которыя не могутъ проистекать отъ внѣшнихъ вещей. Такими дѣятельностями духа, между прочимъ, являются воспріятіе, мышленіе, сомнѣніе, вѣра, умозаключеніе, познаваніе, хотѣніе. Отъ одного изъ этихъ двухъ источниковъ ведутъ начало всѣ наши понятія. Вотъ почему совсѣмъ не вѣрно называть Локка отцомъ послѣдовательнаго сенсуализма новѣйшаго времени. Положеніе: nil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, чтобы имѣть значеніе для Локка, должно получить по крайней мѣрѣ прибавку: externo et interno. Но Локкъ является представителемъ полнаго эмпиризма, говоря, что намъ невозможно выйдти за предѣлы представленій, которыя доставлены нашему размышленію чувственностью и рефлексіей.

Человѣкъ начинаетъ имѣть представленія, когда получаетъ первое чувственное впечатлѣніе. Еще до рожденія онъ, вѣроятно, ощущаетъ голодъ и теплоту. А до перваго чувственнаго впечатлѣнія душа мыслитъ такъ же мало, какъ она позже мыслитъ во снѣ безъ сновидѣній. Утвержденіе, будто душа постоянно мыслитъ, такъ же произвольно, какъ и то, что всякое тѣло въ безпрестанномъ движеніи.

Наши представленія частью *просты*, частью *сложны*. Изъ *простыхъ* представленій нѣкоторыя входятъ въ душу посредствомъ одного чувства, другія—посредствомъ нѣсколькихъ, иныя она получаетъ одной только рефлексіей, наконецъ, есть и такія, которыя въ свою очередь представляются ей всякимъ путемъ—посредствомъ чувствъ и посредствомъ рефлексіи. Посредствомъ общаго чувства мы получаемъ представленія жары, холода, плотности, далѣе—гладкости и шероховатости, твердости и мягкости и другія; посредствомъ чувства зрѣнія—представленія свѣта, цвѣтовъ и проч. Представленія, получаемыя нами болѣе, чѣмъ однимъ чувствомъ, именно чувствомъ зрѣнія и общимъ,—суть представленія пространства или протяженія, образа, покоя и движенія. Въ себѣ самомъ духъ воспринимаетъ посредствомъ рефлексіи представленіе (perception) или мышленіе, и хотѣніе. Локкъ не одобряетъ картезіанскаго подведенія мышленія и хотѣнія подъ cogitatio. Способность мыслить называется разсудкомъ, способность хотѣть—волей. Какъ чувствами, такъ и рефлексіей приводятся въ душу представленія удовольствія или веселья, боли или неудовольствія, бытія, единства, силы и послѣдовательности во времени.

Большая часть *чувственныхъ представленій* такъ же мало похожа на вещь, существующую внѣ насъ, какъ слова на обозначаемыя ими представленія, хотя эти послѣднія и вызываются первыми. Въ самихъ тѣлахъ дѣйствительно находятся и во всякомъ состояніи неотдѣлимы отъ нихъ слѣдующія свойства: величина, образъ, число, положеніе, движеніе или покой ихъ плотныхъ (наполняющихъ пространство) частицъ. Ихъ Локкъ называетъ *первичными качествами* (original qualities или primary qualities), а также реальными качествами. Въ той степени, въ какой мы воспринимаемъ первичныя качества, наши представленія ихъ—копіи самихъ этихъ качествъ, ими мы представляемъ вещь такъ, какъ она есть въ себѣ. Но тѣла, далѣе, имѣютъ силу, вслѣдствіе извѣстныхъ первичныхъ качествъ, которыя воспринимаются не какъ такія, дѣйствовать на наши чувства такимъ образомъ, что они производятъ этимъ въ насъ представленія цвѣтовъ, тоновъ, запаховъ, ощущеній теплоты и т. п. Цвѣта, тоны и т. п.

находятся не въ самихъ тѣлахъ, а только въ душѣ. Если отдѣлить отъ нихъ представляемость, если глаза не видятъ свѣта или цвѣтовъ, уши не слышатъ тоновъ, нёбо не вкушаетъ, носъ не обоняетъ, то исчезнутъ всѣ цвѣта, тоны, ощущенія вкуса, запахи, ощущенія теплоты и не останется ничего другого, кромѣ того, что ихъ причинило, именно—величина, образъ и движеніе частицъ. Теплота есть очень живое движеніе малѣйшихъ невоспринимаемыхъ частицъ предмета. Оно вызываетъ въ насъ то ощущеніе, ради котораго мы обозначаемъ предметъ теплымъ. Что въ нашемъ ощущеніи является тепломъ, то въ самомъ предметѣ только движеніе. Локкъ называетъ цвѣта, тоны и т. п. производными или вторичными качествами (secondary qualities). Всѣ представленія этого класса такъ же мало копіи съ однородныхъ качествъ въ реальныхъ предметахъ, какъ мало ощущеніе боли имѣетъ сходства съ движеніемъ куска стали по чувствительнымъ частямъ животнаго тѣла. Эти представленія рождаются въ насъ посредствомъ толчка, который распространяется отъ тѣлъ черезъ нервы до мозга, какъ сѣдалища сознанія, какъ бы пріемной комнаты души. Какъ тамъ рождаются представленія, этого Локкъ не изслѣдуетъ, а только говоритъ: можно мыслить безъ противорѣчія, что Богъ связалъ съ движеніями и такія представленія, которыя съ ними не имѣютъ никакого сходства. Наконецъ, Локкъ выставляетъ еще третій классъ качествъ въ тѣлахъ. Это силы тѣлъ, производящія вслѣдствіе особаго свойства ихъ первоначальныхъ качествъ такія измѣненія въ величинѣ, образѣ, сложеніи и движеніи другихъ тѣлъ, что эти тѣла дѣйствуютъ на наши чувства иначе, чѣмъ прежде. Онъ причисляетъ сюда, напр., силу солнца бѣлить воскъ, огня — расплавлять свинецъ. Эти качества называются силами въ тѣсномъ смыслѣ *).

При разъясненіи простыхъ представленій, получаемыхъ черезъ рефлексію, Локкъ дѣлаетъ не одно плодотворное психологическое замѣчаніе. Онъ изслѣдуетъ

---

*) Называя второстепенными качествами цвѣта, тоны и т. п., Локкъ отчасти цоддѣлывается подъ обыденное предположеніе, что цвѣта, тоны и т. п. какъ такіе находятся въ тѣлахъ, дѣйствующихъ на наши чувства. Такое подлаживанье ничѣмъ не оправдано. Ибо ощущенія, которыя находятся не въ тѣлахъ, а только въ ощущающихъ существахъ, вообще не могутъ быть свойствами этихъ тѣлъ, а значитъ, и производными свойствами ихъ. Читателя можетъ только спутать, когда Локкъ, пытаясь обосновать такое пониманіе, санкціонируетъ выраженіе, включающее какъ разъ ту ошибку, которую онъ хочетъ уничтожить, и употребляетъ терминъ, который въ своихъ обѣихъ составныхъ частяхъ противоестественно сковываетъ пониманіе съ предразсудкомъ. (Однако это выраженіе допускаетъ толкованіе, при которомъ оно не заключало бы ничего ошибочнаго, именно, если понимать его какъ сокращеніе вмѣсто «свойства во вторичномъ смыслѣ», и тогда подъ «свойствами въ первичномъ смыслѣ» разумѣть то, что присуще вещамъ въ себѣ, а подъ «свойствами во вторичномъ смыслѣ»—конечно, совсѣмъ въ несобственномъ смыслѣ,—то, что возбуждается въ насъ вещами). Такое различеніе нисходитъ къ Аристотелю (de anima III, 1). Однако Аристотель не учитъ исключительной субъективности тѣхъ качествъ, которыя Локкъ называетъ «вторичными». Демокритъ и Декартъ—предшественники Локка въ этомъ различеніи. Не смотря на борьбу Беркли, Юма и Канта, оно имѣетъ свое основаніе. Однако въ изслѣдованіи Локка тѣ недостатки, что объективная реальность протяженія предполагается безъ доказательства, и что вопросъ, въ какой связи находятся ощущенія съ движеніями въ мозгу, отодвигается въ сторону ссылкою на всемогущество Бога. Локкъ разсматриваетъ душу черезчуръ пассивной при перцепціи. Само изслѣдованіе объ отношеніи чувственнаго воспріятія къ объективной реальности, дѣйствующей на чувства,—въ чемъ Локкъ большей частью примыкаетъ къ Декарту,—имѣетъ фундаментальный интересъ. Лейбницъ и Кантъ оцѣнили все значеніе этого изслѣдованія, а Гегель не призналъ его и потому невѣрно понялъ философію Локка вообще, такъ же какъ и критицизмъ Канта: Гегель комкаетъ противоположность осебѣбытія и нашего пониманія съ противоположностью существеннаго и случайнаго въ самихъ объектахъ.—Выраженія: qualitates primae и secundae были употребительны уже у схоластиковъ. Такъ Bartholomaeus Arnoldi Usingensis (ум. 1532) говоритъ: qualitates primae sunt a quibus aliae fluunt et sunt quatuor: caliditas et frigiditas, siccitas et humiditas.—Secundae sunt quae ab aliis fluunt. Р. Бойль перенесъ ихъ на разнородныя качества Декарта, а затѣмъ ихъ принялъ Локкъ (см. Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie, стр. 196).

въ особенности способность представленій (perception), способность удержанія (retention) и способность различенія, связыванія и отдѣленія и т. п. Въ способности представленій Локкъ видитъ признакъ, которымъ животное и человѣкъ отличается отъ растенія. Способность удержанія выражается въ сохраненіи представленій частью при помощи продолжительнаго разсматриванія ихъ, частью при помощи возобновленія послѣ ихъ временнаго исчезновенія изъ человѣческаго разсудка, слишкомъ ограниченнаго для одновременнаго удерживанія слишкомъ многихъ представленій. Она присуща уже животнымъ, и отчасти въ такой же степени, какъ и человѣку. Локкъ считаетъ вѣроятнымъ, что свойство тѣла имѣетъ большое вліяніе на память, такъ какъ часто лихорадочный жаръ изглаживаетъ съ виду прочные образы памяти. Но сравненіе представленій между собой производится животными не такимъ совершеннымъ способомъ, какъ людьми. Способность связывать представленія другъ съ другомъ у животныхъ есть только въ незначительной степени. Особенность человѣка—способность отвлеченія. Посредствомъ ея представленія единичныхъ предметовъ, отдѣленныя отъ всѣхъ случайныхъ свойствъ реальнаго существованія, какъ время и пространство, и всѣхъ сопутствующихъ представленій, становятся общими понятіями цѣлаго вида, и ихъ словесные знаки получаютъ всеобщую приложимость ко всему, что согласно съ этими отвлеченными понятіями

Простыя представленія—составныя части сложныхъ. Относясь къ принятію простыхъ страдательно, душа при образованіи сложныхъ, а также при отвлеченіи, сравненіи, припоминаніи, бываетъ самодѣятельной, болѣе того—она поступаетъ при этихъ процессахъ даже произвольно. Сложныя представленія Локкъ сводитъ къ тремъ классамъ: ими представляются или modi, или субстанціи, или отношенія. Modi—сложныя понятія, не содержащія ничего устойчиваго. Они бываютъ чистые modi (simple modes) или видоизмѣненія простыхъ представленій, если ихъ составныя части однородны, и смѣшанные modi (mixed modes), если ихъ составныя части не однородны. Понятія субстанціи—это такія соединенія простыхъ представленій, которыя употребляются, чтобы представлять вещи, пребывающія сами по себѣ. Представленія отношеній состоятъ въ сравненіи одного представленія съ другимъ. Къ чистымъ модальнымъ понятіямъ принадлежатъ видоизмѣненія пространства, времени, мышленія, и т. п.; сюда же принадлежитъ и понятіе способности. Ежедневный опытъ показываетъ измѣненіе предметовъ простыхъ представленій во внѣшнихъ вещахъ; мы замѣчаемъ, что здѣсь вещь перестаетъ быть, а тамъ другая вступаетъ на ея мѣсто, и наблюдаемъ въ духѣ постоянную смѣну представленій, которая зависитъ частью отъ впечатлѣній внѣшнихъ предметовъ, частью отъ нашего собственнаго выбора,—все это ведетъ человѣческій разсудокъ къ заключенію, что какъ разъ тѣ же самыя измѣненія, наблюдавшіяся до сихъ поръ, будутъ имѣть мѣсто и въ будущемъ на тѣхъ же самыхъ предметахъ, по тѣмъ же самымъ причинамъ и такимъ же самымъ образомъ. Посему онъ мыслитъ себѣ въ одномъ существѣ возможность, чтобы простые признаки его смѣнялись, и въ другомъ—возможность произвести эту смѣну, и такимъ образомъ приходитъ къ понятію способности. Способность является страдательною способностью, какъ возможность принять измѣненіе, дѣятельною способностью или силою (power), какъ возможность вызвать измѣненіе Самое ясное понятіе дѣятельной способности мы получаемъ, обращая вниманіе на дѣятельность нашего духа. Внутренній опытъ учитъ насъ, что простымъ хотѣніемъ мы въ состояніи привести въ движеніе покоящіеся члены нашего тѣла. Если субстанція, обладающая силой, проявляетъ ее дѣйствіемъ, то она называется причиной. То, что она производитъ, называется дѣйствіемъ: Причина это—то, что дѣлаетъ такъ, чтобы другое начало быть, дѣйствіе—то, что произошло черезъ другое.

Въ разсудокъ вводится большое число простыхъ представленій посредствомъ ощущенія и рефлексіи. Такимъ образомъ онъ также замѣчаетъ, что извѣстное число простыхъ представленій всегда является въ одномъ обществѣ. А такъ какъ мы не можемъ мыслить самобытнымъ то, что представляется ими, то мы пріу-

чаемся предполагать субстратъ, въ которомъ оно находится и откуда происходитъ. Этотъ субстратъ мы называемъ субстанціей. Общее представленіе субстанціи не содержитъ въ себѣ ничего, кромѣ предположенія неизвѣстнаго нѣчто, которое лежитъ въ основѣ свойствъ. Свойства вещи составляютъ затѣмъ истинное представленіе данной единичной субстанціи. Но сложное представленіе опредѣленной субстанціи на ряду съ этими простыми представленіями, ее образующими, всякій разъ имѣетъ и смутное представленіе о чемъ-то, чему они принадлежатъ, въ чемъ они, какъ неизвѣстной причинѣ ихъ единства, вмѣстѣ состоятъ. Такимъ образомъ тѣло есть протяженная, расчлененная и подвижная вещь, но подъ субстанціей вмѣстѣ съ этими свойствами всегда представляютъ еще нѣчто особенное, о чемъ, правда, не знаютъ, что оно такое. Такъ же мало, какъ о матеріальной, есть ясное понятіе и о духовной субстанціи. Дѣятельности души, какъ мышленіе, боязнь и т. п., считаются не самостоятельными. Но нельзя допустить, что онѣ присущи тѣлу. Вотъ почему ихъ приписываютъ другой субстанціи, которую называютъ духомъ. У насъ нѣтъ никакого основанія считать духовныя субстанціи невозможными. Отвергай мы ихъ, мы должны были бы отвергать на тѣхъ же самыхъ основаніяхъ и тѣлесныя субстанціи *). Съ другой стороны, нельзя также считать немыслимымъ, что Богъ надѣлилъ матерію способностью мыслить. Первыя представленія, получаемыя о тѣлѣ, суть связь плотныхъ и вмѣстѣ дѣлимыхъ частей и способность сообщать движеніе посредствомъ толчка; наши представленія о духѣ, принадлежащія ему въ особенности, суть мышленіе и хотѣніе, или способность двигать тѣла посредствомъ мышленія, а также свобода. Но связь плотныхъ частей въ тѣлѣ такъ же мало можно понять, какъ мышленіе души, сообщеніе движенія—такъ же мало, какъ и движеніе посредствомъ мышленія. На ряду съ этими двумя родами субстанцій, тѣлесной и духовной, у насъ есть еще представленіе третьей, именно—Бога. Сила, продолжительность, разсудокъ и воля преувеличиваются до безконечности, и такимъ образомъ мы доходимъ до представленія Бога. А такъ какъ у насъ нѣтъ отчетливаго познанія субстанцій, то Локкъ отвергаетъ возможность метафизики, будь то психологія, космологія или теологія, и такимъ образомъ упреждаетъ Канта, хотя и даетъ полное право спекулятивной обработкѣ матеріала, добытаго опытомъ. Помимо сложныхъ понятій единичныхъ субстанцій въ разсудкѣ попадаются еще сложныя собирательныя понятія, какъ войско, флотъ, городъ, міръ. Эти собирательныя понятія душа образуетъ при помощи своей способности связывать. Изъ сравненія нѣсколькихъ вещей одна съ другой проистекаютъ понятія отношеній. Къ нимъ принадлежатъ понятія причины и дѣйствія, отношеніе времени и мѣста, тожества и различія, степеней, нравственныхъ отношеній и т. п.

Въ третьей книгѣ Опыта о человѣческомъ разсудкѣ Локкъ говоритъ о языкѣ, въ четвертой—о познаніи и мнѣніи. Слова,—знаки, общія имена—общіе знаки для представляемыхъ предметовъ. Истинность и ложность, строго говоря, есть только въ сужденіяхъ, а не въ единичныхъ представленіяхъ. Положенія, какъ законъ противорѣчія, служатъ искусству спорить, а не познанію. Положенія, которыя совсѣмъ или только отчасти тожественны, ничему не научаютъ. Самихъ себя мы познаемъ съ полной очевидностью посредствомъ внутренняго воспріятія, а Бога—посредствомъ заключенія отъ существующаго къ первой причинѣ, отъ мыслящихъ существъ (и по меньшей мѣрѣ наше собственное мышленіе для насъ достовѣрно безъ всякаго со-

*) Локкъ не приписываетъ разсудку господства надъ вещами, доставляемаго понятіемъ субстанціи. Онъ, вѣдь, съ особеннымъ удареніемъ признаетъ за понятіемъ субстанціи только незначительную цѣну для познанія какъ разъ потому, что это понятіе не достаточно обосновано эмпирически. Въ той степени, въ какой понятіе субстанціи образовано безъ эмпирической основы, истина его, т. е. согласіе съ объективной реальностью, сомнительна. Но предположеніе, что есть внѣшнія вещи, независимыя отъ духа, не связано съ значеніемъ понятія субстанціи. Это предположеніе остается и тогда, когда внѣшнія вещи суть только совокупности свойствъ, которыя существуютъ сами по себѣ, внѣ нашего духа, но находятся въ связи одно съ другимъ.

мнѣнія) къ первому и вѣчному мыслящему существу. Но внѣшній міръ познается нами съ меньшей очевидностью. По ту сторону разумнаго познанія лежитъ вѣра въ божественное откровеніе. Но нельзя считать за откровеніе то, что противорѣчитъ удостовѣренному познанію разума. Напротивъ, въ христіанствѣ есть сверхразумное.

Добро и зло—только удовольствіе и страданіе или то, что ихъ доставляетъ. Нравственно хорошее и дурное есть согласіе или несогласіе нашихъ свободныхъ дѣйствій съ закономъ, при чемъ мы по волѣ законодателя навлекаемъ на себя хорошее или дурное, т. е. удовольствіе или страданіе. Они называются въ такомъ случаѣ наградой или наказаніемъ. Такимъ образомъ нравственность основывается на удовольствіи и страданіи, т. е. на слѣдствіяхъ нашихъ дѣйствій. Законы, по которымъ люди отличаютъ право отъ безправія,—божескій, гражданскій и законъ общественнаго мнѣнія, уваженія или презрѣнія. Первый законъ — мѣрило для грѣха и долга. Отъ него такимъ образомъ выводится обязательство, все равно, сообщенъ ли намъ этотъ законъ свѣтомъ природы или гласомъ откровенія. Второй—мѣрило для преступленія и невинности, третій, называемый Локкомъ также философскимъ или закономъ моды,—мѣрило для добродѣтели и порока. Этимъ закономъ главнымъ образомъ, если не исключительно, опредѣляется большинство людей: люди не особенно обращаютъ вниманіе на наказанія за нарушеніе божественнаго закона, а также и на тѣ, которыми грозятъ гражданскіе законы. Но уваженіемъ пользуется то, на что всякій смотритъ, какъ на полезное для себя. А такъ какъ ничто на свѣтѣ такъ не содѣйствуетъ благу людей, какъ послушаніе данному Богомъ закону, то уваженіе и презрѣніе, вообще говоря, должно согласоваться съ положеніями права и безправія, которыя даны Богомъ въ откровеніи. Конечно, въ отдѣльныхъ случаяхъ бываютъ отступленія. Оттого происходятъ различные нравы у разныхъ народовъ въ различныя времена.

Выраженія Локка по религіознымъ, политическимъ и педагогическимъ вопросамъ свидѣтельствуютъ о благородномъ и гуманномъ чувствѣ и существенно способствовали смягченію не одной традиціонной суровости. Совсѣмъ непослѣдовательно Локкъ не признаетъ свободы совѣсти за атеистами и тѣмъ самымъ нарушаетъ силу своихъ философскихъ аргументовъ за терпимость *).

Философское значеніе Локка связано прежде всего съ изслѣдованіемъ человѣческаго разсудка, которое стало исходнымъ пунктомъ эмпирическаго направленія философіи XVIII в. въ Англіи, Франціи и Германіи, одолѣло схоластицизмъ и картезіанство, но въ Германіи было ограничено больше всего Лейбницемъ. Ученіе Спинозы о единствѣ, непосредственно приравнивающее порядокъ въ мысляхъ порядку въ вещахъ, безспорно получило дополненіе въ изслѣдованіи Локка, направленномъ на границы познанія субъекта. Лейбницъ, написавшій противъ Локка Nouveaux essais sur l'entendement humain, все-таки призналъ важность его изслѣдованія. Правда, Лейбницъ не считалъ испытаніе нашей познавательной силы первой задачей философіи, обусловливающей всѣ другія философскія изслѣдованія. Напротивъ, онъ былъ того мнѣнія, что за нее успѣшно можно браться только тогда, когда раньше уже установлено кое-что другое. Подобнаго же мнѣнія былъ въ послѣкантовское время и Гербартъ. А Кантъ, напротивъ, какъ основатель критицизма, вернулся къ убѣжденію Локка, что изслѣдованіе начала и границъ нашего познанія для философіи имѣетъ основное значеніе, но велъ это изслѣдованіе хотя и въ смыслѣ, во многомъ обусловленномъ примѣромъ Локка, однако существенно различ-

*) Ибо практически мало разницы, отказывать ли въ терпимости какому-нибудь направленію на томъ основаніи, что оно, по мнѣнію другихъ, заблуждается въ своихъ религіозныхъ взглядахъ, или на томъ основаніи, что оно, какъ судятъ другіе, антирелигіознаго характера. Христіанамъ, какъ «атеистамъ», было отказано закономъ въ правѣ на существованіе, тогда какъ формально принципъ религіозной свободы не былъ нарушенъ. Принужденіе закономъ не можетъ вызвать убѣжденія, безъ котораго извѣстное исповѣданіе было бы лицемѣріемъ.

номъ какъ по ходу, такъ и по результату. Гегель придаетъ изслѣдованію о началѣ познанія только подчиненное значеніе, принципіально не признаетъ границы философскаго познанія, считаетъ человѣческій разумъ по существу тожественнымъ съ разумомъ, присущимъ всей дѣйствительности, и хочетъ выяснить не психологически начало понятій, а діалектически—ихъ значеніе и систему. Гегель очень доволенъ, что дѣло не остановилось на простомъ опредѣленіи отдѣльныхъ понятій, а разслѣдуется связь ихъ, но онъ считаетъ психологическое изслѣдованіе генезиса понятій въ мыслящемъ субъектѣ за простое отчужденіе философской задачи, которая заключается въ діалектическомъ развитіи понятій. Сужденіе Гегеля было бы правильнымъ, если бы между (объективнымъ) бытіемъ и (субъективнымъ) сознаніемъ было только согласіе, а не разрывъ въ существенныхъ отношеніяхъ. Если согласіе является задачей, достижимой посредствомъ постепеннаго приближенія, то и критика познавательной силы человѣка имѣетъ существенное философское значеніе, и Локкъ не заслуживаетъ упрека, будто онъ нефилософское или мало философское разсужденіе поставилъ на мѣсто такого разсужденія, которое одно только является истинно философскимъ. Но не безъ основанія можно думать, что Локкъ взялся разрѣшить не всю философскую задачу, а только часть ея.

§ 15. Примыкая къ Локку и продолжая его взгляды дальше—не всегда, впрочемъ, послѣдовательно,—Беркли (1685—1753) утверждаетъ, что есть только духи и идеи (представленія вмѣстѣ съ актами воли). Такъ онъ образовалъ идеализмъ или феноменализмъ или, наконецъ, имматеріализмъ, По Беркли вовсе не реальныя внѣшнія вещи производятъ наши представленія, какъ свои снимки. Разнородное не могло бы дѣйствовать на разнородное. Но все же дѣйствительныя представленія, воспріятія должны происходить не изъ насъ, но въ виду того, что они подчинены закону и непреоборимо дѣйствуютъ на насъ, у нихъ непремѣнно есть внѣшняя причина. Такою причиною является безконечный духъ, т. е. божество. Напротивъ, къ матеріалистической психологіи приближается Гертли, отъ котораго пошла англійская ассоціаціонная психологія. Правда, онъ принималъ только полный параллелизмъ между физическими и психическими процессами. Рѣшительнымъ матеріалистомъ въ психологической области былъ Пристли. Однако и онъ, подобно Гертли, умѣлъ соединить съ такими взглядами богословскія убѣжденія. Ньютонъ держался дальше отъ философскихъ вопросовъ, но телеологическое доказательство бытія Божія считалъ вполнѣ достаточнымъ.

G. Berkeley, Theory of vision, Dublin 1709 и ч. Treatise on the principles of human knowledge, Dublin 1710 и ч., понѣм. переведено Ф. Иберветомъ въ «Философской библіотекѣ», Берл. 1869. Three dialogues between Hylas and Philonous, Lond. 1713 и ч., пофр. Амст. 1750, понѣм. (1. часть сочиненій въ переводѣ, но другихъ частей не выходило) Lpz. 1781. Alciphron or the minute philosopher, Lond. 1732, пофр. Haye 1734, понѣм. переводъ В. Калера, Lemgo 1737. Siris, Lond. 1744. Miscellanies, Lond. 1752. Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt leugnen, содержитъ разговоры Беркли между Гиласомъ и Филонусомъ (переведены съ фр.) и Всеобщій ключъ Кольера (Clavis universalis or a new inquiry after truth, by Collier, Lond. 1713), übersetzt und widerlegt von J. Chr. Eschenbach, Rostock 1756. The works of G. Berkeley (съ біографіею, написанною Арбетнотомъ), Lond. 1784 и ч.; Works, including many of his writings hitherto unpublished, съ предисловіемъ, примѣчаніями, біографіей, перепиской и очеркомъ его философіи by A. Campbell Fraser, 4 тт. Lond. 1871. Selections from Berkeley, съ введеніемъ и примѣчаніями by A. Campbell Fraser, 2. изд. Лонд. 1879.

Для разъясненія взглядовъ Беркли служатъ, между прочимъ, статьи въ Lectures on Greek philosophy and other philos. remains of. J. E. Ferrier, ed. by Grant and Lushington, Lond. 1866; далѣе Th. Collyns Simon, on the nature and elements of the

external world, or universal immaterialism, fully explained and newly demonstrated, Lond. 1862; ср. нѣсколько статей его же въ различныхъ журналахъ, особенно Berkeley's doctrine on the nature of Matter. въ the Journal of specul. philos. III, 4. Dec. 1869. стр. 336—344; is thought the thinker? тамъ же стр. 375 с.; Ueberweg, ist Berkeley's Lehre wissenschaftlich unwiderlegbar? (посланіе къ Симону) въ Ztschrf. f. Philos. т. 55, 1—69. отвѣтъ Симона съ примѣчаніемъ Ульрици, тамъ же т. 57, 1870; краткое заключительное слово Ибервега, тамъ же т. 59, 1871. R. Hoppe und H. Ulrici, тамъ же т. 58 и 59. 1871. Hoppe, zu Ueberweg's Kritik der berkeleyschen Lehre, въ Phil. Monatsh.. VII, 385—392. Th. K. Abbot, Sight and touch, an attempt to disprove the received (Berkeleian) theory of vision, Lond. 1864 (ср. Ulrici въ Ztschrf. für Philos., Neue Folge, т. 54. 1869. стр. 166—188). G. Spicker, Kant, Hume und Berkeley, критика теоріи познанія, Berl. 1875. A. Penjon, Etude sur les oeuvres philosophiques de G. Berkeley. évêque de Cloyne, Thèse présentée à la faculté des lettres de Paris, Par. 1878. J. Janitsch. Kant's Urtheile über Berkeley, Strassb. 1879. A. C. Fraser, Berkeley (philosoph. classics). Edinb. and Lond. 1881. А. Смирновъ, Философія Беркли. Историческій и критическій очеркъ, Варш. Унив. Изв. 1873 г., № 5. стр 1—97; № 6. стр. 1—112; отд. Варшава 1873. К. Истоминъ, Религіозная философія Берклея, Вѣра и Разумъ 1887 г., № 24, стр. 590—625.

Между продолжателями теоретической философіи Локка въ его отечествѣ выдающееся значеніе имѣетъ основатель универсальнаго имматеріализма (идеализма или феноменализма) Джорджъ Беркли (родился въ Киллеринѣ, недалеко отъ Томастауна въ Ирландіи, 12. марта 1685. 1728—1731 жилъ въ Родъ-Исландѣ, чтобы распространять тамъ христіанство и цивилизацію. съ 1734 епископъ Клоинскій. ум. въ Оксфордѣ 14. янв. 1753). Онъ былъ своимъ человѣкомъ не только въ богословіи и философіи, но серьезно занимался почти во всѣхъ областяхъ человѣческаго знанія, а именно въ естественныхъ наукахъ, какъ показываетъ его теорія видѣнія, въ которой онъ приближается уже къ новѣйшимъ взглядамъ на видѣніе, но еще не излагаетъ своего позднѣйшаго философскаго ученія. По совершенству формы выше прочихъ сочиненій его ставится Альсифронъ. Это—разговоры, въ которыхъ Беркли нападаетъ на вольнодумцевъ, особенно Мандевиля (лондонскій врачъ, род. въ Дордрехтѣ 1670. ум. 1733). Въ своемъ сочиненіи the fable of the bees, or private vices made public benefits, Lond. 1714 и 1719. Мандевиль утверждалъ пользу частныхъ пороковъ, напр. роскоши, для общаго блага и пытался доказать, что государство не можетъ состоять только изъ нравственныхъ людей. а также, что культура находится въ тѣсной связи съ нравственными язвами. (Относительно басни о пчелахъ ср. Leslie Stephen въ его Essays on freethinking and plainspeaking, стр. 243—278. Мандевиль защищаетъ свой взглядъ въ сочиненіи: a letter to Dion occasioned by his book called Alciphron. Lond. 1732).

Очень рѣшительно обращается Беркли въ введеніи къ его First principles противъ отвлеченныхъ общихъ идей, т. е. противъ представленій общихъ вещей и свойствъ, напр. человѣкъ, цвѣтъ. Человѣка вообще, какъ abstractum, можно представить такъ же мало, какъ треугольникъ вообще, какъ abstractum, т. е. который не былъ бы ни косоугольнымъ, ни прямоугольнымъ, ни равностороннимъ и не равнобедреннымъ, ни разностороннимъ, но всѣмъ этимъ вмѣстѣ и въ то же время ничѣмъ изъ этого. Ни одинъ человѣкъ не можетъ дойти до такихъ отвлеченныхъ представленій. Они не что иное. какъ выдумка философовъ школъ. Слова, обозначающія болѣе одного предмета, даютъ поводъ къ ученію объ отвлеченныхъ идеяхъ. На дѣлѣ есть только единичныя представленія, воспріятія, составныя части которыхъ являются ощущеніемъ различныхъ чувствъ. Правда, единичное представленіе можетъ быть всеобщимъ въ той степени, въ какой оно отражаетъ цѣлый родъ, обозначаемый однимъ и тѣмъ же словомъ. Такимъ образомъ номинализмъ Локка былъ разработанъ дальше.

Беркли полагаетъ, что существованіе о себѣ сущаго тѣлеснаго міра нельзя не только (по примѣру Августина и самого Локка) доказать, но и предполагать. Существуютъ только духи и ихъ отправленія (идеи и волевые акты). Esse немыслящихъ вещей есть percipi. Внѣшнія вещи, поскольку онѣ существуютъ, не что иное, какъ идеи, а идеи—бѣглыя зависимыя существа, которыя покоятся не въ себѣ самихъ, но существуютъ въ духахъ и такимъ образомъ но-

сятся ими. Впрочемъ, есть очень распространенное мнѣніе, будто чувственные предметы имѣютъ реальное существованіе, которое отлично отъ воспринимания разсудкомъ. Но свѣтъ, цвѣтъ, жаръ, холодъ, протяженіе и фигуры (различіе между первичными и вторичными свойствами Локка не признается), однимъ словомъ, всѣ вещи, которыя мы видимъ и чувствуемъ,—только чувственныя ощущенія, представленія, и не представляется возможнымъ даже въ мысляхъ отдѣлить ихъ отъ состоянія воспріятія. Будь это возможно, то онѣ должны были бы существовать, не будучи воспринимаемыми, мыслимыми, что очевидное противорѣчіе. Можно бы такъ же легко отдѣлить вещь отъ себя самой, какъ привести въ исполненіе эту операцію. Если же говорятъ: конечно, сами идеи не бываютъ внѣ духа, но могутъ существовать имъ подобныя вещи, которыя онѣ отображаютъ, то Беркли возражаетъ на это: идея можетъ быть подобна только идеѣ, цвѣтъ или фигура только другому цвѣту или фигурѣ. Да и принимая, что внѣ духа существуютъ устойчивыя субстанціи, соотвѣтствующія идеямъ, все-таки намъ было бы невозможно знать объ этомъ. Намъ пришлось бы дойти до этого познанія или при помощи чувствъ, или при помощи мышленія. Черезъ посредство чувствъ у насъ его нѣтъ, а есть только познаніе чувственныхъ ощущеній. Слѣдовательно, мы были бы принуждены заключать о существованіи внѣшнихъ вещей изъ того, что воспринимается непосредственно чувствомъ. Но это умозаключеніе обманчиво. Оно опровергается невозможностью объяснить совмѣстное дѣйствіе совершенно разнородныхъ субстанцій. Совсѣмъ нельзя понять, какимъ образомъ тѣло могло бы имѣть вліяніе на духъ. Значитъ, эти тѣла внѣ духа не служили бы никакой цѣли, и пришлось бы предположить, что Богъ создалъ безчисленное множество вещей совершенно безполезныхъ. Такимъ-то образомъ уничтожается міръ тѣлъ, и съ особенною силою Беркли берется противъ понятія матеріи, матеріальной субстанціи, какъ чего-то, въ чемъ должны находиться свойства, такъ какъ оно полно самыхъ злокачественныхъ противорѣчій. Правда, онъ не уничтожаетъ понятія субстанціи.

Конечно, наши представленія должны имѣть внѣшнюю причину: вѣдь, мы сами не могли ихъ произвести. Такъ какъ эта причина не можетъ быть матеріальной, то она должна быть духовной. Духи суть дѣятельныя недѣлимыя субстанціи. А представленія въ конечныхъ духахъ производятся въ извѣстномъ порядкѣ безконечнымъ, всемогущимъ, премудрымъ и всеблагимъ духомъ. Имъ они напечатлѣваются намъ. Живость, правильность, непреоборимость извѣстныхъ представленій свидѣтельствуетъ о томъ, что они имѣютъ причину внѣ насъ. Этими свойствами отличаются произведенныя Богомъ представленія, такъ называемыя дѣйствительныя воспріятія, отъ произведенныхъ исключительно нами, каковы тѣ, которыя бываютъ въ сновидѣніяхъ, при иллюзіяхъ. Что мы называемъ закономъ природы, то въ дѣйствительности есть порядокъ, въ которомъ слѣдуютъ наши идеи *).

---

*) Къ концу третьяго разговора между Гиласомъ и Филонусомъ Беркли сводитъ свое ученіе о природѣ чувственнаго міра въ слѣдующія два основоположенія, изъ которыхъ одно — вѣрное положеніе здраваго человѣческаго разсудка, а другое—научное положеніе. Первое положеніе (положеніе обыкновеннаго разсудка) гласитъ, что реальный столъ и вообще реальные немыслящіе объекты суть тотъ столъ и тотъ міръ, которые мы видимъ и чувствуемъ (чувственно воспринимаемъ). Второе положеніе (научное) говоритъ: то, что мы видимъ и чувствуемъ, состоитъ изъ однихъ только феноменовъ, т. е. изъ извѣстныхъ свойствъ, какъ плотность, тяжесть, образъ, величина, которыя нераздѣльны съ нашими чувственными ощущеніями,—слѣдовательно, состоять только изъ этихъ самыхъ чувственныхъ ощущеній. Изъ соединенія обоихъ положеній между собою слѣдуетъ, что такіе феномены оказываются реальными объектами, что, значитъ, въ мірѣ нѣтъ ничего другого, кромѣ этихъ объектовъ, esse которыхъ есть percipi, и воспринимающихъ субъектовъ. Однако очень можно было бы спросить, не имѣютъ ли оба первыя положенія значенія истинныхъ только тогда, когда въ нихъ выраженіе «то, что мы видимъ и чувствуемъ» принимается въ различномъ смыслѣ. Именно, если подъ этимъ выраженіемъ понимаются нами чувственныя воспріятія, то второе положеніе истинно, а первое нѣтъ. А если, съ другой стороны,

A. Collier, Clavis universalis or a new inquiry after truth, being the demonstration of the non-existence or impossibility of an external world. Lond. 1713. понѣмецки у Эшенбаха (см. выше стр. 111). О немъ G. Lyon, un idéaliste Anglais au XVIII-e siècle, Rev. philos. 1880, т. 10, стр. 375—395.

Нѣчто, подобное Беркли, училъ, исходя изъ Мальбранша, Артуръ Кольеръ (1680—1732), принадлежавшій къ англійскому духовенству. Онъ говоритъ, что дошелъ до своей теоріи уже 1703. Она находится въ его рукописной статьѣ 1708. Но проведеніе этой теоріи въ Clavis universalis, повидимому, свидѣтельствуетъ о вліяніи Principles Беркли. Въ первой части Кольеръ отвергаетъ существованіе видимаго міра, во второй—существованіе невидимаго,—все равно, познаваемы ли они или непознаваемы. Представленія о тѣлахъ, производимыя въ насъ Богомъ, подобно тому, какъ мы по Мальбраншу созерцали вещи въ Богѣ, находятся, конечно, не во мнѣ одномъ, но и въ другихъ духахъ, и такимъ образомъ мы не безъ основанія можемъ сказать, что тѣла существуютъ внѣ насъ.

Ближе къ Локку взглядъ епископа Петра Брауна (Peter Brown, the procedure, extent and limits of human undestanding, Lond. 1728), который, правда, уже не далекъ отъ чистаго сенсуализма. Противъ Локка писалъ, между прочимъ, и Джонъ Норрисъ (1657—1711), который въ своемъ Essay towards the theory of the ideal or intelligible World, 1701 и 1704, примыкаетъ къ Мальбраншу. Мальбраншъ для него—Галилей умственнаго міра. Норрисъ былъ склоненъ также къ мистическо-платоновской теоріи Генри Мора и написалъ противъ сочиненія Толанда о христіанствѣ безъ таинствъ: an account of reason and faith in relation to the mysteries of Christianity, 1697. На Норриса часто ссылается и Кольеръ.

D. Hartley, Coniecturae quaedam de motu, sensu et idearum generatione, Lond. 1746; Observations on man, his frame, his duty and his expectations, Lond 1749; понѣм. перевелъ фонъ-Спиренъ съ примѣчаніями и добавленіями Пистоpіуса, Rostock und Lpz. 1772—1773. О немъ G. Spencer Bower, Hartley and James Mill (English philosophers), Lond. 1881.

Отцомъ англійской ассоціаціонной психологіи надо назвать Давида Гертли (1704—1757). Онъ далъ права гражданства выраженію association, употреблявшемуся и Локкомъ (въ его Essay находится уже отдѣлъ объ association of ideas). Гертли употреблялъ его для обозначенія такого процесса, при помощи котораго изъ элементовъ происходитъ новый душевный образъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ придавалъ вѣсъ соединенію психологическихъ процессовъ съ физіологическими. Хотя оба эти процесса и не тожественны, однако Гертли видѣлъ между ними прочную связь. Психическимъ процессамъ должны соотвѣтствовать вибраціи мозговой и нервной субстанціи, и именно простыя—простымъ, сложныя—сложнымъ. Но этимъ, повидимому, душевная жизнь ставится въ зависимость отъ механически тѣлесной и уничтожается въ своей самостоятельности. Какъ при отправленіяхъ мозга, такъ

подъ нимъ разумѣть трансцендентальные объекты (или вещи въ себѣ), которые дѣйствуютъ на наши чувства такъ, что вслѣдствіе этихъ воздѣйствій въ насъ возникаютъ воспріятія, то первое положеніе истинно, а второе ложно, и только при перемѣнѣ значенія оба истинны. Вотъ почему заключеніе страдаетъ ошибкой quaternio terminorum. Воспріятіе—нѣчто большее, чемъ совокупность ощущеній. Оно содержитъ, кромѣ того, сознаніе внѣшнихъ вещей, пріобрѣтенное при помощи первоначальнаго мышленія, совершающагося съ безсознательною необходимостью и уже содѣйствующаго развитію самого матеріала ощущенія. Къ этимъ внѣшнимъ вещамъ относитъ уже ребенокъ свои ощущенія. Коль скоро на ощущенія направляется рефлексія, они отличаются отъ внѣшнихъ вещей. Этотъ моментъ Беркли упустилъ изъ виду при своемъ анализѣ воспріятія. Правда, данный порядокъ «идей» Беркли признаетъ въ принципѣ закономъ природы. Но не возможно понимать его дѣйствительно, какъ законъ природы, если принимать, что «идеи» отдѣльнаго духа стоятъ въ прямомъ отношеніи только между собою и къ божеству. Порядокъ «идей» отдѣльнаго лица становится понятнымъ только потому, что принимается причинное отношеніе ихъ къ конечнымъ вещамъ, которыя существуютъ независимо отъ сознанія отдѣльнаго лица. Особенно, если причинный порядокъ долженъ быть понятнымъ, надо найти связь между отношеніями мыслящихъ существъ другъ къ другу посредствомъ о себѣ сущихъ немыслящихъ существъ.

и при ассоціаціяхъ представленій, именно при аффектахъ, тонкихъ влеченіяхъ, рѣшеніяхъ воли, которыя также происходятъ изъ простыхъ основныхъ элементовъ, вступаетъ въ свои права необходимость. Такимъ образомъ Гертли близко подошелъ къ матеріализму, и его научное убѣжденіе находилось въ раздвоеніи съ его религіознымъ настроеніемъ. Правда, по Гертли анализъ психическихъ процессовъ долженъ всегда вести только къ психическимъ, а не къ тѣлеснымъ элементамъ, и ощущеніе никогда нельзя объяснить движеніемъ.—У Гертли мы находимъ также начатки логическаго алгоритма или логическаго счисленія, разработаннаго Булемъ и въ послѣднее время Стенли Джевонсомъ.

J. Priestley, Hartley's Theory of humain mind on the principles of the association of ideas, Lond. 1775; Disquisitions relating to matter and spirit, Lond. 1777; the doctrine of philosophical necessity, Lond. 1777; Free discussions of the doctrines of materialism, Lond. 1778. Противъ Пристли полемизируютъ платоновецъ Ричардъ Прайсъ (1723—1791). Price, Letters on materialism and philos. necessity, Lond. 1778. О Пристли говоритъ J. Carry, the life of J. Priestley with critical observations on his works etc., Lond. 1804, затѣмъ лордъ Brougham въ его Lives of philosophers of the time of George III (Works, т. I, Edinb. 1872, стр. 68—90).

Безъ всякихъ околичностей исповѣдуетъ матеріализмъ въ психологической области ученикъ Гертли Джозефъ Пристли, род. 1733 въ графствѣ Йоркъ, ум. 1804 въ Филадельфіи, открывшій кислородъ. Какъ ассоціацію представленій, такъ и рѣшенія воли, а равно и дѣйствія, совершенно обусловлены колебаніями мозга. Нѣтъ принципіальнаго различія между психическими и физическими явленіями. Вотъ почему и Пристли напередъ рѣшается за детерминизмъ. Психологія должна сдѣлаться частью физіологіи. Вмѣсто того, чтобы анализировать психическіе факты, надо заниматься физикой нервной системы. Напротивъ, Пристли очень сильно нападаетъ на матеріализмъ въ метафизической области. Совершеннымъ механизмомъ своихъ движеній міръ показываетъ, что онъ произведенъ высшей интеллигенціей. Такимъ же образомъ Пристли учитъ безсмертіе души.

Ассоціаціонную психологію разрабатывалъ дальше Эразмъ Дарвинъ (1731—1802, Zoonomia or the Laws of organic life, 2 тт., Лонд. 1794—96) и Авраамъ Теккеръ (1705—1774, Light of Nature pursued by Ed. Search, Pseudonym, 1768—1778).

Замѣчательный примѣръ стремленія уничтожить противорѣчіе между строгимъ научнымъ изслѣдованіемъ, склоняющимся къ механизму, и содержаніемъ христіанской вѣры представляетъ знаменитый химикъ Робертъ Бойль (1627—1691), подвергшій изслѣдованіямъ химическій составъ воздуха. Онъ основалъ институтъ, въ которомъ читались лекціи, чтобы утвердить христіанское ученіе и телеологическое міровоззрѣніе (см. ниже Кларке).

Is. Newton, Naturalis philosophiae principia mathematica, Lond. 1687, также 1713, 1726 и др., понѣмецки съ примѣчаніями и объясненіями издалъ J. Ph. Wolfers, Berl. 1872. Treatise of optic, Lond. 1704 и др. Opera ed. Horsley, Lond. 1779. О немъ говоритъ D. Brewster, Edinb. 1831. на нѣм. яз. пер. Гольдбергъ, Lpz. 1833; Memoirs of the life, writings and discoveries of Sir I. Newton, Edinb. 1855. Ср. также K. Snell, Newton und die mechanische Naturwissenschaft, Dresd. и Lpz. 1843. E. F. Apelt, die Epochen der Geschichte der Menschheit, Jena 1845. A. Struve, Newtons naturphilosophische Ansichten, гимназ. прогр., Sorau 1869. J. Durdik, Leibniz und Newton, Halle 1869. C. Neumann, über die Principien der Galilei-Newtonschen Theorie, Lpz, 1870. K. Dieterich, Kant und Newton, Tübing. 1877. См. также у E. Lange, die geschichtliche Entwickelung des Bewegungsbegriffs, Lpz. 1886, стр. 47—72.

Порусски статьи Д. Перевощикова: Открытія Ньютона, Ж. М. Н. П. ч. 32; Послѣдователи и противники ньютонова ученія, тамъ же ч. 39; Новые матеріалы для исторіи ньютоновой книги «Математическія начала естественной исторіи», Совр. ч. 33. П. Ремюза, Ньютонъ, его жизнь, сочиненія и открытія, От. Зап. 1857, 4, стр. 489—528; 5, стр. 131—164. Н. А. Любимовъ, Ньютонъ, характеристика, Рус. В 1856, 9. Ж. Біо, Біографія Ньютона, пер. съ фр. В. Ассоновъ, М. 1869. О трудахъ Ньютона, преимущественно внѣ области физико-математическихъ наукъ, Ж. М. Н. П. ч. 81. Двухсотлѣтіе памяти Ньютона, ст. проф. Столѣтова, Н. Я Жуковскаго и Цингера, Рус. М. 1888, 2.

Младшій современникъ Локка, великій математикъ и физикъ Исаакъ Ньютонъ (1643—1727) стоялъ дальше отъ спеціально философскихъ разысканій. Онъ обратился къ физикѣ съ возгласомъ: берегись метафизики! Онъ восхваляетъ изгнаніе схоластическихъ formae substantiales и qualitates occultae, рекомендуетъ математическое объясненіе явленій и говоритъ: «вся трудность философіи сосредоточена, повидимому, въ томъ, чтобы по явленіямъ движенія разслѣдовать силы природы, затѣмъ изъ этихъ силъ вывести остальныя явленія». Ньютонъ желаетъ, чтобы аналитическое разсмотрѣніе всегда предшествовало синтетическому. Онъ полагаетъ, что картезіанцы слишкомъ мало выполнили это требованіе и запутались въ гипотезахъ. Аналитическій методъ идетъ отъ экспериментовъ и наблюденій къ всеобщимъ заключеніямъ. Онъ умозаключаетъ отъ сложныхъ вещей къ простымъ, отъ движеній къ движущимъ силамъ и вообще отъ дѣйствій къ причинамъ, отъ частныхъ причинъ къ болѣе общимъ до самыхъ общихъ. Синтетическій методъ, напротивъ, объясняетъ по изслѣдованнымъ причинамъ явленія, вытекающія изъ нихъ. Гипотезы Ньютонъ принципіально отвергаетъ. Однако въ дѣйствительномъ изслѣдованіи онъ не могъ обойтись безъ нихъ.

Ньютонъ основываетъ на явленіяхъ ученіе о всеобщемъ тяготѣніи, дѣйствующемъ пропорціонально массамъ и обратно пропорціонально квадратамъ разстояній. Онъ учитъ, что тяготѣніе планетъ къ солнцу слагается изъ ихъ тяготѣнія къ отдѣльнымъ солнечнымъ частямъ. Основаніе тяготѣнія онъ оставляетъ неизслѣдованнымъ. Тяжесть причисляется ньютоновцами къ первичнымъ качествамъ тѣлъ. Такъ, напр., Рожеръ Котсъ въ предисловіи ко 2. изд. ньютоновыхъ Principia philosophiae 1713 говоритъ, что тяжесть содержится «между первичными качествами всѣхъ тѣлъ» такъ же, какъ и протяженіе, подвижность и непроницаемость (къ чему Лейбницъ относится неодобрительно въ письмѣ къ Бурге. Эрдм. 732). Напротивъ, Ньютонъ говоритъ (въ предисловіи ко второму изданію Оптики 1717): «чтобы кто не подумалъ, что я считаю тяжесть въ числѣ существенныхъ свойствъ тѣлъ, я посвятилъ одно разысканіе изслѣдованію ея причины, говорю—разысканіе, потому что я не еще обслѣдовалъ этого опытами». Именно онъ пробуетъ свести тяжесть (Quaestio XXI третьей книги Оптики) къ эластичности эѳира, плотность котораго будто бы возрастаетъ съ его удаленіемъ отъ твердыхъ тѣлъ. Такіе высокообразованные современники, какъ Гюйгенсъ, были не въ силахъ помириться съ новымъ принципомъ. Гюйгенсъ находитъ неудовлетворительнымъ объясненіе прилива и отлива началомъ притяженія и говоритъ, что этотъ принципъ кажется ему нелѣпымъ (въ письмѣ къ Лейбницу 18. ноября 1690). Въ Оптикѣ Ньютонъ отвергаетъ теорію колебаній, представителемъ которой былъ Гюйгенсъ, именно потому, что она не въ силахъ объяснить нѣкоторыхъ явленій, и особенно потому, что изъ нея слѣдовало бы, что свѣтъ распространяется такъ же, какъ звукъ. Отсюда вытекало бы зрѣніе подъ угломъ подобно слышанію подъ угломъ (отвѣтъ на это возраженіе даетъ, между прочимъ, Гельмгольцъ въ «Физіологической оптикѣ»). Однако и Ньютонъ принимаетъ, что съ матеріальными лучами, испускаемыми свѣтящимися тѣлами, связаны также колебанія. Въ особенности такія колебанія должны быть—въ самихъ органахъ чувствъ. Посредствомъ колебаній образы вещей (species) доводятся до мозга и приносятся въ чувствилище (sensorium), которое является мѣстомъ, гдѣ находится ощущающая субстанція, и гдѣ она воспринимаетъ наличные образы вещей. Не имѣя надобности въ посредничествѣ чувствъ, вездѣсущій Богъ воспринимаетъ сами вещи непосредственно. Безконечное пространство есть какъ бы чувствилище Божества. Въ этомъ послѣднемъ взглядѣ Ньютонъ примыкаетъ къ ученію Платона о пространственномъ распространеніи міровой души по всей совокупности міра. Но вмѣстѣ съ Генри Моромъ и другими платоновцами онъ относитъ душу къ Богу, котораго онъ не хочетъ называть душой міра, такъ какъ мірскія вещи стоятъ къ нему не въ томъ же отношеніи, какъ наше тѣло къ намъ, но скорѣе въ такомъ же отношеніи, какъ образы, species, въ нашемъ чувствилищѣ къ намъ самимъ. Доказательство бытія Божія заключается въ изыскан-

номъ искусствѣ и разумности, которыя сказываются въ строеніи міра, а въ особенности въ организмѣ каждаго живого существа.

§ 16. Отъ Герберта производится англійскій деизмъ, позднѣйшіе представители котораго были также подъ вліяніемъ Локка. Въ противоположность откровенной религіи, деизмъ принимаетъ естественную или разумную религію (раціонализмъ), включающую вѣру въ Бога. Такая религія является для деизма вмѣстѣ и нормой при оцѣнкѣ всѣхъ положительныхъ религій, въ томъ числѣ и христіанства, въ которое во время его историческаго развитія вкралось много заблужденій. Подвергая религію свободной критикѣ, деисты являются вмѣстѣ съ тѣмъ и вольнодумцами. Къ нимъ причисляется Дж. Толандъ, Ант. Коллинзъ, Мат. Тиндаль, а также государственный дѣятель Болингброкъ, слѣдовавшій фривольнымъ правиламъ въ жизни и мышленіи. Толандъ училъ единство матеріи и силы и отвергалъ специфическое различіе духа и матеріи. Позже Толандъ явился представителемъ послѣдовательнаго пантеизма.

Объ англійскомъ деизмѣ см. цитованное стр. 54 сочиненіе Лехлера. О Гербертѣ Черберн см. также стр. 54. Р. В. Орбинскій, Англійскіе деисты XVII — XVIII ст. Зап. Нов. унив., т. III, и отд.

Названіе «деистъ» ведетъ начало съ 16. столѣтія (см. Eucken, Beiträge, стр. 171). Его употребляли сначала въ противоположность атеизму для обозначенія того, кто вообще вѣритъ въ божество. Тогда представители церковнаго ученія ввели, также въ противоположность къ атеизму, названіе «теистъ». Такъ мало-по-малу выработалось различіе между деистомъ и теистомъ. Деизмъ принимаетъ Бога, который создалъ міръ, но затѣмъ предоставилъ его собственному теченію по законамъ, такъ что нѣтъ и живого отношенія Бога къ человѣку. А теизмъ вѣритъ въ личнаго живого Бога, который находится какъ надъ міромъ, такъ и въ мірѣ. (См. къ этому также Кантъ, Кр. чист. раз., у Розенкранца 491 с., у Владиславлева 487).—Названіе «пантеистъ» ведетъ начало отъ Толанда.

John Toland, Christianity not mysterious, Lond. 1696 (сначала вышелъ безъ подписи). Letters to Serena, письма къ прусской королевѣ Софіи Шарлоттѣ, вмѣстѣ съ Confutation of Spinoza (письмо къ одному голландцу), а также съ обширнымъ письмомъ, гдѣ доказывается, что матерія одарена движеніемъ, Лондонъ 1704. Nazarenus or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity, Lond. 1718. Pantheisticon, Cosmopoli 1710 (безъ подписи). Ср. о Толандѣ: Mosheim, de vita, factis et scriptis Johannis Tolandi, въ Vindiciae antiquae Christianorum disciplinae, 2. изд., Гамб. 1722; J. Hunt, the contemporary review 1868, іюнь, стр. 178—198. G. Berthold, J. Toland und der Monismus der Gegenwart, Heidelb. 1876.

Джонъ Толандъ родился въ Ирландіи 1670. Изъ-за своего сочиненія «Христіанство безъ таинствъ»—одна изъ главныхъ книгъ англійскаго деизма—онъ долженъ былъ вытерпѣть много нападокъ. 1701 онъ жилъ при ганноверскомъ дворѣ, 1701 и 1702—довольно долго при дворѣ королевы прусской Софіи Шарлотты въ Берлинѣ и Шарлоттенбургѣ. Онъ умеръ 1722 недалеко отъ Лондона въ безъисходной бѣдности. Въ своемъ первомъ сочиненіи онъ тѣсно примкнулъ къ ученію Локка о познаніи и пытался показать, что ученія Евангелія не содержатъ ничего противъ разума, но и ничего сверхразумнаго. Въ болѣе позднемъ деистическомъ сочиненіи онъ пытается доказать, что на первоначальныхъ христіанъ слѣдуетъ смотрѣть, какъ на христіанъ-евреевъ, которые наблюдали законъ и были одинаковаго образа мыслей съ назарянами или эбіонитами, впослѣдствіи въ качествѣ еретиковъ отлученными отъ церкви, и что христіане-язычники частью внесли въ христіанство свои языческія представленія. Въ опроверженіи Спинозы Толандъ нападаетъ на два обстоятельства: во-первыхъ, Спиноза не далъ опредѣленія движенія, и во-вторыхъ, онъ утверждаетъ, будто каждая часть матеріи постоянно

мыслить. По Толанду движеніе—существенное свойство матеріи. Непроницаемость, протяженіе и дѣйствіе,—три разныя понятія, но не три разныя вещи. Это только три различные способа разсматривать одну и ту же матерію. Принципъ сохраненія силы Толандъ принимаетъ не въ лейбницевскомъ, а въ декартовскомъ смыслѣ. Такъ какъ матерія не бездѣятельна, то нѣтъ надобности для объясненія жизненныхъ явленій и психическихъ процессовъ въ особой жизненной силѣ и отличной отъ тѣла душѣ. Но, правда, мышленіе присуще не каждой частичкѣ человѣка, а есть мозговая функція. Какъ языкъ—органъ вкуса, такъ мозгъ—органъ мышленія. Въ своемъ Пантеистиконѣ Толандъ даетъ очеркъ религіи будущаго, а вмѣстѣ и культъ братьевъ-пантеистовъ.—Толандъ, къ которому прежде всего было приложено названіе «вольнодумецъ» (въ письмѣ Молине къ Локку 1697, самъ Толандъ пишетъ 1711 о себѣ и своихъ единомышленникахъ: we freethinkers), имѣлъ большое вліяніе на развитіе матеріализма во Франціи.

Collins, a discourse of freethinking, occasioned by the rise and growth of a sect call'd freethinkers, Lond. 1713, пофр. въ Гагѣ 1714: Discours sur la liberté de penser. A discourse of the grounds and reasons of the Christian religion, Lond. 1724 (безъ подписи). H. G. Thorschmid, Kritische Lebensgeschichte A. Collins, des ersten Freidenkers in England, 1755.

Tindal, Christianity as old as the creation: or the gospel a republication of the religion of nature, Lond. 1730, понѣм. перевелъ Л. Шмидтъ: Beweis, dass das Christenthum so alt ist als die Welt, 1741.

Morgan, the moral philosopher, Lond. 1737—40.

Полное собраніе сочиненій Болингброка издано шотландскимъ поэтомъ Дав. Моллетомъ въ 5 тт., 1753—1754, но вскорѣ оно было осуждено великимъ вестминстерскимъ жюри, какъ опасное для вѣры, нравовъ и общественнаго благополучія. Ср. Fr v. Raumer. Lord Bolingbroke und seine philosophische, theologische und politische Werke. въ Abhandlungen берлинской академіи наукъ 1840. Избранныя мысли Томаса Болeнброкка и ученіе древнихъ Философовъ о Богѣ, пер. съ фр. С. Соколовъ, М. 1802.

Другіе вольнодумцы и деисты, какъ Антонъ Коллинзъ (1676—1729), Матѳей Тиндаль (1656—1733), перешли изъ библейскаго христіанства Локка къ разумной вѣрѣ. Коллинзъ пытался доказать, что свободнаго мышленія нельзя ограничить, не слѣдуетъ ограничивать, но что его должно допускать, чтобы дойти до правильнаго познанія Бога и до правильнаго пониманія священнаго писанія, въ противоположность взглядамъ христіанскихъ священниковъ, отступающимъ другъ отъ друга. Изъ сочиненій противъ Коллинза извѣстнѣе всего Phileleutherus Lipsiensis Р. Бентлея 1710.

Сочиненіе Тиндаля «Христіанство старо какъ міръ»—эту книгу часто называютъ собственной Библіей деизма—старается доказать, что естественная религія съ самаго начала была вполнѣ совершенной, что ничто не могло привзойти при помощи откровенія, и что Христосъ снова возстановилъ естественную религію или законъ природы.

Въ своемъ сочиненіи Ѳома Морганъ восхваляетъ законъ Моисея и вообще Ветхій Завѣтъ. Сочиненіе имѣетъ форму діалога между христіанскимъ деистомъ Филалетомъ и христіаниномъ-евреемъ Теофаномъ.—Къ деистамъ надо причислить также лорда Болингброка (Генри Ст. Джонъ, 1672—1751). Онъ благоволитъ къ теоріи познанія Локка, вмѣстѣ съ Бухананомъ считаетъ спекулятивныхъ философовъ отъ Платона до Мальбранша за gens ratione furens, однако думаетъ дойти посредствомъ опыта до прочнаго познанія Бога. Свобода мышленія должна имѣть значеніе только для высшихъ классовъ общества. Массы должны твердо держаться господствующей религіи и руководиться ею. Въ письмѣ къ Свифту онъ объявляетъ вольнодумцевъ даже язвой общества. Большимъ почитателемъ Болингброка былъ Вольтеръ.

§ 17. Еще до выступленія Локка Ричардъ Кумберлендъ смотрѣлъ на нравственность въ смыслѣ, противоположномъ взглядамъ Гоббеса. Но послѣ Локка и большею частью вслѣдствіе толчка, даннаго имъ, нравствен-

ная философія нашла себѣ въ Англіи и Шотландіи многочисленныхъ изслѣдователей. Правда, въ большинствѣ случаевъ они слѣдовали началамъ, отступающимъ отъ ученія о познаніи у Локка. Самымъ выдающимся изъ этихъ нравственныхъ философовъ надо считать младшаго Шефтсбери (1671—1713). Въ основу своей этики онъ кладетъ теорію аффектовъ. Есть эгоистическіе, общежительные и раціональные аффекты или аффекты рефлексіи. Въ то же время Шефтсбери выдвигаетъ въ этикѣ эстетическую точку зрѣнія. Правильное отношеніе между эгоистическими и доброжелательными аффектами нравится, и на этой гармоніи основывается добродѣтель. Съ добродѣтелью дано вмѣстѣ и счастье. Религіозно-философскіе взгляды Шефтсбери склоняются больше къ оптимистическому пантеизму, нежели къ деизму. Самыми извѣстными учениками Шефтсбери были Бетлеръ и Гетчесонъ. Изъ нихъ Бетлеръ призналъ за совѣстью, какъ началомъ рефлексіи, господство надъ всѣми другими аффектами, Гетчесонъ поставилъ на первый планъ нравственное чувство, вовлекая нравственность еще больше въ область эстетики.

Кларке училъ, что отношеніе къ вещамъ надо соразмѣрять, смотря по ихъ особенности, и Волластонъ проповѣдывалъ совсѣмъ то же самое и желалъ, чтобы истина выражалась посредствомъ дѣйствій. Фергюсонъ соединяетъ три начала—самолюбія, благоволенія и совершенства.

Ср. къ этому G. v. Gizycki, die Ethik D. Humes, введеніе: англійская этика до Юма. James Mackintosh, on the progress of Ethical philosophy, chiefly during the XVIIth and XVIIIth centuries, ed. by W. Whewell, 4. изд., Эдинб. 1872.

Cumberland, de legibus naturae disquisitio philosophica, in qua earum forma, summa, capita, ordo, promulgatio e rerum natura investigantur, quin etiam elementa philosophiae Hobbianae cum moralis tum civilis considerantur et refutantur, Lond. 1672. Поангл. перевелъ Jean Maxwell, Лонд. 1727, пофр.—Barbeyrac, Амст. 1744.

Ричардъ Кумберлендъ (род. 1632 въ Лондонѣ, ум. 1719 епископомъ Питерсборегскимъ) сильно нападалъ на ученіе Гоббеса, что человѣческая природа первоначально возбуждается только своекорыстіемъ, и основывалъ нравственность на благоволеніи. Въ человѣческой природѣ должны быть благожелательныя склонности, первоначально лежащія въ ней. Всеобщее благо—высочайшій законъ. Что ведетъ къ этому благу, то нравственно. Но, конечно, эта benevolentia universalis относится и къ себѣ самому. Ибо обязательство къ всеобщему благу выходитъ только изъ того, что въ немъ вмѣстѣ съ тѣмъ заключено и собственное благо. Высочайшая степень дѣятельнаго благожеланія, оказываемая всякимъ разумнымъ существомъ по отношенію къ себѣ равнымъ производитъ наивозможно счастливое состояніе всѣхъ вообще и каждаго въ отдѣльности и является для такого состоянія необходимымъ предположеніемъ. Содѣйствуя благу всѣхъ разумныхъ существъ, мы содѣйствуемъ и своему собственному, подобно тому, какъ отъ здоровья всего тѣла зависитъ благосостояніе каждаго отдѣльнаго члена. Такъ Кумберлендъ соединялъ—еще, правда, не ясно,—оба направленія этики, впослѣдствіи рѣзко отдѣлившіяся другъ отъ друга.

Shaftesbury, Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, Lond. 1711, 1714 и др., наконецъ 1869, 3 тт., издалъ W. M. Hatch, который долженъ выпустить и біографію; понѣм. Lpz. 1776, нѣмецкій переводъ 1768 содержитъ только первыя двѣ статьи подлинника. Характеристики содержатъ: 1) письмо объ энтузіазмѣ къ лорду Соммерсу, 2) Sensus communis, опытъ о свободѣ разума и характера, 3) солилогія, 4) изслѣдованіе о добродѣтели и заслугѣ, 5) моралисты, 6) различныя размышленія о предшествующихъ статьяхъ и другіе критическіе предметы, 7) замѣтка о картинѣ Судъ Геркулеса. Важнѣе всего 4. и 5. изъ этихъ статей. Четвертую статью переработалъ пофранцузски Дидро, и эта переработка переведена на нѣм. яз., Lpz. 1780.

Шефтсбери кромѣ того принадлежатъ Several letters, written by a noble Lord to a young man at the University, Lond. 1716. О немъ говорятъ: Gideon Spicker, die Philosophie des Grafen v. Shaftesbury, Freib. i. Br. 1872. Leslie Stephen въ Essays on freethink. and plainsp., стр. 198–242. G. v. Gizycki, die Philosophie Shaftesburys, Лейп. и Гейд. 1876. Th. Fowler, Shaftesbury and Hutcheson, Lond. 1882.

Антоній Эшли Куперъ, графъ Шефтсбери (род. 1671, ум. 1713 въ Неаполѣ) былъ внукомъ старшаго Шефтсбери, друга Локка. Его воспитаніемъ руководилъ Локкъ. Шефтсбери былъ знатокомъ и горячимъ другомъ древности, особенно Аристотеля и стоиковъ. Въ свою философію онъ принялъ также многое изъ древней морали. Въ своихъ сочиненіяхъ онъ разсматривалъ философскія темы въ легкомъ, занимательномъ родѣ, близкомъ къ разговорному тону, особенно для того, чтобы снова залучить для философіи слои высшаго общества. Какъ разъ вслѣдствіе такого умѣнья писать его часто не достаточно цѣнили, какъ философа. Въ его сочиненіяхъ сказывается человѣкъ съ знаніемъ и жизни, и свѣта, и кромѣ того обстоятельно и критически занимавшійся искусствомъ и литературой.

Прежде всего онъ принимается за то, чтобы признать самостоятельное значеніе нравственности, сдѣлать ее независимой съ одной стороны отъ богословія, а съ другой—и отъ механизма природы. Чистая любовь къ добру и добродѣтели самостоятельна по своей природѣ и происхожденію. Хотя ей и содѣйствуетъ религія, принимая благость и красоту въ міровомъ цѣломъ и благого и справедливаго руководителя міра, но она обезображивается заискиваніемъ у Бога, надеждой на награду, страхомъ передъ наказаніемъ. Этимъ ученіемъ Шефтсбери оказалъ значительное вліяніе на кантовское изложеніе отношенія между нравственностью и религіей.

Свою этику Шефтсбери утверждаетъ на психологической основѣ, изслѣдуя человѣческую природу, именно, подобно Спинозѣ, давая теорію аффектовъ, склонностей. Въ животныхъ организмахъ онъ находитъ двоякаго рода стремленіе: во-первыхъ,—направленное къ собственной жизни, голодъ, жажда и т. под., и во-вторыхъ,—относящееся къ жизни рода, влеченіе къ размноженію. То же самое и у человѣка, въ которомъ на ряду съ соціальными, общественными оказываются себялюбивыя влеченія. Соціальныя влеченія относятся къ другимъ или къ жизни рода, какъ состраданіе, сорадость, любовь къ потомству, и въ каждомъ нормальномъ человѣкѣ развиты до высокой степени. Оба эти аффекта являются естественными. На ряду съ ними есть еще противоестественные, которые противодѣйствуютъ имъ и даютъ о себѣ знать, какъ злость, какъ нечеловѣческое удовольствіе при взглядѣ на муки другихъ, какъ злорадство. И излишество себялюбивыхъ склонностей должно относиться къ противоестественнымъ аффектамъ, напр. извращеніе половаго влеченія. Этимъ противоестественнымъ аффектамъ не слѣдовало бы встрѣчаться въ нормальномъ индивидуумѣ.

Помимо себялюбивыхъ и общественныхъ аффектовъ, которые также называются чувственными, такъ какъ они направлены на то, что доступно созерцанію, есть еще, но только у человѣка, раціональные или аффекты рефлексіи, которые предполагаютъ разумъ. Состоятъ эти аффекты въ чувствахъ уваженія или презрѣнія, нравственно прекраснаго или безобразнаго, и предметами ихъ бываютъ человѣческія дѣйствія или—правильнѣе—настроенія, изъ которыхъ проистекаютъ дѣйствія, и аффекты. Чувственные предметы вызываютъ впечатлѣніе красоты или безобразія, смотря по расположенію и отношеніямъ, какъ напр., гармонія или диссонансъ въ музыкальныхъ тонахъ. Совершенно такимъ же образомъ можно будетъ замѣтить, если наши дѣянія будутъ представляться разуму, и различіе въ чувствахъ: духъ находитъ здѣсь что-нибудь пріятное или непріятное. Какъ тамъ, такъ и здѣсь онъ одинаково не въ состояніи удержаться отъ отвращенія или удивленія. Это родъ болѣе тонкаго чувства, которое выражается въ раціональныхъ аффектахъ, такъ же какъ есть чувство для музыки, чувство цвѣтовъ. Такое нравственное чувство прирождено. Это направлено противъ Гоббеса и Локка, хотя

послѣдняго Шефтсбери изъ почтенія не называетъ. Но эти аффекты рефлексіи не только—эстетическія сужденія, но и самовлекущія силы, которыя должны подвинуть самого судящаго къ нравственной цѣли. Правда, при искусствахъ не достаточно естественнаго чувства. Должна присоединиться культура, чтобы образовался вкусъ. Такъ и нравственное чувство должно вырабатываться посредствомъ упражненія на основѣ первоначальнаго влеченія, именно чтобы быть надежнымъ въ запутанныхъ случаяхъ. Такимъ образомъ по Шефтсбери нравственное обосновано въ природѣ человѣка и не производится или ускоряется извнѣ надеждой на награду, страхомъ передъ наказаніемъ. Эти мотивы можно прилагать, если дѣло идетъ о томъ, чтобы укротить человѣка, а не для того, чтобы сдѣлать его нравственнымъ.

Но что же нравится, какъ нравственно прекрасное или какъ добродѣтель? Прекрасное повсюду сводится къ г а р м о н і и, значитъ—къ соединенію различнаго, къ примиренію противоположностей. Такимъ образомъ сущность нравственности будетъ заключаться въ правильномъ гармоническомъ отношеніи себялюбивыхъ и общественныхъ склонностей, и здѣсь у Шефтсбери ясно просвѣчиваетъ соединеніе нравственной точки зрѣнія съ эстетической. Быть добрымъ и добродѣтельнымъ значитъ направить всѣ свои склонности на благо рода или системы, частью которой является субъектъ. Благо системы, къ которой принадлежитъ дѣйствующее лицо, должно быть непосредственнымъ предметомъ его склонности. Хотя такимъ образомъ добродѣтель и можно обозначить, какъ направленіе аффектовъ, имѣющее цѣлью всеобщее благо, однако не слѣдуетъ совершенно подавлять себялюбивыхъ влеченій въ угодность всеобщему счастью. Отъ этого явилась бы только дисгармонія. Съ добродѣтелью связано и с ч а с т ь е, и по временамъ въ этикѣ Шефтсбери сильно выступаетъ эвдемонистическій характеръ, какъ показываетъ положеніе, что правильное самолюбіе—верхъ мудрости. Ученіе Шефтсбери и развито было позже его преемниками въ совершенный эвдемонизмъ.

Что касается философіи религіи, то Шефтсбери часто обозначаютъ деистомъ. Но онъ самъ открещивался отъ этого названія и стоялъ во враждебномъ отношеніи не къ христіанской религіи, а только къ закоснѣлой ортодоксіи. Въ историческомъ христіанствѣ онъ находилъ не все хорошимъ и истиннымъ и тѣмъ былъ на руку вольнодумству. Однако онъ не совсѣмъ отвергалъ откровеніе. Едва ли можно назвать религіозное міровоззрѣніе Шефтсбери деистическимъ, но онъ скорѣе склонялся къ пантеизму, съ которымъ соединялъ рѣшительный оптимизмъ. При чемъ сказывалось и художественно-эстетическое направленіе Шефтсбери. Всѣ отдѣльные недостатки и противорѣчія въ мірѣ должны быть необходимыми условіями для всеобщаго совершенства, какъ дисгармоніи для гармоніи. Это—мысли, которыя впослѣдствіи высказаны и метафизически обоснованы въ Теодицеѣ Лейбница.

Значеніе Шефтсбери заключается больше въ его этикѣ, нежели въ философіи религіи. Говоря вообще, онъ далъ направленіе англійской нравственной философіи и значительно повліялъ на нѣмецкихъ поэтовъ и мыслителей и прежде всего на Гердера и Шиллера.

Jos. B u t l e r, the analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature, Lond. 1736. Fifteen sermons upon human nature, or man considered as a moral agent, Lond. 1726. О немъ L. Carrau, la philosophie de Butler, въ Revue philos., 21, 1886, стр. 144—158, 265—280.

Приверженцемъ и ученикомъ Шефтсбери былъ епископъ Джозефъ Б е т л е р ъ (1692—1752), назвавшій рефлективные аффекты или принципъ рефлексіи совѣстью. Она носитъ въ себѣ непосредственно главенство надъ всѣми внутренними принципами и природой предназначена въ судьи надъ всѣми другими аффектами. Когда человѣкъ опредѣляется къ дѣйствію страстью противъ голоса совѣсти, то это не что иное, какъ узурпація. Совѣсть рождена для господства, желанія—для послушанія. Впрочемъ, Бетлеръ особенно подчеркивалъ, что нравственное одобреніе или неодобреніе не бываетъ обусловлено перевѣсомъ счастія или бѣдствія, выте-

кающаго изъ дѣйствія. Мы не одобряемъ ложность и несправедливость независимо отъ всякаго взвѣшиванія слѣдствій. Счастіе человѣка въ настоящемъ состояніи не есть послѣдняя цѣль.

Fr. Hutcheson, Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue, Lond. 1725, 2. изд. 1726 и др., понѣм. Фракф. 1762. Philosophiae moralis institutio compendiaria, ethices et jurisprudentiae naturalis principia continens, Glasgow 1745. A system of moral philosophy (со статьею Личмена о жизни, сочиненіяхъ и характерѣ автора), Glasgow 1755. О немъ см. Fowler, Shaftesbury and Hutcheson. Lond. 1882. Франциска Гутчесона сокращеніе логики, пер. А Эттерь, на Россійскомъ и Французскомъ языкахъ, Спб. 1819.

Также ученикомъ Шефтсбери былъ Френсисъ Гетчесонъ (род. въ Ирландіи 1694, съ 1729 профессоръ нравственной философіи въ Глазговѣ. ум. 1747). Онъ полагалъ нравственную доброту въ благожелательныхъ склонностяхъ. различая склонности, какъ нѣчто спокойное и устойчивое, отъ страстей, какъ чего-то слѣпого и преходящаго, и затѣмъ благожелательныя влеченія отъ себялюбивыхъ. Добродѣтель основана на нравственномъ чутьѣ или чувствѣ (moral sense, выраженіе, употреблявшееся уже самимъ Шефтсбери), вслѣдствіе котораго мы одобряемъ то, что имѣетъ цѣлью всеобщее блаженство. Но это нравственное чувство не активно, какъ у Шефтсбери аффекты рефлексіи, не побуждаетъ къ дѣйствію. а только судитъ, созерцаетъ и поставлено въ тѣснѣйшую связь съ чувствомъ красоты. Къ дѣйствію насъ побуждаетъ благожеланіе. которое Гетчесонъ считаетъ безъинтереснымъ. Любовь человѣка къ человѣку, вообще—всякаго существа къ родственному ему существу, бываетъ всеобщей, поскольку ея не ограничиваетъ индивидуальный интересъ. Такую любовь Гетчесонъ сравниваетъ съ тяготѣніемъ. Самолюбіе имѣетъ право на столько, на сколько мы любимъ себя, какъ часть цѣлаго.

Sam. Clarke, a demonstration of the being and attributes of God, Lond. 1705—6. A discourse concerning the unalterable obligations of natural religion and the truth and certainty of the christian revelation, Lond. 1708. Philosophical inquiry concerning human liberty, Lond. 1715, съ добавленіями 1717. Бумаги, касающіяся спора съ Лейбницемъ, находятся въ: A collection of papers. which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke in the years 1715 and 1716 relating to the principles of natural philosophy and religion by Sam. Clarke, Lond. 1717, понѣмецки Frankf. 1720. The works of Sam. Clarke, by Hoadly, 4 тт. in folio, Lond. 1738—42 (съ предисловіемъ, дающимъ нѣкоторыя свѣдѣнія объ авторѣ). О немъ R. Zimmermann, Clarkes Leben und Lehre, Wien 1870. изъ Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenchaften, phil.-hist. Classe, т. 19, стр. 249—336.

Въ прежнее время былъ очень уважаемымъ мыслителемъ Самуель Кларке (род. въ Норвичѣ 1675). Онъ занимался сначала математикой и философіей, сдѣлался горячимъ почитателемъ Платона, затѣмъ посвятилъ себя богословію и читалъ лекціи въ защиту сочиненія Бойля о цѣлепричинахъ. Тутъ онъ боролся противъ матеріализма и атеизма. Къ этому онъ былъ обязанъ посѣщеніемъ учрежденія химика Роберта Бойля (1627 — 1691). Изъ такихъ лекцій произошло главное его сочиненіе о бытіи и свойствахъ Божіихъ. Съ 1707 до самой смерти 1729 онъ былъ проповѣдникомъ въ Лондонѣ, съ 1709 — придворнымъ проповѣдникомъ въ Ст. Джемсѣ. Онъ защищалъ безсмертіе и безтѣлесность души противъ Генри Додвеля (1641—1711), нравственную свободу противъ Коллинза (см. выше стр. 118) и христіанское понятіе о Богѣ противъ Гоббеса и Спинозы. По отношенію къ Лейбницу онъ являлся представителемъ ньютоновыхъ принциповъ. Самостоятельнѣе всего онъ въ нравственной философіи. Здѣсь онъ пытается противопоставить номинализму или субъективизму Гоббеса и Локка объективный принципъ нравственности. Сущность добродѣтели онъ полагалъ въ томъ, чтобы обходиться съ вещами сообразно съ особеннымъ свойствомъ ихъ (the fitness of things. aptitudo rerum), такъ чтобы каждую изъ нихъ употреблять по ея роду, природѣ и отношеніямъ, сообразно ея мѣсту въ гармоніи міроваго цѣлаго и, значитъ, волѣ Бога. Въ вѣчной и неизмѣнной природѣ вещей заключаются законы для нашего поведенія, которые являются вмѣстѣ и волей Бога. Чѣмъ болѣе особенно-

стей имѣетъ вещь, тѣмъ болѣе у человѣка обязанностей по отношенію къ ней. Добродѣтельный человѣкъ обходится съ деревомъ, какъ съ прозябающимъ существомъ, которое должно расти и преуспѣвать, цвѣсти и давать плоды. Поэтому его не слѣдуетъ портить, но скорѣе ему надо помогать въ его ростѣ. Съ животнымъ надо обходиться, какъ съ ощущающимъ и живымъ существомъ, т. е. не причинять ему боли. На человѣка надо смотрѣть какъ на разумно-нравственное существо. Мы въ правѣ употреблять для своихъ цѣлей другого, если только на то склонна его воля. Дѣйствіе, отрицающее эти отношенія, т. е. не обращающее вниманія на нихъ, какъ разъ въ такой же степени не разумно, какъ утвержденіе, отрицающее теоретическую истину. Кто поступаетъ добродѣтельно, тотъ находится на пути къ блаженству, высшему благу. Хотя нравственный законъ обязываетъ насъ самъ по себѣ, но сущность Бога требуетъ, чтобы за его исполненіемъ или нарушеніемъ слѣдовала награда и наказаніе. А такъ какъ въ этой жизни награда и наказаніе не всегда достаются достойнымъ, то мы должны допустить безсмертіе души.

W. Wollaston, the religion of nature delineated, Lond. 1722. J. M. Drechsler, über Wollastons Moralphilosophie, Erlang. 1801.

Въ такомъ же родѣ училъ Вильямъ Волластонъ (1659—1724). Онъ выставилъ основоположеніе, что хорошъ всякій поступокъ, который выражаетъ истинную мысль. Познавать истину и показывать ее въ рѣчахъ и поступкахъ—послѣдняя цѣль человѣка. Именно всякое дѣйствіе выражаетъ какое-нибудь положеніе. Мучу я животное, то этимъ въ то же время высказываю положеніе: я считаю это животное безчувственнымъ существомъ. Если поступаешь правильно, то обходишься съ вещами, какъ онѣ того заслуживаютъ. Изъ этой покорной преданности вещамъ получается затѣмъ снова блаженство, какъ высшее благо.

H. Home, Essays on the principles of morality and natural religion, Edinb. 1751, понѣм. Брауншв. 1768. Elements of criticism, Lond. 1762, понѣм. Lpz. 1765. О немъ говоритъ A. F. Tytler (Lord Woodhouselen), Memoirs of the life and writings of Henry Home, of Kames, Edinb. 1807—10; Lond. 1814. Ср. также Wm. Smellie, Literary and characteristic lives of John Gregory, H. Home, Lord Kames, D. Hume and A. Smith, съ разсужденіемъ объ общественномъ духѣ и тремя статьями, Edinb. 1800.

A. Ferguson, Institutions of moral philosophy, Lond. 1769 понѣм. пер. Гарве, Lpz. 1772. А. Фергюсонъ, Наставленія нравственной Философіи, пер. съ англ. В. Сазоновичъ, Спб. 1804. Есть и другой переводъ, принадлежащій А. Брянцеву, но съ нѣм. яз., подъ заглавіемъ: А. Фергусонъ, Начальныя основанія Нравственной Философіи, Спб. 1804.

W. Paley, Principles of moral and political philosophy, Lond. 1785 и др. Понѣм. перевелъ Гарве, Frkf. und Lpz. 1788.

Изъ позднѣйшихъ шотландскихъ моралистовъ надо выдѣлить эстетика Генри Гома (1696—1782) и Адама Фергюсона (1724—1816). Фергюсонъ полагалъ добродѣтель въ поступательномъ развитіи человѣческаго существа къ духовному совершенству. По своей природѣ человѣкъ—членъ общества. Совершенство человѣка состоитъ въ томъ, что онъ является превосходною частью цѣлаго, къ которому принадлежитъ. Высоко цѣнить добродѣтель значитъ любить людей. Такимъ образомъ Фергюсонъ пытается соединить принципы самосохраненія (самолюбія), общественности (благожеланія) и совершенства (самоцѣнности). И Вильямъ Палей (1743—1805) принадлежитъ къ извѣстнымъ англійскимъ моралистамъ. Нравственная философія для него—наука, которая учитъ людей ихъ обязанностямъ и тѣмъ основаніямъ, на которыхъ онѣ покоятся. Нравственнаго чувства нѣтъ. Характеръ всякаго долга Палей находитъ въ приказѣ высшаго, который съ послушаніемъ или непослушаніемъ связываетъ удовольствіе или страданіе, особенно въ повелѣніи божества. Но содержаніе долга опредѣляется принципомъ всеобщаго счастья. «Чтобы свѣтомъ разума познать относительно поступка, сообразенъ ли онъ съ волей Бога или нѣтъ, надо изслѣдовать не что иное, какъ то, увеличиваетъ ли онъ или уменьшаетъ всеобщее счастье. Все, что въ цѣломъ выгодно, является справедливымъ».

§ 18. Основателемъ нѣмецкой философіи 18. столѣтія является Гот-

фридъ Вильгельмъ Лейбницъ (1646—1716). Вмѣстѣ съ Декартомъ и Спинозой, но въ противоположность Локку, онъ раздѣляетъ догматическое направленіе философствованія, другими словами—непосредственно полагается на человѣческое мышленіе, думая, что при помощи ясности и опредѣленности оно доходитъ до истины даже за предѣлами опыта. Но Лейбницъ оставляетъ за собой какъ картезіанскій дуализмъ между матеріей и духомъ, такъ и спинозистическій монизмъ, признавая въ своей монадологіи послѣдовательный рядъ существъ. Монадой Лейбницъ называетъ простую непротяженную субстанцію. Монады это—атомы въ истинномъ смыслѣ этого слова. Онѣ отличаются отъ атомовъ, принимаемыхъ Демокритомъ, частью тѣмъ, что это—метафизическія—значитъ, не протяженныя—точки, частью своими дѣятельными силами, состоящими въ представленіяхъ. Атомы различаются одинъ отъ другого величиной, видомъ и положеніемъ, но не качественно, своими внутренними состояніями. Напротивъ, монады различаются качественно своими представленіями. У всѣхъ монадъ есть представленія. Но представленія разныхъ монадъ имѣютъ разныя степени ясности. Представленія—ясны, если они позволяютъ различить свои объекты; въ противномъ случаѣ они—темны. Представленія—отчетливы и опредѣленны, если ихъ достаточно, чтобы различить части ихъ объектовъ; въ противномъ случаѣ они—неопредѣленны или смутны. Представленія—адекватны, когда они безусловно отчетливы, т. е. когда даютъ возможность ясно познать послѣднія или безусловно простыя части. Богъ есть исконная монада, первичная субстанція. Всѣ другія монады—ея отблески. У Бога есть только адекватныя представленія. Монады, являющіяся мыслящими существами или духами, каковы человѣческія души, способны къ яснымъ и отчетливымъ представленіямъ, могутъ также имѣть и отдѣльныя адекватныя представленія. У монадъ, какъ разумныхъ существъ, есть сознаніе самихъ себя и Бога. Животныя души имѣютъ ощущеніе и память. Всякая душа—монада, ибо воздѣйствіе на самое себя, нераздѣльное со всякой душей, доказываетъ ея субстанціальность, а всѣ субстанціи—монады. Что является намъ какъ тѣло, то въ дѣйствительности оказывается сборищемъ многихъ монадъ. Только вслѣдствіе спутанности нашего чувственнаго пониманія это множество представляется намъ непрерывнымъ цѣлымъ. Растенія и минералы это—какъ бы сонныя монады съ безсознательными представленіями. Въ растеніяхъ эти представленія не что иное, какъ образующія жизненныя силы. Для всякой конечной монады яснѣе всего тѣ части мірозданія, къ которымъ она стоитъ въ ближайшемъ отношеніи; съ своей точки зрѣнія она отражаетъ вселенную. Въ нашемъ чувственномъ пониманіи порядокъ монадъ является пространственнымъ и временнымъ порядкомъ вещей. Пространство—распорядокъ сосуществующихъ феноменовъ, время—распорядокъ послѣдовательности феноменовъ. Теченіе представленій въ каждой монадѣ основывается на имманентной причинности: у монадъ нѣтъ оконъ, чтобы получать вліянія извнѣ. Съ другой стороны перемѣна въ отношеніяхъ монадъ одна къ другой, ихъ движеніе, соединеніе и разъединеніе основывается на чисто механической причинности. Но между теченіемъ

представленій и движеніями есть предопредѣленная (предустановленная) Богомъ гармонія. Душа и тѣло человѣка согласны между собою совершенно такъ же, какъ двое часовъ съ строго равномѣрнымъ ходомъ, поставленныхъ съ самаго начала одинаково. Существующій міръ—лучшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ. Съ физическимъ міромъ въ постоянной гармоніи находится міръ нравственный или царство духовъ, направляемое Богомъ.

Ученіе Лейбница старалось принять въ себя изъ Аристотеля и Декарта все, что въ нихъ выдерживаетъ критику. Но па ряду съ нимъ въ Германіи шли и другія направленія мысли, особенно направленіе Локка. Въ извѣстныхъ областяхъ философіи болѣе или менѣе значительнымъ авторитетомъ пользовались и нѣкоторые другіе мыслители, современные Лейбницу, каковы—математикъ и логикъ Чирнгаузенъ, правовѣдъ Пуфендорфъ, правовѣдъ Томазій и др.

Основателемъ философіи исторіи можно считать младшаго современника Лейбница Джіованни Баттисту Вико. Въ своей метафизикѣ онъ соединялъ съ платоновскими и августиновскими мыслями предположеніе метафизическихъ точекъ-силъ, напоминающихъ лейбницевскія монады. Вико имѣетъ значеніе для развитія новѣйшей итальянской философіи.

Изъ философскихъ сочиненій Лейбница при его жизни вышло, какъ самостоятельное сочиненіе, если не считать раннихъ разсужденій (de principio individui, Lips. 1663, переиздано Гурауеромъ съ критическимъ введеніемъ, Berl. 1837; Specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum, тамъ же 1664; Tractatus de arte combinatoria, cui subnexa est demonstratio existentiae Dei ad mathematicam certitudinem exacta, Lips. 1666, Francof. ad M. 1690). только Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, Amst. 1710 и ч. (полат. Кельнъ 1716, Франкф. 1719 и ч., понѣмецки съ похвальнымъ словомъ Фонтенелля, Hannov. 1720 и ч., въ переводѣ Готшеда, 5. изд., Hannov. und Lpz. 1763, и въ Ф-ой библіотекѣ Кирхмана въ переводѣ самого Кирхмана, а также въ Universalbibliothek—въ пер. Р. Гааса). Зато тѣмъ многочисленнѣе статьи, которыя Лейбницъ помѣщалъ въ журналѣ Acta eruditorum Lipsiensium (издавалъ О. Менкенъ съ 1682) съ 1684 и въ Journal des savants съ 1691. Весьма обширна была переписка Лейбница, въ которой онъ развилъ нѣкоторыя стороны своего ученія. оставшіяся незатронутыми въ опубликованныхъ имъ сочиненіяхъ. Уже вскорѣ послѣ смерти Лейбница были изданы отдѣльныя письма и статьи, ненапечатанныя до тѣхъ поръ, въ особенности: A collection of papers, which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke in the years 1715 and 1716 relating to the principles of natural philosophy and religion by S. Clarke, Lond. 1717, пофранц.: Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion etc. par Mr. Leibniz, Clarke, Newton (par des Maizeaux). Amst. 1719, 2. изд. 1740, понѣм. съ предисловіемъ Вольфа издалъ І. Г. Келеръ, Франкф. 1720. Leibnitii otium Hannoveranum sive Miscellanea G. W. Leibnitii ed. J. F. Feller, Lips. 1718. и второй сборникъ: Monumenta varia inedita, Lips. 1724. Въ журналѣ L'Europe savante (1718, Nov., Art. VI, p. 101) была опубликована въ первый разъ статья, написанная, вѣроятно, 1714 для принца Евгенія Савойскаго, подъ заглавіемъ: Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison. Эту статью перепечаталъ затѣмъ де Мезо во 2. т. вышеприведеннаго Recueil 1719 и Дутенсъ въ сборникѣ 1768. о которомъ будетъ упомянуто ниже. Съ этой статьей не надо смѣшивать очерка его системы, опубликованнаго прежде всего І. Г. Келеромъ въ нѣмецкомъ переводѣ подъ заглавіемъ: des Herrn G. W. v. Leibniz Lehrsätze über die Monadologie. ingleichen von Gott, seiner Existenz, seinen Eigenschaften, und von der Seele des Menschen. Frankf. 1720 (вновь издалъ J. C. Huth, тамъ же 1740); въ переводѣ съ нѣмецкаго на лат. яз. это сочиненіе вышло въ Acta erud. Lips., supplementum t. VII, 1721, а затѣмъ съ разъяснительными примѣчаніями М. Г. Ганше, Франкф. и Лейпц. 1728. и въ сборникѣ Дутенса подъ заглавіемъ: Principia philosophiae seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae. Французскій оригиналъ опубликованъ въ первый разъ Эрдманомъ въ его изданіи Opera philosophica 1840 подъ заглавіемъ: Monadologie, по рукописи, сохраняемой въ королевской библіотекѣ въ Ганноверѣ. Въ трехъ наличныхъ рукописяхъ эта статья не имѣетъ надписи. Исправлен-

ное изданіе принадлежитъ E. Boutroux, Par. 1881. затѣмъ ее издалъ D. Nolen, съ замѣткой о Лейбницѣ, разъясненіями главныхъ теорій монадологіи, разборомъ и примѣчаніями какъ историческими, такъ и философскими, Par. 1881. Leibnitii epistolae ad diversos ed. Chr. Kortholt, Lips. 1734—42. Commercium epistolicum Leibnitianum ed. J. D. Gruber. Hann. et Gott. 1745; введеніемъ къ этому изданію служитъ опубликованная Груберомъ еще 1737, какъ Prodromus Commercii epistolici Leibnitiani, переписка между Бойнебургомъ и Конрингомъ, содержащая не одну замѣтку о ходѣ образованія Лейбница и его юношескихъ сочиненіяхъ. J. E. Kapp, Sammlung einiger vertrauten Briefe, welche zwischen Leibniz und D. E. Jablonski etc. besonders über die Vereinigung der lutherischen und reformirten Religion gewechselt worden sind, Lpz. 1745. Письма Лейбница къ Мальбраншу у Кузена, Fragm. philos., t. II, 1845. Correspondance de Leibniz avec l'électrice Sophie de Brunswick-Lunebourg, publiée par O. Klopp, Hannov. 1875. Переписку между Лейбницемъ и Вольфомъ издалъ К. I. Герхардтъ, Halle 1860. Письма Лейбница къ герцогу Морицу Вил. ф. Саксенъ-Цейцъ, къ Флеммингу, Бозе и Вотѣ изд. Дистель въ Berichte der königlichen sächsischen Gesellschaft der Wiss., phil. hist. Classe, 1879, стр. 104—154, и 1880, стр. 187 сс. Leibnizens und Huyghens' Briefwechsel mit Papin, съ біографіей Папина и нѣкоторыми относящимися сюда письмами и бумагами, обработалъ Э. Герландъ, Berl. 1881. K. Biedermann, О ненапечатанныхъ рукописяхъ Лейбница и выдержки изъ нихъ, въ Westermanns Monatshefte 1882. R. Dobner, Leibnizens Briefwechsel mit dem Minister v. Bernstorff und andere L. betreffende Briefe und Actenstücke aus dem Jahre 1705 bis 1716. Hannov. 1882. G. Mollat, Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften, Lpz. 1885. L. Stein, Письма Лейбница, найденныя въ Галле, въ извлеченіи, въ Archiv für die Geschichte der Philosophie, I, 1887, стр. 79—91. Въ 1887 г. въ библіотекѣ въ Галле найдено 101 собственноручное письмо Лейбница. Штейнъ даетъ свѣдѣнія о 88 письмахъ, адресованныхъ къ Хр. Вагнеру, гельмштедтскому профессору математики. Для философіи они даютъ мало. Письма 89—101, адресаты которыхъ не всѣ еще опредѣлены, имѣютъ, по словамъ Штейна, большую философскую цѣну.

Болѣе обширныя изданія сочиненій Лейбница: Oeuvres philosophiques latines et françaises de feu Mr. Leibniz, tirées de ses manuscrits, qui se conservent dans la bibliothèque royale à Hanovre, et publiées par R. E. Raspe, avec une préface de Kästner, Amst. et. Lpz. 1765. понѣм. съ добавленіями и примѣчаніями Ульриха, Halle 1778—80. Въ этомъ собраніи Распе особенно важно напечатанное здѣсь въ первый разъ полемическое сочиненіе Локка: Nouveaux essais sur l'entendement humain (написано 1704), понѣм. въ переводѣ Шааршмидта въ Философской библіотекѣ Кирхмана, 1873—74. Далѣе въ этомъ же собраніи содержатся: Remarques sur le sentiment du P. Malebranche qui porte que nous voyons tout en Dieu, concernant l'examen que Mr. Locke en a fait; Dialogus de connexione inter res et verba: Difficultates quaedam logicae; Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer; Historia et commentatio characteristicae universalis, quae simul sit ars inveniendi. Вскорѣ послѣ этого послѣдовало изданіе лейбницевыхъ сочиненій Дутенсомъ: G. Guil. Leibnitii opera omnia, nunc primum collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus ornata studio L. Dutens, 6 тт., Genevae 1768 (I: Opera theologica. II: Logica, Metaphysica, Physica generalis, Chymia, Medicina, Botanica, Historia naturalis, Artes; III: Opera mathematica; IV: Philosophia in genere et opuscula Sinenses attingentia: V: Opera philologica; VI: Philologicorum continuatio et collectanea etymologica). Но Дутенсъ не помѣстилъ статей, опубликованныхъ у Распе. Съ тѣхъ поръ вышло нѣсколько дополненій къ этимъ изданіямъ: Commercii epistolici Leibnitiani typis nondum evulgati selecta specimina, ed J. G. H. Feder, Hannov. 1805. Leibnitii systema theologicum (написана въ примирительномъ духѣ, можетъ быть, уже около 1686) съ франц. переводомъ издана сначала въ Парижѣ 1819, полат. и понѣм., 2. изд. Майнцъ 1820, полат. и понѣм. въ переводѣ Гааса, Tübing. 1860. Нѣмецкія сочиненія Лейбница издалъ G. E. Guhrauer, Berl. 1838—40. Новое полное собраніе философскихъ сочиненій Лейбница сдѣлалъ Joh. Ed. Erdmann: Godofr. Guil Leibnitii opera philosophica quae exstant Latina, Gallica, Germanica omnia, Berol. 1840. Здѣсь помѣщено кое-что изъ неизданнаго, по рукописямъ ганноверской библіотеки и прибавлены замѣтки о времени возникновенія отдѣльныхъ писемъ, статей и сочиненій. Oeuvres de Leibniz, nouvelle édition, par M. A. Jacques, 2 тт. Par. 1842. Полное собраніе всѣхъ сочиненій Лейбница началъ G. H. Pertz; 1. рядъ, исторія, т. 1—4, Ганнов. 1843—47; 2. рядъ, философія, т. I: переписка между Лейбницемъ, Арно и ландграфомъ Э. ф. Гессенъ-Рейнфельсомъ, по рукописямъ ганноверской библіотеки издалъ Гротефендъ, Ганнов. 1846; 3. рядъ, математика, изд. C. J. Gerhardt, т. 1—7, Berl. und (съ 3. т.) Halle 1849—63. И математическія сочиненія содержатъ кое-что по философіи, напр., въ т. V: in Euclidis πρῶτα, въ т. VII: initia rerum mathematicarum metaphysica. Герхардтъ издалъ 1846 также небольшое сочиненіе Лейбница, написанное имъ не задолго до его смерти: Historia et origo calculi differentialis. А. Фуше де Карейль обнародовалъ цитованное выше (при литературѣ о Спинозѣ) Неизданное опроверженіе Спинозы Лейбницемъ, въ Lettres et opuscules iné-

dits de Leibniz, Par. 1854—57, и издалъ затѣмъ Oeuvres de Leibniz publiées pour la première foi d'après les manuscrits origin., Par. 1859 сс., 2. изд. т. I сс. Пар. 1867 сс. Новое изданіе сочиненій Лейбница на основаніи рукописей ганноверской библіотеки дѣлаетъ Onno Klopp, Hannov. 1864 сс. (1. рядъ: историко-политическія сочиненія и сочиненія по государственнымъ наукамъ, т. 1—13, 1864—1885). Oeuvres philosophiques de Leibniz, съ предисловіемъ и примѣчаніями П. Жане, 2 тт., Пар. 1866. Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz издалъ К. І. Герхардтъ, т. 1, Berl. 1875, т. 2, 1879 (часть писемъ), т. 4—6, 1880—1885 (философскія сочиненія и статьи). Выборъ небольшихъ философскихъ статей напечаталъ въ нѣмецкомъ переводѣ съ введеніями Г. Шиллингъ подъ заглавіемъ: Leibniz als Denker, Lpz. 1863. Kleinere philosophische Schriften von G. W. Leibniz, съ введеніемъ и поясненіями, перевелъ понѣм. R. Habs, Lpz. въ Universalbibliothek.

О ходѣ философскаго развитія Лейбница поучительны прежде всего его собственныя выраженія во введеніи къ его Specimina Pacidii (у Эрдмана стр. 91), затѣмъ въ письмахъ къ Ремону де Монмору и др. О его жизни, сочиненіяхъ и ученіи говоритъ: J. G. v. Eckhart (секретарь Лейбница и впослѣдствіи его товарищъ по исторіографіи брауншвейгскаго дома). Его біографическія замѣтки опубликованы Мурромъ въ Journal zur Kunstgeschichte und allg. Litt. VII, Nürnberg 1779, но въ рукописи онѣ были сообщены Фонтенеллю, который и воспользовался ими для своей Eloge de Mr. de Leibniz (читана въ парижской академіи наукъ 1717, напечатана въ Histoire de l'académie des sciences de Paris, а также въ собраніи похвальныхъ рѣчей Фонтенелля, на нѣм. яз. переведена Экгартомъ въ нѣмецкомъ изданіи Теодицеи 1720, а также въ изданіи 1735 съ примѣчаніями Барянга; ср. Шлейермахеръ, О похвальныхъ рѣчахъ вообще и о рѣчи Фонтенелля въ честь Лейбница въ частности, Werke, III, 3, стр. 66 сс.). Elogium Leibnitii (принадлежитъ Хр. Вольфу и написана на основаніи извѣстій у Экгарта) въ Acta Eruditorum, іюль 1717; къ этому въ Otium Hannoveranum 1718 присоединилось Supplementum vitae Leibnitii in actis eruditorum, написанное Феллеромъ. Histoire de la vie et des ouvrages de Mr. Leibniz par M. L. de Neufville (Jaucourt), въ амстердамскомъ изданіи Теодицеи 1734. Ludovici, Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der leibnizschen Philosophie, Lpz. 1736—37. Lamprecht, Leben des Herrn v. Leibniz, Berl. 1740, поитальянски перев. Барсотти съ примѣчаніями, относящимися особенно къ пребыванію Лейбница въ Римѣ 1689. Geschichte des Herrn v. Leibniz, aus dem Franz. des Ritters v. Jaucourt, Lpz. 1757. И Ребергъ въ Hannöversch. Magaz. 1787 и Эбергардъ въ Pantheon der Deutschen II, 1795, изложили жизнь Лейбница. Въ новѣйшее время обстоятельную біографію далъ G. E. Guhrauer, G. W. Freiherr v. Leibniz, 2 тт., Bresl. 1842, съ дополненіями 1846. Ср., между прочимъ, нѣсколько рѣчей и статей Boeckh'а: О Лейбницѣ и нѣмецкихъ академіяхъ, О взглядахъ Лейбница на филологическую критику, О Лейбницѣ въ его отношеніи къ положительному богословію и пр., напечатано въ его Kleine Schriften, изд. Ф. Ашерсономъ, т. II, Lpz. 1859, и т. III, 1866. Тренделенбургъ въ Monatsberichte der Akademie der Wiss. и въ его Historische Beiträge, т. II, Berl. 1855, и т. III, 1867. Далѣе O. Klopp, Отношеніе Лейбница къ попыткамъ церковнаго возсоединенія, въ Ztschrf. des historischen Vereins für Niedersachsen, 1860; его-же, Leibniz als Stifter gelehrter Gesellschaften, рѣчь на филологическомъ съѣздѣ въ Ганноверѣ; его-же, Планъ Лейбница для основанія ученаго общества въ Вѣнѣ, въ Archiv f. Kunde österreich. Geschichtsquellen, и отдѣльно, Wien 1868. Leibnizens Vorschlag einer französischen Expedition nach Aegypten, Hannov. 1864. Сочиненія, касающіяся этого предложенія, издали Фуше де Карейль, Oeuvres de Leibniz: Projet d'expédition d'Egypte, présenté par Leibniz à Louis XIV, Par. 1864, и Клоппъ, Hannov. 1864. K. G. Blumstengel, Leibnizens ägyptischer Plan, Lpz. 1869. E. Pfleiderer, Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger, Lpz. 1870. L. Neff, Leibniz als Sprachforscher und Etymologe, лицейская программа, Гейдельб. 1870—71, и отд., Тюбинг. W. Guerrier, Leibniz in seinen Beziehungen zu Russland und Peter dem Grossen, St. Petersb. und Lpz. 1873. A. Foucher de Careil, Leibniz et Pierre le Grand, Par. 1873; Leibniz et les deux Sophies, Par. 1876. W. Wiegand, Лейбницъ какъ религіозный миротворецъ, въ Ztschrft. f. Philos. und philos. Kritik, 1880, т. 76, стр. 102—118, 193—224. F. W. Dufert, Leibniz als Deutscher, Wien 1883.

Ученія Лейбница касаются, кромѣ соотвѣтственныхъ частей въ болѣе обширныхъ сочиненіяхъ по исторіи, изъ которыхъ особенно надо подчеркнуть изложеніе у Эрдмана (Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, II, 2: Лейбницъ и развитіе идеализма до Канта) и у Куно-Фишера,— L. Feuerbach, Darstellung, Entwicklung und Kritik der leibnizschen Philosophie, Ansbach 1837, 2. изд. 1844; Nourrisson, la philosophie de Leibniz, Par. 1860; далѣе нѣсколько старыхъ и новѣйшихъ статей и сочиненій, касающихся отдѣльныхъ сторонъ философіи Лейбница. G. B. Bilfinger, Commentatio de Harmonia animi et corporis humani praestabilita ex mente Leibnitii, Frcf. 1723, de origine et permissione mali, praecipue moralis, Frcf. 1724. Fr. Chr. Baumeister, Historia doctrinae de optimo mundo, Gorlitii 1741. G. Ploucquet, Primaria monadologiae capita, Berol 1748. De Justi, Disserta-

tion qui a remporté le prix proposé par l'académie des sciences de Prusse sur le système des monades. Berl. 1748. (Reinhard), Dissertation, qui a remporté le prix proposé par l'académie des sciences de Prusse sur l'optimisme. Berl. 1755. Kant, über den Optimismus. Kgsb. 1759: съ этимъ надо однако сравнить позднѣйшее сочиненіе о неудачахъ всѣхъ попытокъ теодицеи, которое разсматриваетъ ту же проблему съ критической точки зрѣнія. Ancillon, Essai sur l'esprit du Leibnitianisme, въ Abhandlungen der ph. Cl. der Akad. der Wiss., Berl. 1816. Maine de Biran. Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz, composée pour la Biogr. universelle, Par. 1819. H. C. W. Sigwart, die leibnizsche Lehre von der prästabilirter Harmonie in ihrem Zusammenhange mit früheren Philosophemen betrachtet. Tüb. 1822. G. E. Guhrauer. Leibnitii doctrina de unione animae et corporis, диссерт., Берл. 1837. K. M. Kahle, Leibnizens vinculum substantiale. Berl. 1839. G. Hartensteinii commentatio de materiae apud Leibnitium notione et ad monadas relatione (къ двухсотлѣтнему юбилею дня рожденія Лейбница 21. іюня 1846). Lips. 1846. R. Zimmermann, Leibnizens Monadologie, Wien 1847: Leibniz und Herbart, сравненіе ихъ монадологій, Wien 1849: das Recht-princip bei Leibniz. Wien 1852: über Leibnizens Conceptualismus. тамъ же 1854 (изъ Sitzungsberichte академіи наукъ, перепечатано въ Studien und Kritiken, Wien 1870). Тренделенбургъ, Отношеніе всеобщаго къ частному у Лейбница и его естественное право: Отрывки изъ посмертныхъ сочиненій Лейбница, относящіеся къ естественному праву, въ Hist. Beiträge т. II, стр. 233—256. 257—282: его же, О набраскѣ у Лейбница всеобщей характеристики: Объ элементахъ опредѣленія въ философіи Лейбница, тамъ же, т. III, стр. 1—47, 48—62. F. B. Kvet, Leibnizens Logik; Leibniz und Comenius. Prag 1857. О религіозной философіи Лейбница говоритъ C. A. Thilo въ Ztschrft. f. ex. Philos. V. 1864. стр. 167—204. E. Saisset. Discours sur la philosophie de Leibniz, Par. 1857. A. Foucher de Careil. Leibniz, la philosophie juive et la cabbale, Par. 1861; Leibniz, Descartes et Spinoza, avec un rapport par V. Cousin, Par. 1863 J. Bonifas, Etude sur la théodicée de Leibniz, Par. 1863. H. Sommer. de doctrina, quam de harmonia praestabilita Leibnitius proposuit. Gott. 1866. L. Grote. Leibniz und seine Zeit, Hann. 1869. C. H. Plath. Leibnizens Missionsgedanken, Berl. 1869. A. Pichler, die Theologie des Leibniz. Münch. 1869 70. J. Durdik. Leibniz und Newton. Halle 1869. O. Caspari, Leibnizens Philosophie. Lpz. 1870. E. Pfleiderer, Leibniz als Verfasser von zwölf anonym. meist deutsch-polit. Flugschriften nachgewiesen. Lpz. 1870 A. Brennecke, Лейбницевы доказательства бытія Божія. въ Philos. Monatshefte V. 1870, стр. 42—63. G. Jellinek. die Weltanschauungen Leibnizens und Schopenhauers, этюдъ объ оптимизмѣ и пессимизмѣ, лейпц. диссертація, Wien 1872. A. Reinhardt, Sind es vorzugsweise speculative oder naturwissenschaftliche Gründe, welche Leibniz zur Aufstellung seiner Monadenlehre geführt haben? Jena 1873. Hulsen, Leibniz als Pädagoge und seine Ansichten über Pädagogik. гимназическая программа, Charlottenb. 1874. H. G. Meyer, Leibniz und Baumgarten als Begründer der deutschen Aesthetik. Halle 1874 D Nolen, Quid Leibnitius Aristoteli debuerit, Par. 1875. J. Schmidt. Leibniz und Baumgarten, вкладъ въ исторію нѣмецкой эстетики, Halle 1875. M. Heinze, Лейбницъ въ его отношеніяхъ къ Спинозѣ. въ журналѣ Im Neuen Reich, 1875, II, стр. 921—932. F. Kirchner, Leibniz' Psychologie, Cöthen 1876. Его-же, G. W. Leibniz. sein Leben und Denken, 1877. G. Schulze, zur leibnizschen Theodicee, въ Ztschrft. f. Philos. und philos. Kritik, т. 70, 1877, стр. 193—224. A. Schmarzow. Leibniz und Schottelius. Die unvorgreflichen Gedanken untersucht und herausgegeben. въ Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker. изд. Б. тенъ Бринкъ и пр., № 23, Strassb. 1877. Вопреки Шмарцову, который относитъ время сочиненія этого труда приблизительно къ 1680, отодвигаетъ его въ послѣдніе годы столѣтія L. Neff. въ Programm des Pro- und R.-Gymnasiums zu Durlach 1880. A. Penjon, de infinito apud Leibnitium, Par. 1878. Meissner, Leibnizens Streit mit Clarke über den Raum, 1882. Le Viseur, Leibnizens Beziehungen zur Pädagogik, 1882. P. Harzer, Leibniz' dynamische Anschauungen, mit besonderer Rücksicht auf die Reform des Kräftemaasses und die Entwickelung des Princips der Erhaltung der Materie, въ Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos., 1882, стр. 265—295. L. Bräutigam. Leibniz und Herbart über die Freiheit des menschlichen Willens, Heidelb. 1882. R. Eucken, Leibniz und Geulinx, въ Philos. Monatshefte, 1883, стр. 525—542. Segond, la monadologie avec notice sur la vie, les écrits et la philosophie de Leibniz, Par. 1883. S. Auerbach, zur Entwickelungsgeschichte der leibnizschen Monadenlehre, Berl. 1884. J. Th. Merz, Leibniz, Lond. 1884. понѣм. Heidelb 1886. H. Otto, Leibnizens Erkenntnisslehre. диссертація, Lpz. 1884. F. Tönnies. Leibniz und Hobbes, въ Philos. Monatsh., 1887, стр. 557—573. См. также статью о Лейбницѣ Прантля въ Allgemeine deutsche Biographie.

Лейбницъ, Теодицея, пер. К. Истоминъ, Вѣра и Разумъ 1887, №№ 13. 15—18; 1888, № 3; 1889, №№ 1, 2, 8, 14, 15 (еще не оконченъ). И. Б., Лейбницъ, Совр. (Некрасова), т. VII. К. Истоминъ, Очеркъ жизни философа Лейбница въ связи съ его богословскою дѣятельностью. Вѣра и Разумъ 1887. № 9, стр. 420 — 444: № 10, стр. 765—789. В. Герье, Лейбницъ и его вѣкъ. Спб. 1867 (первоначально печаталось въ Ж. М. Н. П. за 1867). Его-же, Отношенія Лейбница къ Петру Великому, Ж. М.

Н. П. 1870, ч. 147, стр. 1—48; 345—415; ч. 148, стр 308—390; см. также П. Пекарскій. Наука и литература въ Россіи при Петрѣ I, т I, 25—33, Спб. 1862. По поводу мысли Лейбница объ учрежденіи университета въ Астрахани, Ж. М. Н. П., ч. 102. Лейбницъ и сиппетская экспедиція, Рус. В. 1864, 7. С. Г(огоцкій), Философскій лексиконъ, III, 245—269. Мысли Лейбница о единствѣ германской имперіи (по поводу изданія сочиненій Клоппомъ), Соврем. 1864, 3, стр. 1—9. П. Сперанскій, Ученіе Лейбница и Локка о врожденныхъ идеяхъ и его значеніе для опредѣленія основаній и границъ познанія, Моск. унив. изв., 1872, № 2—3, стр. 187—298, въ приложеніи. А. И. Введенскій, Ученіе Лейбница о матеріи въ связи съ монадологіей, Ж. М. Н. П. 1886, 1. См. также у Стасюлевича, Опытъ и пр., стр. 312—320, 340—379.

О Лейбницѣ и его школѣ, преимущественно въ связи съ критикой Канта, говоритъ лейбницевецъ W. L. G. Eberstein, Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bei den Deutschen von Leibniz bis auf die gegenwärtige Zeit, Halle 1794—99. D. Nolen, la critique de Kant et la métaphysique de Leibniz, Par. 1875. См. также его изданіе Монадологіи.

Готфридъ Вильгельмъ Лейбницъ (Любенецъ) родился въ Лейпцигѣ 21. іюня (стараго стиля=1. іюля новаго стиля) 1646. Его отецъ Фридрихъ Лейбницъ, юристъ по профессіи, съ 1640 профессоръ нравственной философіи въ Лейпцигѣ, умеръ еще 1652. Въ Николаевскомъ училищѣ и въ лейпцигскомъ университетѣ, въ который Лейбницъ поступилъ съ Пасхи 1661, самымъ выдающимся былъ Яковъ Томазій (род. 1622 въ Лейпцигѣ, ум. 1684, отецъ знаменитаго юриста и философа права Христіана Томазія), извѣстный особенно въ исторіи древней философіи. Относясь съ почтеніемъ къ Аристотелю и схоластикамъ, а также къ Платону и Плотину, Лейбницъ нашелъ однако болѣе полное удовлетвореніе у Декарта. Впослѣдствіи онъ снова приблизился къ философамъ древности и схоластикамъ. Въ маѣ 1663 подъ председательствомъ Якова Томазія Лейбницъ защищалъ сочиненіе de principio individui. Здѣсь онъ становится на сторону номиналистическаго ученія. Лѣтомъ 1663 Лейбницъ изучалъ въ Іенѣ главнымъ образомъ математику подъ руководствомъ Эргарда Вейгеля (о немъ говоритъ F. Bartholomäi въ Ztschrft. f. exacte Philos., т. 9, тетр. 3, 1871). Къ концу 1664 въ Лейпцигѣ вышло его Specimen difficultatis in jure seu quaestiones philosophicae amoeniores ex jure collectae, 1666—его Ars combinatoria. Въ Лейпцигѣ Лейбницу не дали степени доктора правъ, которой онъ добивался 1666, и съ которой было связано мѣсто ассессора. Были соискатели постарше Лейбница, а потому его попросили отсрочить провозглашеніе докторомъ. Но Лейбницъ получилъ эту степень въ Альтдорфѣ, гдѣ защищалъ 5. ноября 1666 сочиненіе de casibus perplexis in jure. Тутъ онъ требуетъ, въ случаѣ неопредѣленности положительныхъ законовъ, рѣшенія по естественному праву. Не питая склонности къ ученой дѣятельности при университетѣ, которая ему открывалась въ Альтдорфѣ, Лейбницъ въ послѣдующее время пытался восполнить свое образованіе бесѣдами съ выдающимися учеными и государственными людьми. Въ Нюрнбергѣ онъ пришелъ въ соприкосновеніе съ алхимиками. Важнѣе всего для Лейбница была связь съ барономъ Бойнебургомъ, который до 1664 былъ первымъ тайнымъ совѣтникомъ (министромъ) курфюрста майнцскаго Іоанна Филиппа и все еще пользовался большимъ вліяніемъ. Лейбницъ посвятилъ курфюрсту сочиненіе: Methodus nova discendae docendaeque jurisprudentiae, cum subjuncto catalogo desideratorum in jurisprudentia, Francof. 1667, написанное имъ на пути изъ Лейпцига въ Альтдорфъ. При исчисленіи желаній имъ руководилъ примѣръ Бекона въ сочиненіи de augmentis scientiarum. 1668 Лейбницъ написалъ статью противъ атеизма, которая и вышла подъ заглавіемъ: Confessio naturae contra atheistas, съ письмомъ Спицелія къ Ант. Рейзеру объ искорененіи атеизма, Aug. Vindel. 1669. Вмѣстѣ съ майнцскимъ надворнымъ совѣтникомъ Г. А. Лассеромъ Лейбницъ трудился 1668 и 1669 надъ исправленіемъ свода законовъ. По побужденію Бойнебурга Лейбницъ сдѣлалъ новое изданіе сочиненія Ницолія de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos, Parma 1553 (см. выше § 5. стр. 23), съ примѣчаніями и собственными статьями (особенно Dissertatio de stilo philosophico Marii Nizolii). Это изданіе вышло во Франкф. 1670,

а также 1674. Сам Бойнебург был протестантом, перешедшим в католичество, и уже 1660 хлопотал в Риме о воссоединении протестантов с католиками. Ему удалось склонить на свою сторону и Лейбница, хотя он только впоследствии принял деятельное участие в унии, в пользу которой особенно усердствовал Ройас де Спинола († 1695). По желанию Бойнебурга Лейбниц написал свое Defensio trinitatis per nova reperta logica contra epist. Ariani 1669. Здесь он больше старается опровергнуть социнианца Виссоваціа, нежели дать положительное доказательство. Летом 1670 Лейбниц сделался советником Высшей ревизионной коллегии (высшее судебное учреждение в курфюршестве). В марте 1672 он предпринял путешествие в Париж и Лондон. В Лондон Лейбниц отправился 1673 и в марте того же года вернулся в Париж, где и пробыл до октября 1676, состоя некоторое время воспитателем сына Бойнебурга. В Париже Лейбниц получил 1676 от герцога брауншвейг-люнебургского и ганноверского Іоанна Фридриха назначеніе в библіотекари в Ганновер. Из Франціи он через Лондон и Амстердам поехал в Ганновер, где и вступил в отправленіе своих обязанностей в декабре 1676. Вот самые выдающіеся из ученых, с которыми Лейбниц находился в сношеніях в бытность свою за границей: в Париже — картезіанец Арно, голландскій математик и физик Гюйгенс, немецкій математик и логик Вальтер ф. Чирнгаузен, через котораго он познакомился с философскими положеніями Спинозы, а может быть (если только действительно Чирнгаузен сообщил ему письмо Ньютона к Коллинзу от 10. декабря 1672 о методе тангенсов Баррова), и с математическими теоремами Ньютона, касающимися флюксіоннаго счисленія; в Лондоне—секретарь академіи наук Ольденбург, пріятель Спинозы, химик Бойль, затем математик Коллинз (котораго он однако увидел только 1676). Через посредство Ольденбурга Лейбниц обменялся письмами и с Ньютоном, который тогда был в Кембридже. Проездом через Голландію Лейбниц посетил Спинозу, которому он еще в октябре 1671 писал по поводу одного оптическаго вопроса. В первое свое пребываніе в Париже 1672 Лейбниц пытался представить Людовику XIV совет о завоеваніи Египта. От этого должно было увеличиться могущество Франціи, но вместе с тем отклонялся ея интерес к немецким делам, а также надламывалась сила турок, бывшая в те времена все еще очень значительной. Краткій набросок этого плана, исходящаго от Бойнебурга, был послан в Париж уже к концу 1671, под заглавіем: Specimen demonstrationis politicae: de eo, quod Franciae intersit inpraesentiarum, seu de optimo consilio, quod potentissimo Regi dari potest; concluditur expeditio in Hollandiam Orientis seu Aegyptum (обнародовано О. Клоппом в его изданіи сочиненій Лейбница. 1. ряд, 2. т., стр. 100 сс.). Сюда присоединились: de expeditione Aegyptiaca regi Franciae proponenda justa dissertatio (это—главное сочиненіе), и более сжатое изложеніе: Consilium Aegyptiacum *).

Уже с 1665 и 1666 Ньютон открыл так называемую им «ариөметику флюксій». Вскоре после этого он сообщил главныя ея основы в приложеніи к проблеме тангенсов отдельным лицам частію при помощи статьи, написанной 1671, частію и особенно через посредство письма к Коллинзу от 10. декабря 1672. Но обнародовано это открытіе было в большом труде Ньютона: Principia mathematica philosophiae naturalis, оконченном 1686, но вышедшем в свет 1687. 1676 Лейбниц дошел (может быть, не совсем незави-

---

*) По желанію англійскаго министерства ему был послан 1799 список с «Справедливаго разсужденія», из котораго вышло извлеченіе 1803 в одной англійской брошюре. Список с «Египетскаго совета» попросил себе 1803 французскій генерал Мортье и послал в Париж. По этому списку его напечатал 1839 Гурауер в сочиненіи: Kurmainz in der Epoche von 1672. Большая записка не вполне опубликована Фуше де Карейлем в 5. т. его изданія, вполне—в первый раз О. Клоппом в его изданіи сочиненій Лейбница 1864.

симо отъ указаній Ньютона) до своего «дифференціальнаго счисленія», которое по содержанію совпадаетъ съ флюксіоннымъ счисленіемъ Ньютона, но по формѣ выше открытія англійскаго математика. Лейбницъ обнародовалъ свое открытіе прежде всего въ Acta eruditorum 1684, ноябрь, въ статьѣ: Nova methodus pro maximis et minimis. Какъ у Ньютона, такъ и у Лейбница дѣло идетъ объ опредѣленіи предѣльнаго значенія, къ которому тѣмъ болѣе приближается отношеніе между приращеніями двухъ перемѣнныхъ величинъ (изъ которыхъ одна зависитъ отъ другой или является ея «функціей»), чѣмъ меньше становятся эти приращенія, затѣмъ наоборотъ (въ такъ называемомъ интегральномъ счисленіи), когда дано это предѣльное значеніе,—объ обратномъ заключеніи, какого рода зависимость одной величины отъ другой. Ньютонъ назвалъ непрерывно измѣнчивыя величины «текучими» (fluentes), а (безконечно малыя) данныя въ извѣстное мгновеніе различія—«моментами», которые онъ обозначаетъ, какъ «только что нарождающіяся начала конечныхъ величинъ», а самое предѣльное значеніе отношеній между измѣненіями (prima nascentium proportio)—«флюксіей». Лейбницъ назвалъ разницы всякой пары значеній перемѣнной величины, если эти разницы мыслить безконечно малыми или исчезающими (убывающими въ безконечность),—дифференціалами, а предѣльное значеніе, къ которому все больше и больше приближается отношеніе между разницами одной величины и разницами другой при безконечномъ уменьшеніи этихъ разницъ,—дифференціальными коэфиціентами. Изъ письма Ньютона къ Ольденбургу 13. іюня 1676 Лейбницъ узналъ, что Ньютонъ открылъ методическое средство рѣшать извѣстныя математическія проблемы. Съ своей стороны Лейбницъ сообщилъ 27. августа того же года, что онъ сдѣлалъ такое же открытіе. Затѣмъ въ письмѣ отъ 24. октября Лейбницъ получилъ болѣе опредѣленныя сообщенія отъ Ньютона вмѣстѣ съ намекомъ на флюксіонное счисленіе при помощи анаграммы положенія: data aequatione quotcunque fluentes quantitates involvente fluxiones invenire et vice versa. Въ отвѣтъ на это Лейбницъ сообщилъ Ньютону свой методъ въ письмѣ (пересланномъ черезъ Ольденбурга) отъ 21. іюня 1677 не только въ видѣ намека, но подробно и замѣтилъ, что его методъ, можетъ быть, совпадаетъ съ тѣмъ, на который намекнулъ Ньютонъ (arbitror quae celare voluit Newtonus de tangentibus ducendis, ab his non abludere). При обнародованіи своего метода въ Acta eruditorum 1684 Лейбницъ не упомянулъ про эту переписку, а Ньютонъ, не отвѣчавшій больше на послѣднее письмо Лейбница, упомянулъ объ ней 1687 въ схоліи къ 2. книгѣ (Sectio II), лемма II, стр. 253 с. (2. изд. 1713, стр. 226 с.) своихъ Principia (этой схоліи онъ однако не напечаталъ въ 3. изд. 1726, а замѣнилъ ее другою, связанной съ его письмомъ къ Коллинзу отъ 10. декабря 1672, такъ какъ Лейбницъ истолковалъ первую схолію совсѣмъ не такъ, какъ того хотѣлъ Ньютонъ). Здѣсь онъ говоритъ: на сообщеніе, что у него есть способъ опредѣлять наименьшія и наибольшія, проводить тангенсы и пр., даже если уравненія содержатъ ирраціональныя выраженія, Лейбницъ отвѣчалъ, что онъ напалъ на способъ, которымъ можно дѣлать то же самое, и сообщилъ его, но что этотъ способъ отступаетъ отъ его (ньютоновскаго) способа только въ несущественныхъ чертахъ. Когда и какъ Лейбницъ нашелъ свой методъ, Ньютонъ оставляетъ здѣсь безъ указанія. Лейбницъ считалъ себя въ правѣ видѣть въ этой схоліи признаніе самостоятельности своего открытія. Но Ньютонъ впослѣдствіи отклонилъ такое толкованіе. Возникъ споръ о первенствѣ открытія. Лондонское королевское общество наукъ назначило комиссію, которая представила ему 24. апрѣля 1713 свѣдѣнія объ этомъ дѣлѣ (обнародованы тогда же) и рѣшила споръ въ пользу Ньютона. Такое рѣшеніе справедливо въ той степени, въ какой вѣрно предположеніе тожества обоихъ методовъ. Въ самомъ дѣлѣ, Ньютонъ сдѣлалъ свое открытіе раньше, а Лейбницъ—снова сдѣлалъ то же самое открытіе, но позже и, можетъ быть, даже не совсѣмъ независимо отъ Ньютона. Только первенство обнародованія надо признать за Лейбницемъ. Но съ другой стороны, такое рѣшеніе не совсѣмъ справедливо въ той степени, въ какой предположеніе тожества обоихъ

методовъ вѣрно только въ ограниченной мѣрѣ. Методъ Лейбница совершеннѣе и болѣе разработанъ, нежели методъ Ньютона, въ особенности его названія больше соотвѣтствуютъ дѣлу и природѣ. Самое плодотворное развитіе основной мысли (зародыши ея лежали, впрочемъ, уже въ методѣ исчерпыванія древнихъ, въ методѣ недѣлимыхъ 1635 Кавальери и въ способѣ Ферма для опредѣленія наибольшихъ и наименьшихъ въ ординатахъ, способѣ, совершенно достаточномъ при раціональныхъ выраженіяхъ, далѣе—въ Arithmetica infinitorum Валлиса, изъ изученія которой вышелъ Ньютонъ, и въ методѣ тангенсовъ Баррова) найдено не Ньютономъ, а частію Лейбницемъ, частію братьями Як. и Ив. Бернулли, примыкающими къ способу счисленія Лейбница. Ив. Бернулли развилъ эту мысль особенно въ отношеніи къ трансцендентнымъ функціямъ. (О Як. Бернулли, какъ логикѣ, говоритъ Р. Циммерманъ, Wien 1885). Въ такомъ смыслѣ высказались Эйлеръ, Лагранжъ, Лапласъ, Біо и другіе математики (см. между прочимъ краткое сопоставленіе ихъ взглядовъ въ приложеніи къ нѣмецкому переводу сочиненія Брюстера Жизнь Ньютона, Lpz. 1833, стр. 333—336). Біо говоритъ: «дифференціальное счисленіе было бы и теперь изумительнымъ созданіемъ, если бы мы имѣли въ своемъ распоряженіи только счисленіе флюксій въ такомъ видѣ, въ какомъ оно представлено въ трудахъ Ньютона» *). За Лейбницемъ остается слава, что онъ во второй разъ сдѣлалъ остроумное и въ нѣкоторомъ смыслѣ самостоятельное открытіе, обусловленное его ранними изслѣдованіями надъ рядами разницъ. Это открытіе дало Лейбницу возможность дойти до значительно лучшей формы для приложенія счисленія безконечно малыхъ, нежели какая была у Ньютона. Но Лейбницъ велъ впослѣдствіи споръ о первенствѣ—самъ по себѣ онъ необходимъ въ интересахъ исторической правды и не заключаетъ ничего дурного—такими средствами, которыя едва ли допускаютъ извиненіе.

Въ Ганноверѣ Лейбницъ долженъ былъ завѣдывать герцогской библіотекой и затѣмъ писать исторію княжескаго дома. Впослѣдствіи (съ 1691) онъ, по порученію Антона Ульриха Брауншвейгъ-Вольфенбюттельскаго, взялъ на себя главный надзоръ и за вольфенбюттельской библіотекой. Съ 1678 Лейбницъ въ качествѣ герцогскаго надворнаго совѣтника, впослѣдствіи въ качествѣ тайнаго совѣтника юстиціи, былъ членомъ канцеляріи по дѣламъ юстиціи, гдѣ во главѣ стоялъ вице-канцлеръ Лудольфъ Гуго. По порученію герцога Эрнста Августа, наслѣдовавшаго власть послѣ своего брата Іоанна Фридриха, Лейбницъ работалъ надъ исторіей брауншвейгъ-люнебургскаго дома. Это онъ дѣлалъ во время путешествія 1687—90 по Германіи и Италіи (1688 онъ побывалъ въ Вѣнѣ, 1689—въ Римѣ). Онъ обнародовалъ между прочимъ сборники: Codex juris gentium diplomaticus вмѣстѣ съ приложеніемъ Mantissa **), 1693—1700; Accessiones historicae 1698; Scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi inservientes 1701—11, и трудился надъ сочиненіемъ: Annales Brunsvicenses (оно не совсѣмъ окончено и обнародовано только Перцомъ). Лейбницъ участвовалъ также въ переговорахъ, касавшихся возведенія Ганновера въ курфюршество (1692). Лейбницъ былъ близокъ къ герцогу Іоанну Фридриху и Эрнсту Августу, какъ совѣтникъ и личный другъ. Не такъ близокъ онъ былъ къ сыну Эрнста Августа и (съ 1698) его преемнику Георгу Людвигу. Зато Лейбницъ оставался въ хорошихъ отношеніяхъ съ его матерью, супругой Эрнста Августа, Софіей († 1714). Она была дочерью Фридриха V Пфальцскаго и сестрою принцессы Елизаветы, которой Декартъ посвятилъ свои Principia philosophiae. Дочь Софіи Софія Шарлотта († 1705) благоговѣла передъ Лейбницемъ, какъ своимъ учителемъ, и

*) Ср. Montucla, Geschichte der Mathematik III, стр. 109; C. J. Gerhardt, die Entdeckung der Differenzialrechnung, Halle 1848; его-же, die Entdeckung der höheren Analysis, Halle 1855; H. Weissenborn, die Principien der höheren Analysis, als historisch-kritischer Beitrag zur Geschichte der Mathematik, Halle 1856; H. Sloman, Leibnizens Anspruch auf die Erfindung der Differenzialrechnung, Lpz. 1857, по англ. Лондонъ 1860.

**) Mantissa codicis, приложеніе къ своду,—обширный сборникъ актовъ и договоровъ безъ соблюденія хронологическаго порядка. *Пер.*

съ необыкновеннымъ участіемъ, дѣйствовавшимъ плодотворно и на его собственную дѣятельность, входила въ его философско-богословскія мысли, даже и тогда, когда вышла замужъ (1684) за Фридриха Бранденбургскаго (съ 1688 курфюрстъ Фридрихъ III, съ 1701—прусскій король Фридрихъ I). При ея помощи Лейбницъ побудилъ Фридриха основать 11. іюня 1700 общество наукъ въ Берлинѣ, которое впослѣдствіи при Фридрихѣ II было преобразовано 1744 и получило названіе академіи наукъ *). Въ Дрезденѣ и Вѣнѣ Лейбницъ также пытался основать академіи, хотя и безъ непосредственнаго успѣха.

Тщетны были хлопоты о возсоединеніи протестантской и католической церкви, которыя съ такимъ усердіемъ велись въ послѣднія десятилѣтія 17. вѣка. Въ нихъ участвовалъ съ протестантской стороны Лейбницъ вмѣстѣ съ ганноверскимъ богословомъ Моланусомъ, а съ католической—вначалѣ особенно Спинола. При этомъ Спинола воспользовался, въ качествѣ догматической основы, сочиненіемъ Боссюэта Exposition de la foi, написаннымъ 1676. Лейбницъ написалъ (по всей вѣроятности, около 1686) въ примирительномъ духѣ Systema theologicum (обнародовано только 1819). Это—изложеніе ученій вѣры въ такомъ видѣ, который могли бы допустить какъ протестанты, такъ и католики. По этому дѣлу Лейбницъ переписывался (1691 и 1692) съ гугенотомъ Пеллиссономъ, обратившимся въ католичество, а затѣмъ съ Боссюэтомъ. Боссюэтъ стремился къ соединенію только въ смыслѣ возвращенія протестантовъ въ католичество и отвергъ всякую иную форму возсоединенія. Усилія Лейбница разбились объ его отказъ разсматривать вопросъ, былъ ли тридентскій соборъ вселенскимъ, какъ вопросъ еще открытый. 1697—1706 Лейбницъ принималъ участіе въ переговорахъ объ уніи между лютеранскимъ и реформатскимъ исповѣданіемъ. Эти переговоры велись особенно между Ганноверомъ и Берлиномъ, однако безъ значительнаго непосредственнаго успѣха. Философско-богословскія сомнѣнія, высказанныя Бейлемъ въ его Словарѣ и другихъ сочиненіяхъ, были часто предметомъ бесѣдъ между Лейбницемъ и королевой Шарлоттой. По этому же поводу Лейбницъ обнародовалъ 1710 свою Теодицею, предпославъ ей Discours de la conformité de la foi avec la raison, противъ предположенія Бейля, будто ученія вѣры не соединимы съ разумомъ.

1711 Лейбницъ видался въ Торгау съ Петромъ Великимъ, а также 1712 въ Карлсруе и 1716—въ Пирмонтѣ и Герренгаузенѣ. Этотъ государь высоко ставилъ Лейбница, назначилъ его своимъ тайнымъ совѣтникомъ и принималъ отъ него совѣты о томъ, какъ помочь распространенію наукъ и цивилизаціи въ Россіи. Лейбницъ далъ также первый толчокъ къ основанію петербургской академіи наукъ, открытой только послѣ смерти Петра. Въ Вѣнѣ Лейбницъ жилъ съ декабря 1712 до конца августа 1714. 2. янв. 1712 его произвели въ надворные имперскіе совѣтники, а еще раньше (до 1692, можетъ быть—1690) онъ былъ возведенъ въ дворянское званіе; говорятъ также, будто бы онъ получилъ баронское достоинство **).

Въ бытность свою въ Вѣнѣ Лейбницъ написалъ 1714 на франц. языкѣ для принца Евгенія Савойскаго набросокъ своей системы, обнародованный только послѣ смерти Лейбница (см. выше, стр. 125). Въ Ганноверъ Лейбницъ вернулся въ сентябрѣ 1714. Тутъ онъ не засталъ уже курфюрстомъ Георга Людвига, который взошелъ на англійскій престолъ подъ именемъ Георга I. 1715 и 1716 Лейбницъ трудился главнымъ образомъ надъ своими Annales Brunsvicenses. Тогда же

---

*) Ср. Chr. Bartholmèss, Histoire philosophique de l'académie de Prusse depuis Leibniz. Par. 1850—51, A. Trendelenburg, Leibniz und die philosophische Thätigkeit der Akademie im vorigen Jahrhundert. рѣчь, Berl. 1852, а также во 2. т. его Beiträge zur Philosophie.

**) J. Bergmann, Leibniz in Wien, въ Sitzungsberichte der Wiener Akademie, phil.-hist. Classe XIII. 1854, стр. 40—61; Leibniz als Reichshofrath und dessen Besoldung, тамъ же XXVI. 1858, стр. 187-204. Ср. Zimmermann, Leibniz und die kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien, въ Studien und Kritiken, Wien 1870.

Лейбницъ былъ вовлеченъ въ споръ съ Кларке (см. выше стр. 122) о своихъ философскихъ основныхъ ученіяхъ. Споръ велся письменно черезъ посредство принцессы Уельской Вильгельмины Шарлотты изъ Ансбаха, бывшей поклонницей особенно Теодицеи Лейбница. Но Лейбницъ умеръ 14. ноября 1716, не окончивъ этого спора и впавъ въ немилость при дворѣ.

Лейбницъ никогда не развивалъ подробно своего философскаго ученія въ систематическомъ порядкѣ. Набросокъ его мы имѣемъ особенно въ изложеніи, написанномъ по желанію принца Евгенія Савойскаго, и въ такъ называемой Монадологіи. Въ немъ самомъ его система развивалась только исподволь. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ считалъ умѣстнымъ въ своихъ статьяхъ, назначенныхъ въ публику, удаляться только шагъ за шагомъ въ мысляхъ и терминахъ отъ господствующихъ философскихъ направленій, Аристотеля и Декарта.

Въ письмѣ 1714 къ Ремону де Монмору (у Эрдмана стр. 701 с.) Лейбницъ разсказываетъ о ходѣ своего философскаго развитія: «когда я покинулъ низшее училище, я натолкнулся на новѣйшихъ философовъ, и я припоминаю, что когда мнѣ было 15 лѣтъ, я прогуливался въ полномъ уединеніи возлѣ Лейпцига въ лѣсочкѣ, называемомъ Розенталемъ, чтобы рѣшить, слѣдуетъ ли мнѣ допустить субстанціальныя формы. Наконецъ механизмъ получилъ преобладаніе и привелъ меня къ математикѣ. Но когда я сталъ искать послѣднихъ основъ механизма и законовъ движенія, я вернулся къ метафизикѣ и къ допущенію энтелехій, а также отъ матеріальнаго къ формальному. Наконецъ, много разъ исправивъ мои понятія и развивъ ихъ дальше, я понялъ, что монады или простыя субстанціи суть единственныя настоящія субстанціи, и что матеріальныя вещи—только явленія, но, правда, явленія обоснованныя и связанныя одно съ другимъ». Ср. письмо къ Томасу Берне отъ 8.—18. мая 1697 (у Гурауера I, приложеніе, стр. 29): «большинство моихъ мыслей сложилось окончательно послѣ двадцатилѣтнихъ размышленій (значитъ, около 1660—80), ибо я сталъ думать съ ранняго возраста, и мнѣ не было еще и 15 лѣтъ, когда я по цѣлымъ днямъ прогуливался въ одномъ лѣсу, чтобы стать на сторону Аристотеля или Демокрита. Cependant j'ai changé et rechangé sur de nouvelles lumières, et ce n'est que depuis 12 ans (значитъ, съ 1685) que je me trouve satisfait».

Лейбницъ былъ совершенно примирительной натурой. Его цѣлью было соединеніе самаго разнороднаго, примиреніе съ виду самого противоположнаго. Онъ владѣлъ знаніемъ своего времени, какъ спеціалистъ въ отдѣльныхъ наукахъ. Въ жизни Лейбницъ вмѣшивался въ самыя разнообразныя области. Знакомый съ различными философскими мнѣніями, онъ съумѣлъ охватить ихъ въ высшее единство и даже пытался соединить свою философію съ ученіями религіи. Онъ говоритъ: я совершенно презираю только то, что сводится къ простому обману, какъ астрологическое вѣдовство; я соглашаюсь почти со всѣмъ, что читаю, и нахожу даже въ искусствѣ Луллія кое-что пригодное и заслуживающее вниманія. Лейбницъ того мнѣнія, что истина распространена больше, чѣмъ обыкновенно думаютъ. Большинство сектъ правы въ значительной части своихъ утвердительныхъ положеній, но нельзя того же сказать про большинство ихъ отрицательныхъ положеній. Только къ Спинозѣ Лейбницъ относится совершенно враждебно, какъ ни велико сходство именно между ученіемъ его и Спинозы. Телеологи и механисты правы, по мнѣнію Лейбница, въ томъ, что утверждаютъ, ибо механизмъ царитъ безраздѣльно, но онъ осуществляетъ цѣль. Можно даже, говоритъ Лейбницъ, замѣтить прогрессъ въ философскомъ познаніи. У Востока есть прекрасныя и великія представленія о божествѣ. Греки прибавили сюда умозаключеніе и вообще научную форму. Отцы церкви устранили все дурное, что они нашли въ греческой философіи, а схоластики стремились употребить на пользу христіанства все, что можно было принять изъ нея. Философія Декарта—какъ бы передняя истины. Декартъ позналъ, что въ природѣ постоянно сохраняется одинаковая сила. А познай онъ, что міроустройство въ его цѣломъ остается неизмѣннымъ, онъ неизбѣжно пришелъ

бы къ системѣ предустановленной гармоніи (у Эрдм. 702, ср. стр. 155). Однако на шутливый вопросъ, думаетъ ли онъ самъ вести изъ передней въ кабинетъ природы, Лейбницъ скромно прибавляетъ: между передней и кабинетомъ находится пріемная, и довольно будетъ, если мы побываемъ на пріемѣ, не дѣлая притязаній проникнуть внутрь (sans prétendre de pénétrer dans l'intérieur, у Эрдм. XXXV, стр. 123. Подобнымъ же образомъ, хотя и въ иной формѣ, гласитъ извѣстное выраженіе Галлера: Ins Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist, glückselig, wem sie nur die äussere Schaale weist, на что Гете возражаетъ вопросомъ: Ist nicht Kern der Natur Menschen im Herzen?).

Въ Disputatio metaphysica de principio individui, защищенномъ 30. мая 1663, Лейбницъ утверждаетъ номиналистическое положеніе: всякое недѣлимое недѣлимо во всемъ своемъ существѣ. Первыми представителями этого положенія онъ называетъ Петра Ауреола и Дюрана *). Не будь entitas tota принципомъ индивидуаціи, этотъ принципъ необходимо былъ бы или отрицаніемъ или полаганіемъ. Въ послѣднемъ случаѣ онъ долженъ быть или физическою частью, ближе опредѣляющею сущность, а именно—existentia, или метафизическою, ближе опредѣляющею видъ, а именно—haecceitas. Положеніе, что отрицаніе является индивидуализующимъ началомъ, можно — какъ справедливо замѣчаетъ Лейбницъ—допустить только на основаніи реалистическаго предположенія: «всеобщее есть бытіе въ большей степени, нежели единичное» (universale magis esse ens, quam singulare). И въ самомъ дѣлѣ, положеніе Спинозы: omnis determinatio est negatio, предполагаетъ убѣжденіе, что субстанціи, которая есть не что иное, какъ всеобщее, присуще бытіе въ самомъ полномъ смыслѣ. А Лейбницъ, убѣжденный, что недѣлимое есть ens positivum, считаетъ непонятнымъ, какъ его можно установить чѣмъ-нибудь отрицательнымъ. Отрицаніе не въ состояніи произвести индивидуальныхъ признаковъ (negatio non potest producere accidentia individualia). Мнѣніе, будто existentia есть принципъ недѣлимости, или совпадаетъ съ положеніемъ, что такимъ принципомъ является entitas (а именно, когда различіе между essentia и existentia имѣетъ значеніе только для разума, въ какомъ смыслѣ Лейбницъ и толкуетъ взглядъ своего учителя Шерцера), или же (именно, когда различіе принимается за реальное) приводитъ къ нелѣпости, будто существованіе можно отдѣлить отъ сущности, такъ что сущности пришлось бы еще существовать и по удаленіи существованія. Наконецъ, Лейбницъ критикуетъ haecceitas, которую утверждалъ Дунсъ Скотъ (Sententiae II, 3, 6 и ч.), и защищать которую обыкновенно клятвенно обязывались скотисты. Утвержденію, будто видъ сокращается въ индивидуумъ посредствомъ индивидуальнаго различія или этости, подобно тому какъ родъ сокращается посредствомъ видоваго различія въ видъ, Лейбницъ противополагаетъ номиналистическое ученіе, что родъ вовсе не сокращается посредствомъ чего бы то ни было въ видъ, а видъ—въ недѣлимое, такъ какъ рода и вида совсѣмъ нѣтъ внѣ интеллекта. Въ дѣйствительности есть только недѣлимыя. Что существуетъ, то бываетъ индивидуальнымъ уже тѣмъ самымъ, что оно есть.

Затѣмъ слѣдовали такія философскія сочиненія: Dissertatio de arte combinatoria, Confessio naturae contra atheistas (такъ озаглавилъ это сочиненіе Спицелій), Epistola ad Jacobum Thomasium, которое вмѣстѣ съ Dissertatio de stilo philosophico Nizolii предпослано изданію сочиненія Ницолія de veris principiis et vera ratione philosophandi (о Ницоліи см. выше стр. 23). Тутъ Лейбницъ становится на сторону того взгляда, въ которомъ, въ противоположность схоластикамъ, сходятся реформаторы философіи: Беконъ, Гоббесъ, Гассенди, Картезій и др., а именно, что въ тѣлахъ есть только величина, фигура и движеніе, а не скрытыя качества или

---

*) Францисканецъ Petrus Aureolus († 1321) былъ концептуалистомъ, исключавшимъ реальное существованіе родовъ и видовъ. Доминиканецъ Durandus († 1332) училъ, что общая и индивидуальная природа — одно и то же и различаются только способомъ нашего пониманія. *Пер.*

силы, или что-нибудь такое, чего нельзя бы объяснить чисто механически. Но все же Лейбницъ не хочетъ называться на этомъ основаніи картезіанцемъ. Онъ того мнѣнія, что аристотелевская физика содержитъ больше истинъ, чѣмъ картезіанская: все, что Аристотель учитъ о матеріи, формѣ, лишеніи, природѣ, мѣстѣ, безконечности, времени, движеніи, въ большинствѣ случаевъ стоитъ непоколебимо твердо. Справедливо также Аристотель находитъ послѣднее основаніе всякаго движенія въ божественномъ духѣ. Существованіе или несуществованіе пустого пространства сомнительно. Подъ субстанціальной формой слѣдуетъ разумѣть только различіе субстанціи одного тѣла отъ субстанціи другого тѣла. Что Аристотель отвлеченно излагаетъ о матеріи, формѣ и движеніи, то можно понять такимъ образомъ, чтобы оно совпадало съ новѣйшимъ ученіемъ о тѣлахъ. Лейбницъ одобряетъ борьбу Ницолія съ схоластикой, которая при недостаткѣ опыта и математики была не въ силахъ познавать природу. Не хорошо только, что борьба Ницолія съ Аристотелемъ заходитъ черезчуръ далеко, и что онъ держится крайне номиналистическаго взгляда, будто родъ только сборище (collectio) недѣлимыхъ. Этимъ уничтожается возможность научнаго доказательства изъ общихъ положеній, и остается только индукція, какъ простое сопоставленіе однородныхъ опытовъ.

Обнародованный Эрдманомъ автографъ de vita beata содержитъ картезіанскія положенія, особенно изъ писемъ 1645 къ принцессѣ Елизаветѣ Пфальцской о нравственномъ ученіи Сенеки (см. Тренделенбургъ, Hist. Beiträge II. 1855. статья 5, стр. 192—232). Въ этикѣ Лейбницъ призналъ за Декартомъ высшій авторитетъ, нежели въ физикѣ. Однако можно сомнѣваться, усвоилъ ли и насколько усвоилъ себѣ Лейбницъ эти положенія, или же только сопоставилъ ихъ какъ картезіанскія (подобно его выпискамъ изъ Платона, Спинозы и т. п.).

Въ Meditationes de cognitione, veritate et ideis, вышедшихъ 1684 въ Acta eruditorum Lipsiensium, Лейбницъ нѣсколько видоизмѣняетъ картезіанскія понятія. Познаніе (cognitio) бываетъ или темнымъ, или яснымъ (vel obscura vel clara), ясное познаніе—или смутнымъ, или отчетливымъ (vel confusa vel distincta), отчетливое познаніе—или несоотвѣтственнымъ, или соотвѣтственнымъ (vel inadaequata vel adaequata), далѣе—или символическимъ, или интуитивнымъ. Адекватное и въ то же время интуитивное познаніе—совершеннѣе всѣхъ. Лейбницъ опредѣляетъ: «Темно—понятіе, котораго недостаточно, чтобы познать представленную вещь. Отсюда и предложеніе темно, въ которое входитъ такое понятіе. Слѣдовательно, ясно познаніе, когда у меня есть что-нибудь, на основаніи чего я могу познать представленную вещь. Познаніе смутно, когда я не въ состояніи (отчетливо,—когда въ состояніи) перечислить врозь признаки, которыхъ достаточно, чтобы отличить вещь отъ другихъ вещей, хотя бы въ ней были такіе признаки и свойства, въ которые могло бы разрѣшиться ея понятіе. Такое перечисленіе есть номинальное опредѣленіе. Есть отчетливое познаніе неопредѣлимаго понятія, когда это понятіе бываетъ первичнымъ или признакомъ самого себя. Познаніе соотвѣтственно, когда все, что входитъ въ отчетливое понятіе, познано въ свою очередь отчетливо, или когда анализъ произведенъ до самаго конца. Когда понятіе очень сложно, мы не въ состояніи мыслить въ одно время всѣ понятія, входящія въ него. А гдѣ это можно, или по крайней мѣрѣ—насколько можно, я называю такое познаніе воззрительнымъ».

Изъ этихъ опредѣленій Лейбницъ дѣлаетъ приложеніе къ онтологическому доказательству бытія Божія въ такой его (картезіанской) формѣ: что слѣдуетъ изъ опредѣленія какой-нибудь вещи, то можно сказывать объ этой вещи; существованіе слѣдуетъ изъ опредѣленія Бога какъ ens perfectissimum vel quo majus cogitari non potest (ибо существованіе есть одно изъ совершенствъ); слѣдовательно, существованіе можно сказывать о Богѣ.—Лейбницъ полагаетъ: слѣдуетъ только, что Богъ, въ случаѣ если онъ возможенъ, существуетъ. Ибо заключеніе изъ опредѣленія предполагаетъ, что опредѣленіе есть реальное опредѣленіе, т. е. не включаетъ въ себѣ противорѣчія. Именно, номинальное опредѣленіе содержитъ только

отличительные признаки, а реальное—устанавливаетъ возможность вещи. Эта возможность познается a priori изъ соединимости всѣхъ предикатовъ другъ съ другомъ, т. е. изъ того, что при полномъ анализѣ не оказывается противорѣчія. При понятіи Бога оно исключено тѣмъ, что это понятіе обнимаетъ въ себѣ только реальности *).

Лейбницъ предостерегаетъ отъ неправильнаго употребленія картезіанскаго начала: quidquid clare et distincte de re aliqua percipio, id est verum seu de ea enunciabile. Часто намъ кажется яснымъ и отчетливымъ, что на самомъ дѣлѣ темно и смутно. Это положеніе достаточно только въ томъ случаѣ, когда приложены къ дѣлу вышеназванные критеріи ясности и отчетливости, когда представленія безъ противорѣчій, и теоремы завѣрены по правиламъ обычной (аристотелевской) логики точнымъ опытомъ и безошибочнымъ доказательствомъ **).

Лейбницъ того мнѣнія, что, можетъ быть, удастся свести все мышленіе на счисленіе и правильность въ мысляхъ—на правильность въ счетѣ, если найти для простѣйшихъ понятій и способовъ ихъ соединеній вообще такіе же удачные знаки, какими обладаетъ математика въ своей области, особенно въ введенномъ Вьетой общемъ обозначеніи цифръ буквами (Vieta, in artem analyticam Isagoge seu algebra nova 1635, гдѣ стр. 8 дано объясненіе: logistice numerosa est, quae per numeros, s p e c i o s a, quae per species seu rerum formas exhibetur, utpote per alphabetica elementa). Это имѣетъ цѣлью его планъ Всеобщей характеристики (C h a r a c t e r i s t i c a u n i v e r s a l i s, Spécieuse générale). Онъ выработалъ его въ свои юные годы и удержалъ его до самой старости, упоминая въ нѣкоторыхъ сочиненіяхъ и письмахъ. Однако этотъ планъ остался только въ проэктѣ ***).

Лейбницъ выпустилъ 1693 въ Ганноверѣ собраніе государственныхъ граматъ и договоровъ съ конца 11. столѣтія, подъ заглавіемъ: Codex juris gentium diplomaticus. Ему онъ предпослалъ рядъ о п р е д ѣ л е н і й э т и ч е с к и х ъ и ю р и д и ч е с к и х ъ п о н я т і й. Спорный вопросъ, есть ли безкорыстная любовь (amor non mercenarius, ab omni utilitatis respectu separatus), Лейбницъ пробуетъ рѣшить опредѣленіемъ: любить значитъ радоваться счастью другого (amare sive diligere est

*) Но категорическое заключеніе изъ опредѣленія предполагаетъ не только возможность, но и дѣйствительность предмета опредѣленія. Опредѣленіе показываетъ только необходимость связи предиката съ субъектомъ, а вовсе не то, что самъ субъектъ необходимо полагается. Такимъ образомъ опредѣленіе само по себѣ ведетъ къ гипотетическому положенію, которое переходитъ въ категорическое только въ томъ случаѣ, когда какъ-нибудь иначе доказана дѣйствительность, а не простая возможность субъекта. Кантъ имѣлъ полное право не согласиться съ картезіанскимъ доказательствомъ, включая въ него и дополненіе Лейбница.

**) Лейбницъ правъ, уча, что мѣрило истины, отысканное въ ясности и отчетливости познанія, очень часто подвергаетъ опасности самообмана, и что это мѣрило нуждается въ сведеніи на необходимость въ мышленіи, обусловленную логическими нормами. Но и самъ онъ идетъ здѣсь не совсѣмъ далеко, когда отъ полной ясности, отчетливости и правильности въ мысляхъ сейчасъ же ожидаетъ согласія съ бытіемъ и не изслѣдуетъ, содержитъ ли и въ какой степени содержитъ человѣческое познаніе элементы субъективнаго характера, которыхъ никогда нельзя уничтожить ясностью и логическою правильностью мышленія, направленнаго исключительно на объекты, или отдѣлить отъ элементовъ, имѣющихъ объективное значеніе, но которое можно познать только при помощи мышленія, направленнаго на самое познаніе, въ его субъективномъ характерѣ. За это впослѣдствіи и взялся Кантъ въ своей Критикѣ разума.

***) Что имѣлъ въ виду Лейбницъ, на сколько онъ примыкалъ особенно къ Георгу Д а л ь г а р н у, Ars signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica, Lond. 1661, а вмѣстѣ и къ Джону В и л ь к и н с у, an essay toward a real character and a philosophical language, Lond. 1668, какъ далеко повели его собственныя многочисленныя, но разбросанныя и нерѣшительныя попытки, далѣе, что сдѣлалъ для нѣкоторой части лейбницевскаго проэкта, но на основѣ ученія Канта о категоріяхъ, Л. Бенедиктъ Т р е д е, авторъ вышедшаго 1811 въ Гамбургѣ безъ подписи сочиненія: Vorschläge zu einer nothwendigen Sprachlehre,—все это показываетъ Тренделенбургъ въ своей статьѣ: «О лейбницевомъ наброскѣ всеобщей характеристики», Hist. Beitr. III, 1 сл. Въ той степени, въ какой основная мысль имѣетъ дѣйствительное значеніе, она реализуется посредствомъ знаковъ въ математикѣ, химіи и пр.

felicitate alterius delectari). Тутъ съ одной стороны удерживается отношеніе къ нашему собственному наслажденію, а съ другой —отыскивается источникъ его въ счастіи другого (этого послѣдняго признака нѣтъ у опредѣленія Спинозы: amor est laetitia concomitante idea causae externae). Любовь—аффектъ, который надо руководить разумомъ, чтобы отсюда возникла добродѣтель справедливости. Лейбницъ опредѣляетъ: «благоволеніе есть привычка (h a b i t u s, по аристотелевской терминологіи—ἕξις, сноровка, происшедшая изъ частаго однороднаго приложенія способности, δύναμις) любить или уважать. Любовь къ ближнему (caritas) есть всеобщее благорасположеніе. Справедливость есть любовь къ ближнимъ у мудреца, т. е. любовь, слѣдующая велѣніямъ мудрости. Хорошій человѣкъ—тотъ, который любитъ всѣхъ, на сколько позволяетъ разумъ: справедливость есть добродѣтель-руководительница этого аффекта». Лейбницъ различаетъ три ступени естественнаго права: строгое право (jus strictum) въ уравнивающей справедливости (justitia commutativa), безпристрастіе или любовь въ тѣсномъ смыслѣ (aequitas vel angustiore vocis sensu caritas) въ распредѣлительной справедливости (justitia distributiva) и благочестіе или честность (pietas vel probitas)—во всеобщей справедливости (justitia universalis). Уравнивающая справедливость—учитъ Лейбницъ, примыкая къ Аристотелю,—не обращаетъ вниманія ни на какія различія между людьми, кромѣ тѣхъ, которыя проистекаютъ изъ самыхъ сношеній (quae ex ipso negotio nascuntur), а въ остальномъ разсматриваетъ людей, какъ будто бы они были одинаковы. Распредѣлительная справедливость беретъ въ разсчетъ заслуги отдѣльныхъ лицъ, чтобы по мѣрѣ этихъ заслугъ опредѣлить награду (или наказаніе). Строгое право можно вынудить. Оно служитъ для избѣжанія оскорбленій и для сохраненія мира. А безпристрастіе и любовь въ распредѣлительной справедливости имѣетъ въ виду и положительное содѣйствіе счастью, однако—только земному счастью. Подчиненіе же вѣчнымъ законамъ божественнаго правленія есть справедливость въ общемъ смыслѣ, въ которомъ она (по Аристотелю) обнимаетъ въ себѣ всѣ добродѣтели. Лейбницъ пытается также (и именно уже въ сочиненіи о методѣ правовѣдѣнія) свести эти три ступени: jus strictum, aequitas, pietas, на три правовыя основоположенія: никому не вредить, воздавать каждому свое или, говоря шире, приносить пользу всѣмъ, честно жить. При такомъ толкованіи, правда, у Лейбница видную роль играло скорѣе собственное понятіе права, нежели понятіе римскихъ юристовъ, у которыхъ «справедливость есть постоянное и неизмѣнное желаніе воздавать каждому свое» (justitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi, Digest. I, 1, 10, изъ Ульпіана)

Философское построеніе Лейбница покоится на томъ основномъ взглядѣ, что т е о л о г и ч е с к и - т е л е о л о г и ч е с к о е и ф и з и ч е с к и - м е х а н и ч е с к о е м і р о п о н и м а н і е н е м о г у т ъ и с к л ю ч а т ь д р у г ъ д р у г а, а н а п р о т и в ъ—и х ъ п о в с ю д у м о ж н о с о е д и н и т ь. Единичные процессы въ природѣ можно и должно объяснять механически. Но все же мы не въ правѣ при этомъ забывать про цѣли природы, которыя провидѣніе умѣетъ осуществлять какъ разъ посредствомъ механизма. А принципы физики и механики сами опять-таки зависятъ отъ руководства высочайшей интеллигенціи, и ихъ можно объяснять, только принимая въ разсчетъ эту интеллигенцію. Истинную физику надо почерпать изъ божественныхъ совершенствъ. Такимъ образомъ слѣдуетъ соединить благочестіе съ разумомъ. Въ видѣ примѣра Лейбницъ дѣлаетъ такое заключеніе изъ божественной мудрости: съ стройнымъ связано стройное, какъ его слѣдствіе, почему съ непрерывными измѣненіями въ данномъ связаны въ свою очередь непрерывныя измѣненія въ томъ, что отсюда можно вывести. Онъ говоритъ: «когда разность двухъ случаевъ можно уменьшить ниже всякой данной величины i n d a t i s или въ томъ, что положено, то необходимо является возможность уменьшить эту разность ниже всякой данной величины и i n q u a e s i t i s или въ томъ, что отюда слѣдуетъ». Это—з а к о н ъ н е п р е р ы в н о с т и, выставленный Лейбницемъ прежде всего въ письмѣ къ Бейлю въ Nouvelles de la république des lettres, par Bayle,

Amst. 1687. Лейбницъ соглашается, что въ «сложныхъ вещахъ» по временамъ маленькое измѣненіе влечетъ за собою очень большое дѣйствіе; но «относительно началъ или простыхъ вещей» этого быть не можетъ, ибо въ противномъ случаѣ природа не была бы дѣломъ безконечной мудрости. Между главными классами существъ (напр., между растеніями и животными) долженъ быть непрерывный рядъ промежуточныхъ существъ. Этимъ возстановляется «постепенная связь видовъ». «Все въ природѣ идетъ постепенно, а не скачками, и это правило относительно измѣненій является частью моего закона непрерывности» (Nouv. ess. IV, 16, у Эрдмана стр. 392).

Ученіе Лейбница о монадахъ выработалось у него исподволь. До понятія индивидуальной субстанціи онъ дошелъ посредствомъ динамики и атомистики. Первый набросокъ этого ученія находится въ Discours de métaphysique 1686, въ которомъ вообще мы имѣемъ изложеніе его тогдашнихъ метафизическихъ взглядовъ (см. обстоятельное оглавленіе, назначенное для Арно, въ приложеніи къ письму ландграфу Э. ф. Гессенъ Рейнфельсъ). Свое ученіе, такъ же какъ и ученіе о предустановленной гармоніи, Лейбницъ сообщилъ сначала отдѣльнымъ лицамъ, особенно въ письмахъ къ Арно съ 1686, а яснѣе всего въ письмѣ, помѣченномъ Венеція 23. марта 1690, а затѣмъ и гласно въ различныхъ статьяхъ въ Journal des Savans и въ Acta erudit. Lipsiensium. Уже въ математической статьѣ: «Краткое указаніе замѣчательной ошибки Картезія и другихъ относительно закона природы, по которому Богъ будто бы постоянно сохраняетъ одно и то же количество движеній» (Acta erudit. 1686), а затѣмъ въ статьѣ «Динамическій образчикъ, какъ удивительны законы природы относительно тѣлесныхъ силъ, и какъ надо открывать взаимныя дѣйствія и сводить ихъ къ ихъ причинамъ» (тамъ же 1695) Лейбницъ попробовалъ привести доказательство для своего утвержденія, что не количество движенія, какъ хотѣлъ Декартъ, а скорѣе величина силы всегда сохраняется во вселенной безъ измѣненія. Эту величину надо опредѣлять не произведеніемъ изъ массы на скорость (mv), но произведеніемъ изъ массы на высоту паденія, производящую скорость, или—что сводится къ тому же—изъ массы на квадратъ скорости (mv^2). Природа тѣла—заключаетъ Лейбницъ отсюда—не можетъ состоять только въ протяженіи, какъ это принималъ Декартъ, не можетъ она также состоять только въ протяженіи и непроницаемости, какъ думалъ раньше самъ Лейбницъ вмѣстѣ съ Гассенди и другими, и какъ онъ допускаетъ это еще въ письмѣ къ Як. Томазію 1669, но она должна включать въ себѣ и способность къ дѣйствію. Предположеніе исключительной пассивности легко могло бы повести къ теологическому (или антитеологическому) взгляду Спинозы, что Богъ есть единственная субстанція. Ср. Leibnitii Epistola de rebus philosophicis ad. F. Hoffmann 1699, у Эрдмана стр. 161: «ты прекрасно замѣчаешь, что въ голой пассивности нѣтъ вовсе способности принимать и удерживать движеніе, и отнимая у вещей ихъ силу дѣйствія, ты не будешь въ состояніи отличить ихъ отъ божественной субстанціи и придешь къ спинозизму». А съ другой стороны, въ той степени, въ какой тѣло являлось не просто протяженнымъ, а надѣленнымъ силой, другими словами—въ какой уничтожается допущенное Декартомъ дуалистическое отношеніе между исключительно протяженной и исключительно мыслящей субстанціей, Лейбницу близка (психологическая) основная мысль Спинозы о субстанціальномъ единствѣ тѣла и души. Въ этомъ отношеніи Лейбницу пришлось бы по необходимости согласиться съ спинозизмомъ, если бы онъ могъ удержать взглядъ, что есть протяженныя субстанціи. Но Лейбницъ того мнѣнія, что дѣлимость тѣла доказываетъ, что оно—аггрегатъ субстанцій; что нѣтъ малѣйшихъ недѣлимыхъ тѣлъ или атомовъ, такъ какъ они все еще были бы протяженными, а значитъ, и аггрегатами субстанцій; далѣе — что дѣйствительныя субстанціи, изъ которыхъ состоятъ тѣла, недѣлимы, непроизводимы, неразрушимы (возникаютъ только посредствомъ творенія, преходятъ только посредствомъ уничтоженія, на сколько Богъ ихъ хочетъ создать или уничтожить) и въ

нѣкоторомъ отношеніи похожи на души, на которыя Лейбницъ также смотритъ, какъ на недѣлимыя субстанціи. Такія недѣлимыя безпространственныя субстанціи Лейбницъ называетъ монадами, но только съ 1697, какъ можно думать, по примѣру Дж. Бруно. Лейбницъ говоритъ: не будь монадъ, Спиноза былъ бы правъ *).

Въ Système nouveau de la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union, qu' il y a entre l'ame et le corps (Journal des Savans 1695) Лейбницъ говоритъ: послѣ многихъ размышленій я наконецъ пришелъ къ убѣжденію, что нельзя искать основъ истиннаго единства въ одной только матеріи или въ томъ, что только пассивно, такъ какъ тамъ все до безконечности только конгломератъ частей. Такъ какъ есть сложное, то должны быть и простыя субстанціи, которыя въ качествѣ истыхъ единицъ могутъ быть не матеріальными, а только формальными атомами, какъ бы метафизическими точками (Эрдм. 126). Подобно математическимъ точкамъ онѣ — настоящія точки, но не просто качества, modalités, подобно имъ, а реально существующія сами по себѣ точки (points de substance). Душа — простая субстанція. Это Лейбницъ принялъ уже давно, побуждаемый картезіанскимъ ученіемъ о сѣдалищѣ души. Духъ — говоритъ Лейбницъ въ письмѣ къ герцогу Іог. Фр. Брауншвейгъ-Люнебургскому отъ 21. мая 1671, — долженъ находиться въ такомъ мѣстѣ, гдѣ сходятся всѣ движенія, напечатлѣваемыя намъ чувственными объектами, другими словами — въ точкѣ. Дадимъ мы духу больше мѣста, то у него будутъ «части внѣ частей», — и такимъ образомъ ему нельзя будетъ «рефлектировать на всѣ свои части и дѣйствія». Но до разложенія матеріи на простыя субстанціи въ видѣ точекъ Лейбницъ дошелъ только впослѣдствіи, безспорно — только около 1685.

Истинныя единицы или простыя субстанціи можно опредѣлить посредствомъ понятія силы **). Дѣятельная сила (vis activa), какъ говоритъ Лейбницъ въ статьѣ «Объ улучшеніи первой философіи и о понятіи субстанціи» въ Acta erud. 1694, есть нѣчто среднее между простой способностью къ дѣйствію и самимъ дѣйствіемъ. Чистая способность требуетъ положительнаго возбужденія извнѣ, а дѣятельная сила — только удаленія препятствій, чтобы обнаружить свое дѣйствіе, подобно тому, какъ надо только отпустить натянутую тетиву лука, чтобы она проявила свою силу. Въ сочиненіи 1714 «Начала природы и благодати, основанныя на разумѣ» (у Эрдмана стр. 714) Лейбницъ даетъ такое опредѣленіе: «субстанція есть существо, способное къ дѣйствію». Однако, во всякой конечной монадѣ есть также и пассивность, которую Лейбницъ обозначаетъ какъ materia prima, въ отличіе отъ аггрегата или массы, какъ materia secunda, являющейся намъ чѣмъ-то протяженнымъ. Только Богъ — чистая дѣятельность, actus purus, свободная отъ всякой возможности. Пассивность сказывается въ со-

---

*) Lettre II à Mr. Bourguet, у Эрдмана стр. 720: «въ такомъ родѣ, какъ я опредѣляю перцепцію и аппетитъ, ими необходимо надѣлены всѣ монады. Ибо перцепція для меня есть представленіе многаго въ простомъ, и аппетитъ — стремленіе одной перцепціи къ другой. И дѣйствительно какъ перцепція, такъ и аппетитъ есть во всѣхъ монадахъ, ибо въ противномъ случаѣ монада не имѣла бы никакого отношенія къ остальнымъ вещамъ. Не знаю, какъ вы можете извлекать отсюда хоть какой-нибудь спинозизмъ. Напротивъ, именно эта-то монада и убиваетъ всякій спинозизмъ. Ибо есть столько настоящихъ субстанцій и, такъ сказать, живыхъ зеркалъ вселенной, постоянно существующихъ, или сосредоточенныхъ вселенныхъ, сколько монадъ, вмѣсто того, чтобы, какъ это у Спинозы, была одна только субстанція. Не будь монадъ, Спиноза былъ бы правъ, и тогда все, кромѣ Бога, было бы тлѣнно», и т. д

**) Въ этомъ ученіи Лейбницъ нѣсколько примыкаетъ къ англійскому врачу Глиссону, автору сочиненія: Tractatus de natura substantiae energetica seu de vita naturae, Лонд. 1672, который приписываетъ всѣмъ субстанціямъ движеніе, влеченіе и представленіе, а также къ англійскимъ платоновцамъ, какъ Моръ и особенно Кедвортъ, допускавшій vis plastica. Ср. H. Marion, Franc. Glissonius quid de natura substantiae senserit, et utrum Leibnitio de naturae substantia cogitanti quidquam contulerit, Lut. Par. 1880.

противляемости (antitypia), на которой основывается непроницаемость массы (у Эрдмана стр. 157; 678). Если намъ приходится мыслить субстанціи посредствомъ понятія силы, то отсюда, говоритъ Лейбницъ въ Новой системѣ, слѣдуетъ «нѣчто похожее на чувство и желаніе». Субстанціи надо понимать, «подражая понятію, которое у насъ есть о душахъ». У всякой субстанціи есть перцепціи и стремленія къ новымъ перцепціямъ. Въ себѣ самой она носитъ законъ продолженія ряда ея дѣйствій (legem continuationis seriei suarum operationum, письмо къ Арно 1690, у Эрдмана стр. 107). Каждая субстанція имѣетъ природу представленія: она представляетъ вселенную, но одна—отчетливѣе другой, и каждая, со своей точки зрѣнія, съ большею ясностью—тѣ вещи, къ которымъ субстанція находится въ ближайшемъ отношеніи, съ меньшею — всѣ другія (Principes de la nature et de la grâce, 3 сс., у Эрдмана стр. 714 сс.). Кто вполнѣ позналъ бы одну монаду, тотъ позналъ бы въ ней вселенную, зеркаломъ (miroir) которой является монада. Сама же монада познаетъ только то, что ясно представляетъ. Поэтому каждая монада представляетъ вселенную соотвѣтственно своей особенной точкѣ зрѣнія (selon son point de vue;—les points mathématiques sont leur point de vue, pour exprimer l'univers). Вслѣдствіе этого всѣ монады и совокупности ихъ различны другъ отъ друга. Нѣтъ во вселенной двухъ совершенно одинаковыхъ предметовъ. Что неразличимо качественно, то просто-на-просто тожественно (principium identitatis indiscernibilium, Монадол. 9 и др.; онъ встрѣчается уже у стоиковъ *). На томъ, что всякая монада отражаетъ вселенную со своей точки зрѣнія, основывается гармонія, изначала положенная Богомъ, Творцомъ монадъ, между всѣми ими (harmonia praestabilita, harmonie préétablie; это выраженіе Лейбницъ употребляетъ въ первый разъ въ письмѣ къ Раснажу де Бовалю, янв. 1696, съ прибавкою: «если можно такъ выразиться»; по Бейлю выраженіе ведетъ начало отъ отца Фр. Ями, приверженца Мальбранша, который употребляетъ его въ своемъ Traité 2: о самосознаніи, стр. 226). Монада отражаетъ только самую незначительную часть вселенной съ ясностью, а большую часть — въ темныхъ, однако дѣйствительно находящихся въ ней и дѣятельныхъ представленіяхъ. Лейбницъ говоритъ: «также нечувствительными перцепціями я объясняю эту изумительную предустановленную гармонію души и тѣла и даже всѣхъ монадъ или простыхъ субстанцій, которая заступаетъ мѣсто невозможнаго вліянія однѣхъ на другія» (Nouv. Ess., Avant-propos, у Эрдмана стр. 197 с.). Представленія у Лейбница называются перцепціями. Поэтому всѣ монады имѣютъ одинаковыя перцепціи, но онѣ отличаются одна отъ другой тѣмъ, что однѣ апперцепируютъ, т. е. сознаютъ ихъ, болѣе, другія — менѣе, а также, что у однѣхъ представленія яснѣе и отчетливѣе, чѣмъ у другихъ. Значитъ, подъ апперцепціей Лейбницъ понимаетъ сознательное усвоеніе содержанія представленій. Безсознательныя представленія называются «маленькими» перцепціями. Этими безсознательными представленіями Лейбницъ ввелъ въ психологію весьма важное понятіе. Развитіе монадъ идетъ къ тому, чтобы довести перцепціи до апперцепціи и дойти до полной ясности въ представленіяхъ. Монады, изъ которыхъ состоитъ матерія, хотя и представляютъ всю вселенную, но такъ смутно, что онѣ никогда не сознаютъ этого, тогда какъ божество, какъ всевѣдущая средоточная монада, съ полной ясностью и отчетливостью постоянно сознаетъ вселенную.

Ученіемъ о монадахъ уничтожается разнородность, которая по Декарту есть между тѣломъ и душой. На мѣсто ея является непрерывная постепенность представляющихъ субстанцій. Самое ученіе держится средины между картезіанскимъ дуализмомъ и монизмомъ Спинозы. Опираясь на начало непрерывности, Лейбницъ говоритъ: между движеніемъ, какъ бы мало оно ни было, и полнымъ покоемъ, между твердостью и абсолютною, не оказывающею никакого сопротивленія жидкостью, между Богомъ и ничто есть безконечно много ступеней. Такимъ же

*) См. Сенека, Epist. 113, 13. *Пер.*

самымъ образомъ есть также безсчетное множество степеней между любой активностью и чистой пассивностью. Слѣдовательно, не разумно принимать только одно активное начало, именно всеобщій духъ (міровую душу), и одно пассивное, именно — матерію (Considérations sur la doctrine d'un esprit universel 1702, у Эрдмана стр. 182). Эта постепенность нисходитъ отъ Бога, первичной монады, до самыхъ низшихъ монадъ. «Монада или простая субстанція вообще содержитъ представленіе и стремленіе; она — или первичная монада, Богъ, въ которомъ находится послѣднее основаніе вещей, или производная, а именно — монада сотворенная. Эта послѣдняя одарена или разумомъ (духъ), или чувствомъ (именно душа), или какою-нибудь низшею степенью представленія и стремленія. Въ этомъ случаѣ она является anima analoga, которая довольствуется только именемъ монады, такъ какъ мы и не знаемъ различныхъ степеней ея» (Epist ad. Bierlingium 1711, у Эрдмана стр. 678; ср. Principes de la nature et de la grâce 4, у Эрдмана стр. 714 с.).

Устраняя дуализмъ, Лейбницъ все же не допускаетъ естественнаго взаимодѣйствія между монадами и особенно между душой и тѣломъ, ибо теченіе представленій души не можетъ вмѣшиваться въ механизмъ тѣлесныхъ движеній, видоизмѣняя его, и наоборотъ — механизмъ движеній не можетъ вмѣшиваться въ теченіе представленій. «Не возможно, чтобы душа или какая-нибудь другая истая субстанція принимала что бы то ни было извнѣ, развѣ только при помощи всемогущества Божія» (Syst. nouv. 14, у Эрдмана стр. 127). «У монадъ нѣтъ оконъ, черезъ которыя могли бы входить и выходить какіе-нибудь элементы» (Monad. 7, у Эрдмана стр. 705). Между сотворенными субстанціями нѣтъ influxus physicus, нѣтъ его, слѣдовательно, и между той субстанціей, которая является душой, и тѣми, которыя составляютъ ея тѣло. Такимъ образомъ все содержаніе представленій развивается вполнѣ самопроизвольно только изъ монады. Не можетъ душа дѣйствовать на тѣло и потому, что во вселенной, какъ и во всякой системѣ субстанцій, которыя только дѣйствуютъ одна на другую и испытываютъ дѣйствіе другъ отъ друга, остается неизмѣнной не только величина (живой) силы, но и количество поступательнаго движенія въ каждомъ данномъ направленіи (lex de conservanda quantitate directionis; у Эрдмана стр. 108; 133; 702). Значитъ, душа не можетъ, какъ думалъ Декартъ, оказывать вліяніе на направленіе движеній. Самъ Декартъ еще удержалъ обыкновенное предположеніе о естественномъ вліяніи; часть его учениковъ признала, что оно невозможно, и такимъ образомъ выработала окказіонализмъ. Но это ученіе дѣлаетъ будничныя происшествія чудесами, и Богу снова постоянно приходится вмѣшиваться въ теченіе природы. Скорѣе Богъ изначала создалъ душу и тѣло и вообще всѣ субстанціи такъ, что каждая субстанція, слѣдуя съ полной самостоятельностью (spontanéité) закону своего внутренняго развитія (вышеупомянутому lex continuationis seriei suarum operationum), въ каждый данный моментъ находится въ полномъ согласіи (conformité) съ остальными. Значитъ, въ душѣ, по закону ассоціаціи представленій, есть ощущеніе боли въ то самое мгновеніе, въ какое тѣло ударено или ранено, и пр., и наоборотъ — рука, по законамъ тѣлеснаго механизма, протягивается въ то самое мгновеніе, когда въ душѣ вспыхиваетъ извѣстное желаніе и т. п. Отношеніе предустановленной гармоніи къ двумъ другимъ возможнымъ объясненіямъ соотвѣтствія между душой и тѣломъ Лейбницъ иллюстрируетъ слѣдующимъ сравненіемъ (въ Second Eclaircissement и Troisième Eclaircissement du nouveau Système de la communication des substances, Эрдманъ стр. 133, ср. еще Гейлинксъ, стр. 71). Двое часовъ во всякое время идутъ совершенно согласно. Этого можно достигнуть тремя способами. Изъ нихъ первый соотвѣтствуетъ ученію о физическомъ вліяніи между душой и тѣломъ, второй — окказіонализму, третій — системѣ предустановленной гармоніи. Или какой-нибудь механизмъ соединяетъ ихъ, такъ что ходъ однихъ опредѣленнымъ образомъ вліяетъ на ходъ другихъ. Или кому-нибудь поручено въ каждое мгновеніе ставить одни часы по другимъ. Или, наконецъ, они съ

самаго начала устроены съ такою необыкновенною точностью, что можно въ теченіе долгаго времени разсчитывать на ихъ равномѣрный ходъ безъ вмѣшательства и починки мастера. (См. къ этому приведенную выше, стр. 71, литературу о Лейбницѣ и Гейлинксѣ и G. Berthold, Leibniz und das Uhrengleichniss, въ Monatsberichte берлинской академіи 1874, стр. 561—567). Такъ какъ Лейбницъ считаетъ невозможнымъ физическое вліяніе между душой и тѣломъ, то для него остается выборъ между двумя послѣдними предположеніями, и онъ рѣшается за consentement préétabli, такъ какъ этотъ способъ устроить согласіе онъ считаетъ болѣе сообразнымъ съ природой и съ достоинствомъ Бога, нежели нарочитое вмѣшательство по случаю. Абсолютный художникъ могъ создать только совершенныя произведенія, которыя не требуютъ новыхъ починокъ.

Душу можно назвать господствующей монадой или субстанціальнымъ средоточіемъ тѣла: это—субстанція, дѣйствующая на монады тѣла, поскольку эти послѣднія приспособлены къ ней, и поскольку ея состояніе даетъ основаніе для объясненія тѣлесныхъ перемѣнъ (Syst. nouv. 17, Эрдманъ стр. 128). Всякая монада-душа облечена органическимъ тѣломъ, котораго она никогда не теряетъ во всѣхъ его частяхъ. Но отчасти она можетъ его терять, и мы дѣйствительно видимъ, что составныя части тѣла подвержены постоянному обмѣну веществъ (Monad. 71), тогда какъ всякая монада безусловно проста. Все это достаточно говоритъ за то, что не выдерживаютъ критики попытки отожествить различіе между душой и тѣломъ, которое, какъ аггрегатъ субстанцій, является для Лейбница совокупностью монадъ (une masse composée par une infinité d'autres Monades, qui constituent le corps propre de cette Monade centrale, Principes de la nat. et de la grâce 3, Эрдманъ стр. 714), съ различіемъ между активностью и пассивностью въ единичной монадѣ и такимъ образомъ перетолковать предустановленную гармонію.

Кромѣ монадъ и явленій нѣтъ ничего. Явленія же есть не что иное, какъ представленія монадъ. Всякое протяженіе принадлежитъ явленію: только въ смутномъ чувственномъ пониманіи является непрерывно протяженная матерія. Эта матерія есть только phaenomenon bene fundatum, «упорядоченное и точное явленіе, которое не обманываетъ, когда прибѣгаютъ къ помощи отвлеченныхъ правилъ разума». Пространство есть порядокъ возможныхъ сосуществующихъ явленій, время—порядокъ послѣдованій (у Эрдмана стр. 189, 745с., 752 и др.). Реально въ протяженіи только основа порядка и закономѣрнаго слѣдованія явленій. Но эту основу можно только мыслить, а не созерцать. Лейбницъ противъ того взгляда (раздѣлявшагося и Ньютономъ), что пространство—«безусловное реальное существо». Онъ нападаетъ также и на ученіе Ньютона о тяготѣніи (у Эрдмана стр. 732).

Соединеніе простыхъ субстанцій въ организмъ есть реальное единство (unio realis) и составляетъ въ нѣкоторомъ родѣ сложную субстанцію. Здѣсь простыя субстанціи связаны въ одно цѣлое какъ бы субстанціальной связью (vinculum substantiale).

Изъ монадической и духовной природы души Лейбницъ выводитъ ея неразрушимость и безсмертіе «Всякій духъ, будучи какъ бы міромъ по себѣ, довлѣя самъ себѣ, заключая безконечное независимо отъ всякаго другого творенія, выражая вселенную, и самъ вѣченъ, такъ же самостоятеленъ и такъ же безусловенъ, какъ сама вселенная тварей» (Syst. nouv., Эрдманъ, стр. 128). Необходимость допустить бытіе Бога, какъ общей причины всѣхъ конечныхъ субстанцій, онъ выводитъ изъ того, что невозможно объяснить фактическое согласіе между душой и тѣломъ при помощи физическаго вліянія, «ибо это совершенное согласіе такого числа субстанцій, у которыхъ нѣтъ сообщенія, могло осуществиться только при помощи общей причины» (Syst. nouv. 16, Эрдманъ, стр. 128). Богъ, первичная монада, такъ устроилъ каждую монаду, что она постоянно отражаетъ съ своей точки зрѣнія вселенную, и такимъ образомъ онъ осуществилъ гармонію. «Такъ какъ каждая изъ этихъ душъ проявляетъ на свой ладъ совершающееся извнѣ и не въ состояніи подвер-

гаться какому-нибудь вліянію со стороны частныхъ существъ или, скорѣе, прежде чѣмъ извлечь это проявленіе изъ нѣдръ собственной природы, необходимо, чтобы каждая изъ нихъ получила эту природу отъ всеобщей причины, отъ которой зависятъ всѣ эти существа, и которая дѣлаетъ то, что одно входитъ въ совершенное согласіе и соотвѣтствіе съ другимъ, а этого не можетъ быть безъ безконечнаго сознанія и могущества» (Nouv. Ess. IV. § 11). Богъ, говоритъ Лейбницъ (Monad. 47, у Эрдмана, стр. 708), есть первичная единица или первоначальная простая субстанція, Monas primitiva (Epist. ad. Bierlingium 1711, Эрдманъ, стр. 678; la monade primitive. Lettre a Remond de Monmort 1715, у Эрдмана стр. 725). Всѣ производныя или сотворенныя монады произошли отъ нея и возникаютъ изъ нея какъ бы черезъ постоянныя блистанія (par des fulgurations continuelles de la Divinité de moment a moment, bornées par la réceptivité de la créature a laquelle il est essentiel d'être limitée). Утверждая это, Лейбницъ нѣсколько нарушаетъ свое ученіе о недѣлимости монадъ. У Бога адекватное знаніе всего, такъ какъ онъ источникъ всего. Онъ вездѣ какъ-бы средоточіе (comme centre partout, mais sa circonférence est nulle part); все въ немъ непосредственно, ничто ему не чуждо. Монады-духи надѣлены, не въ примѣръ прочимъ, познаніемъ Бога и принимаютъ нѣкоторое участіе въ его творческой силѣ. Богъ царитъ надъ природой, какъ архитекторъ, надъ духами—какъ монархъ. Между царствомъ природы и благодати есть предустановленная гармонія (Princ. de nat. et de la grace, 13 и 15, Эрдманъ стр. 717).

На принципѣ гармоніи между царствами природы и благодати основана Теодицея Лейбница или оправданіе Бога за зло въ мірѣ. Какъ произведеніе Бога, міръ долженъ быть лучшимъ изъ всѣхъ возможныхъ міровъ. Ибо, будь возможенъ міръ лучше того, который дѣйствительно есть, то мудрость Божія его познала бы, благость восхотѣла, а всемогущество должно бы его создать. Но это не значитъ, что міръ, созданный Богомъ, безусловно совершенъ или хорошъ. Зло въ мірѣ необходимо обусловлено существованіемъ самого міра. Разъ міръ необходимъ, то онъ долженъ состоять изъ конечныхъ существъ. Этимъ оправдывается конечность или ограниченность и способность страдать, что можно назвать метафизическимъ зломъ. Физическое зло, боль, спасительно, какъ наказаніе или какъ воспитательное средство. Нравственнаго зла Богъ не могъ устранить,—въ противномъ случаѣ уничтожилось бы самоопредѣленіе, а вмѣстѣ и самая нравственность. Свобода принадлежитъ къ сущности духа. Это вовсе не изъятіе изъ законовъ, но самонаправленіе сообразно познанному закону. Богъ всякій разъ производитъ то, что для духа наиболѣе выгодно. Такъ уже устроено теченіе природы. Въ этомъ-то и состоитъ гармонія между царствомъ природы и благодати.

Сущность замѣчаній, содержащихся въ Новыхъ опытахъ о разсудкѣ (написаны 1704, обнародованы только 1765) и направленныхъ противъ Опыта о человѣческомъ разсудкѣ Локка, самъ Лейбницъ формулируетъ въ письмѣ къ Бирлингу такимъ образомъ: «у Локка недурно разъяснены нѣкоторыя частныя истины; но въ существѣ дѣла онъ далеко уклоняется отъ правды. Природу духа и истины онъ не познала. Взвѣсь онъ правильно различіе между необходимыми истинами или тѣми, которыя познаются доказательствомъ, и тѣми, къ которымъ мы до нѣкоторой степени доходимъ путемъ индукціи, онъ увидѣлъ бы, что необходимыя истины можно доказать только изъ присущихъ духу началъ, такъ называемыхъ прирожденныхъ идей, такъ какъ, хотя чувства учатъ, что̀ происходитъ, но не учатъ, что̀ происходитъ необходимо. Онъ не обратилъ также вниманія на то, что понятія сущаго, субстанціи, тожества, истиннаго и добраго потому прирождены нашему духу, что онъ самъ себѣ прирожденъ, самъ въ себѣ все это заключаетъ». Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu nisi ipse intellectus *).

*) Однако, такъ какъ Локкъ кромѣ ощущенія допустилъ также и рефлексію, какъ сознаніе духомъ собственныхъ его дѣйствій, и такъ какъ, съ другой стороны, по Лейбницу идеи прирождены не какъ сознательныя представленія, а только какъ

О частностяхъ ср. особенно цитованное уже выше, стр. 102, сочиненіе Гартенштейна «Ученіе Локка о человѣческомъ познаніи въ сравненіи съ лейбницевой критикой его». Однако, сочиненіе Локка Лейбницъ считаетъ «однимъ изъ прекрасныхъ и драгоцѣннѣйшихъ сочиненій этого времени».

Началами заключенія Лейбницъ считаетъ законъ тожества и противорѣчія и законъ достаточнаго основанія. «Наши заключенія основаны на двухъ великихъ началахъ: на началѣ противорѣчія, въ силу котораго мы считаемъ ложнымъ то, что содержитъ противорѣчіе, и истиннымъ то, что противоположно или противорѣчитъ ложному; на началѣ достаточнаго основанія, въ силу котораго мы полагаемъ, что ни одинъ фактъ не оказался бы истиннымъ или существующимъ, ни одно сужденіе — вѣрнымъ, не будь достаточнаго основанія, почему это такъ, а не иначе, хотя очень часто мы и не въ силахъ знать эти основанія» (Monadol. 31, 32, у Эрдмана стр. 707). Необходимыя или вѣчныя истины Лейбницъ сводитъ къ закону противорѣчія, случайныя или фактическія истины — къ закону основанія. Необходимыя истины можно познать посредствомъ анализа понятій и положеній, нисходящаго до первичныхъ понятій и положеній. Сюда относятся главнымъ образомъ математическія истины. (Въ противоположность этому ученію Кантъ назвалъ математическія познанія синтетическими сужденіями a priori. Нѣкоторые приверженцы Лейбница пытались вывести законъ основанія изъ закона противорѣчія). Вѣчныя истины обладаютъ безусловной необходимостью, фактическія — условною, гипотетическою. Безусловная необходимость есть необходимость логическая, какъ невозможность противоположнаго; условная есть необходимость причинная, какъ зависимость отъ другихъ фактовъ. Такъ фактическая необходимость, противоположность которой все еще мыслима, для Лейбница стала случайною. Такимъ образомъ онъ получилъ истины необходимыя и случайныя, которыя противоположны одна другой.

«Вѣчныя истины» имѣютъ начало въ божественномъ разсудкѣ, но божественная воля не принимаетъ въ нихъ никакого участія. Божескій разсудокъ есть источникъ возможности вещей, божеская воля — причина ихъ дѣйствительности. Поэтому всякая истина должна по своей природѣ быть истиною разума.

Главные пункты своего ученія Лейбницъ передаетъ въ замѣчаніяхъ на статью

«дремлющія представленія», какъ idées innées, которыя однако не connues, то противоположность между ихъ ученіями меньше, нежели она является на словахъ. Если духъ въ состояніи пріобрѣсти понятіе сущаго, субстанціи потому, что онъ самъ есть сущее, субстанція, то ему прирождено не это понятіе какъ такое и даже не безсознательное понятіе, а только то, изъ чего это понятіе можно образовать. Если онъ способенъ къ правдѣ и благости и, рефлектируя полученную имъ правду и благость, въ силахъ образовать именно эти понятія, то онъ достигаетъ до нихъ не безъ рефлексіи. Въ лейбницевой теоріи истинно только то, что возможность развитія, ведущаго къ этимъ понятіямъ, обуслсвлена присущей душѣ активностью. Эта активность дѣлаетъ неподходящимъ сравненіе души съ чисто пассивною tabula rasa. Всѣ до одного представленія образуются совмѣстнымъ дѣйствіемъ внѣшнихъ и внутреннихъ дѣятелей. Локкъ подчеркнулъ внѣшніе дѣятели, Лейбницъ—внутренніе. «Предрасположеніе» къ сознательнымъ идеямъ приравнивать наличности именно этихъ самыхъ идей, какъ безсознательныхъ представленій, такъ что развитіе ихъ должно состоять въ послѣдовательномъ проясненіи ихъ, значитъ подсовывать подъ дѣйствительный процессъ развитія--выдуманный, при которомъ забывается о содѣйствіи внѣшняго фактора. Внѣшняя реальность, дѣйствующая на насъ, такъ же какъ и нашъ духъ, есть нѣчто упорядоченное, развившееся по имманентнымъ законамъ, а вовсе не конгломератъ случайностей. Потому и опытъ, обусловленный воздѣйствіемъ внѣшняго міра на насъ, не есть нѣчто хаотическое, куда духу пришлось бы вносить порядокъ только изъ себя, по «прирожденнымъ идеямъ», или по формамъ a priori, какъ этого хочетъ Кантъ. По Лейбницу эти идеи искрещиваютъ душу, какъ жилы — кусокъ мрамора. Изъ самой души можно познать закономѣрный порядокъ реальности, въ которой обоснована необходимость отдѣльныхъ фактовъ. Къ этой цѣли ведетъ, конечно, не обособленный опытъ, а комбинація опытовъ по логическимъ нормамъ, которыя весьма существенно отличаются отъ чисто субъективныхъ составныхъ частей познанія.

Rorarius въ словарѣ Бейля (напечатаны въ первый разъ у Гергардта, т. 4, стр. 553) слѣдующимъ образомъ: «наконецъ, итогъ моей системы сводится къ тому, что всякая монада есть концентрація вселенной, и что всякій духъ есть подобіе божества. Вселенная оказывается не только совершенно сконцентрированной въ Богѣ, но и совершенно выраженной въ немъ. Но во всякой сотворенной монадѣ только одна часть выражена отчетливо, именно та, которая отличается большимъ или меньшимъ совершенствомъ, все же прочее, являющееся безконечнымъ, выражено только смутно. Но въ Богѣ не только концентрація, но еще и источникъ вселенной. Онъ—первичное средоточіе, изъ котораго истекаетъ все прочее, и если что-нибудь исходитъ изъ насъ во внѣшній міръ, это бываетъ не непосредственно, а потому, что Богъ изначала восхотѣлъ согласовать вещи съ нашими желаніями. Наконецъ, когда говорятъ, что всякая монада, душа, духъ, получила особенный законъ, то надо прибавить, что этотъ законъ есть только видоизмѣненіе общаго закона, правящаго вселенной. Это все равно, какъ одинъ и тотъ же городъ кажется различнымъ соотвѣтственно разнымъ точкамъ зрѣнія, съ которыхъ на него смотрятъ».

На религію и общее образованіе 18. вѣка Лейбницъ подѣйствовалъ главнымъ образомъ своей попыткой доказать согласіе разума съ вѣрой (въ Теодицеѣ). Лейбницъ сдѣлалъ это преимущественно въ противоположность Бейлю, который до крайности проводитъ старопротестантскій принципъ противорѣчія. Съ расширеніемъ и углубленіемъ научнаго разумнаго познанія въ областяхъ природы и исторіи такая попытка Лейбница являлась настоятельною потребностью времени. По мѣрѣ того, какъ принципъ Лейбница находилъ доступъ, смягчалась, съ одной стороны, рѣзкая противоположность между католичествомъ и протестантствомъ, а съ другой—ослаблялось значеніе откровенныхъ ученій вообще (хотя самъ Лейбницъ не отступалъ отъ нихъ и особенно нападалъ на социніанскія возраженія противъ ортодоксальнаго ученія о троичности) въ пользу истинъ, познаваемыхъ только разумомъ. Въ такомъ направленіи такъ называемое просвѣщеніе пошло гораздо дальше, чѣмъ этого хотѣлъ Лейбницъ. Лейбнице-вольфовская философія проложила путь къ богословскому раціонализму, который впослѣдствіи получилъ отъ кантіанства еще большее развитіе, хотя и въ другомъ родѣ.

Въ философскомъ отношеніи стремленія Лейбница были направлены главнымъ образомъ къ тому, чтобы соединить богословское и космологическое міропониманіе, выведеніе изъ Бога и объясненіе посредствомъ законовъ природы. Но дѣйствительная гармонія того и другого элемента не достигнута. Предустановленная гармонія допускаетъ только съ виду пониманіе по законамъ природы, благодаря тому, что всякая монада должна отражать со своего мѣста вселенную. Дѣйствительная закономѣрность природы должна бы включать причинную связь. Какъ Богъ можетъ опредѣлять монады, это остается неяснымъ. Мѣста монадъ различны. Но это различіе или такого рода, какъ различіе въ положеніи точекъ въ пространствѣ чувственнаго созерцанія, или совсѣмъ не такого рода. Если не такого рода, то природа его остается совершенно неопредѣленной. Ученіе о монадахъ почти повсюду предполагаетъ аналогію пространственныхъ отношеній. Но подобнаго рода отношенія не имѣютъ мѣста при монадахъ. Отъ этого общаго положенія само ученіе не только не становится нагляднымъ, но и утрачиваетъ всякую ясность для мышленія. Затѣмъ ученіе Лейбница о пространствѣ едва-ли существенно отличается отъ Канта, по которому пространство — только субъективная форма созерцанія. И дѣйствительно, Кантъ (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwiss., теорема 4, прим. 2, подъ конецъ) толкуетъ ученіе Лейбница о пространствѣ именно въ этомъ смыслѣ, говоря, что порядокъ простыхъ существъ, соотвѣтствующій пространственному порядку, принадлежитъ «только къ умопостигаемому, намъ неизвѣстному міру». Оставаясь послѣдовательнымъ, ученіе Лейбница, какъ это и показалъ Кантъ, втягиваетъ въ чистый субъективизмъ и формы мысли. Съ другой стороны, оно подвержено тѣмъ же недоумѣніямъ, которыя повели къ тому, что кантовскій субъекти-

визмъ оказался не выдерживающимъ критики, и вызвали Гербарта къ образованію новаго «реализма». А если мѣста монадъ пространственнаго характера *), то надо различать (съ Гербартомъ) умопостигаемое пространство отъ феноменальнаго, но мыслить умопостигаемое пространство однороднымъ феноменальному. Этого-то Лейбницъ и не хочетъ. Всѣ пространственныя отношенія онъ съ особеннымъ удареніемъ ограничиваетъ явленіями и отвергаетъ перенесеніе этихъ отношеній на монады. Отъ такого перенесенія пострадала бы по меньшей мѣрѣ богословская сторона ученія Лейбница, вездѣсущіе Бога, его несвязанность опредѣленнымъ пунктомъ, его одинаково близкое отношеніе ко всѣмъ конечнымъ монадамъ. Монада, какъ точка, проста. Это не вяжется съ множественностью лежащихъ въ ней перцепцій, которая допущена для того, чтобы исключить внѣшнюю простоту. На это обратилъ вниманіе уже Бейль. А оставить простоту значитъ сейчасъ же возстановить спинозизмъ. Да и возможность такой простоты сама по себѣ сомнительна, такъ какъ точка существуетъ исключительно какъ предѣлъ и получаетъ самостоятельность только въ отвлеченіи. Чтобы спасти простоту точки, Гербартъ сдѣлалъ выводъ о простотѣ качества. Но этимъ не только уничтожается предустановленная гармонія, но и становится невозможнымъ какъ бы то ни было провести теоретическое ученіе о Богѣ. Кантіанство, обновленный спинозизмъ (шеллингіанство) и гербартіанство въ неразвитомъ видѣ заключаются въ ученіи Лейбница. Но Лейбницъ не дошелъ до дѣйствительнаго примиренія противорѣчивыхъ элементовъ

Нѣмецкимъ предшественникомъ Лейбница въ его стремленіи къ реформѣ философіи былъ Іоах. Юнгій (1587—1657), дѣльный математикъ и естествоиспытатель. Онъ особенно выдвигалъ (съ Платономъ) пропедевтическое значеніе математики для настоящаго философствованія. Ему принадлежитъ Logica Hamburgiensis, Гамб. 1638 и 1681. О немъ говоритъ Г. Э. Гурауеръ, J. Jungius und sein Zeitalter, съ отрывкомъ Гете о Юнгіи, Штут. и Тюб. 1859.

v. Criegern, J. A. Comenius als Theolog, Lpz. и Heidelb. 1881. J. Kvacsala, über J. A. Comenius' Philosophie, insbesondere Physik, диссертація, Лейпц. 1886, гдѣ можно найти и философскія сочиненія Коменскаго, а также литературу о немъ. Великая дидактика Я. А. Коменскаго, въ приложеніи къ журналу «Наша начальная школа» 1875 и 1876 гг. Фр. Палацкій, жизнь І. А. Коменскаго, пер. Задерацкаго, Труды кіев. дух. акад. 1869, 1, стр. 98--119; 2, стр. 211—234. Н. И. Куликовъ, Коменскій, педагогъ XVII в., Ж. М. Н. П., ч. 151 (по Люцу и Витштоку). С. И. Миропольскій, Янъ Ам. Коменскій и его значеніе въ педагогіи, тамъ-же ч. 155 и 156. Вл. Никольскій, Янъ Ам. Коменскій, послѣдній епископъ чешско-братской общины, Чтенія въ общ. люб. духов. просв. 1883, 6, стр. 217—233.

Къ гармоніи между знаніемъ и вѣрой стремился знаменитый педагогъ Амосъ Коменскій (1592—1671). На него оказали вліяніе сочиненія Вивеса, Кампанеллы, Фр. Бекона, а также Альштедтъ. Первоначальнымъ источникомъ познанія у него является sensus. А такъ какъ ощущеніе путается отъ обилія воспріятій, то необходимо употреблять разумъ. Правда, и онъ не въ силахъ познать всего, такъ что надо привлечь священное писаніе: «какъ нѣтъ ничего въ разсудкѣ, чего не было бы въ ощущеніи, такъ нѣтъ ничего въ вѣрѣ, чего не было бы раньше въ разсудкѣ». Однако Коменскій не дошелъ до ясности ни въ методѣ, ни въ содержаніи своихъ положеній. Его пансофическія стремленія направлены были къ полному и совершенному познанію. Въ физикѣ, которую онъ обработалъ тщательнѣе всего, принимаются три начала: матерія, свѣтъ, духъ. Въ духѣ Богъ вдохнулъ міру идеи, которыя приводятъ въ исполненіе развитіе вещей.

*) Къ этому предположенію понуждаетъ особенно математическая опредѣленность механическихъ законовъ: они безспорно выводятъ за предѣлы субъекта къ трансцендентальнымъ объектамъ, которые обусловливаютъ его чувственныя созерцанія. Съ такимъ пониманіемъ согласуется опредѣленіе Лейбницемъ «точекъ зрѣнія», какъ математическихъ точекъ внутри организованныхъ массъ, и обусловленность мѣры дѣйствія посредствомъ разстоянія, Princ. de la nature et de la grâce, 3, у Эрдмана стр. 714.

Скептическій взглядъ на человѣческое знаніе, выраженный когда-то Агриппою изъ Неттесгейма въ его сочиненіи de incertitudine et vanitate scientiarum, Colon. 1527, и нашедшій себѣ представителей въ 17. в. въ Англіи въ лицѣ предшественника Юма относительно понятія причинности—Гленвиля. во Франціи—въ лицѣ Левайе и др., высказалъ также Іерон. Гиригаймъ (ум. въ Прагѣ 1679) въ сочиненіи de typho generis humani sive scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate etc., Прага 1676, для того чтобы поднять откровенную вѣру и подвижничество. Однако онъ вовсе не былъ врагомъ научныхъ занятій, но выразилъ въ смыслѣ узкой ортодоксіи свое отвращеніе ко всякой философіи. Онъ полагалъ, что основоположенія всякаго мышленія опровергнуты извѣстными христіанскими догматами, напр. основоположеніе причинности—догматомъ творенія. О немъ K. S. Barach. H. Hirnhaym, вкладъ въ исторію философско-богословской культуры въ 17. ст., Вѣна 1864, перепечатано въ Kleine philosophische Schriften Бараха, Wien 1875.

Мистику возобновилъ, между прочимъ, Ангелъ Силезій (І. Шефлеръ, 1624—67) въ поэтической формѣ. Главная его мысль: Богу нуженъ человѣкъ, такъ же какъ человѣку—Богъ, для исполненія своей сущности. Ср. F. Kern, J. Schefflers cherubinischer Wandersmann, Lpz. 1866, гдѣ особенно показано отношеніе Шефлера къ Экгарту.

В. ф. Чирнгаузенъ (1651—1708), математикъ, физикъ и логикъ, развился особенно на сочиненіяхъ Декарта и Спинозы. Его образованію способствовали личныя сношенія и переписка съ Спинозой. Чирнгаузенъ рано свелъ личное знакомство и съ Лейбницемъ. Въ своей Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia, Амст. 1687, Лейпц. 1695 и ч., онъ смотритъ на логику, какъ на искусство изобрѣтенія. Признакъ истиннаго въ томъ, что оно является понятнымъ и истинно понятымъ. Его можно сдѣлать понятнымъ посредствомъ словъ и другимъ разумнымъ людямъ. Во многомъ Чирнгаузенъ примыкаетъ, даже въ выраженіяхъ, къ Спинозѣ. Чирнгаузенъ того мнѣнія, что Спиноза вовсе не смѣшалъ Бога съ природой, а скорѣе имѣлъ о Богѣ болѣе вѣрное понятіе, чѣмъ даже Декартъ. Ср. о немъ H. Weissenborn, Lebensbeschreibung des E. W. v. Tschirnhausen, Eisenach 1866.

Сам. ф. Пуфендорфъ (1632—94) оказалъ услуги нѣмецкому государственному праву сочиненіемъ de statu reipublicae Germanicae 1667 и ч. (понѣм. перевелъ Harry Breslau, Берл. 1870), обнародованнымъ подъ именемъ Severinus a Monzambano, естественному праву и этикѣ—сочиненіями: de jure naturae et gentium, Lond. 1672, Frankf. 1684 и ч.; de officio hominis et civis, Lond. 1673 и ч., по-русски: О должностяхъ человѣка и гражданина по закону естественному, пер. съ лат. архим. Г. Бужинскій, Спб. 1726. Отъ Гроція Пуфендорфъ беретъ начало общественности, отъ Гоббеса — начало индивидуальнаго интереса и соединяетъ то и другое при помощи положенія, что общественность заключается въ интересѣ каждаго отдѣльнаго лица. Сочиненія Пуфендорфа имѣютъ главнымъ образомъ то значеніе, что въ нихъ заключается систематическое расположеніе ученія о естественномъ правѣ.

Въ существенномъ опирается на Пуфендорфа Христіанъ Томазій. Онъ родился 1655 въ Лейпцигѣ, съ 1681 началъ читать лекціи въ тамошнемъ университетѣ. Его безстрашіе, съ которымъ онъ выступилъ противъ традицій въ защиту научной свободы, а также чтеніе лекцій понѣмецки навлекло на него гоненія. Получивъ мѣсто въ Галле, онъ принялъ участіе въ основаніи тамошняго университета и умеръ 1728. Пуфендорфу Томазій слѣдуетъ въ сочиненіи: Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres, in quibus fundamenta juris nat. secundum hypotheses ill. Pufendorfii perspicue demonstrantur, Francof. et Lips. 1688; 7. изд. 1730. Самостоятельнѣе онъ въ Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta, in quibus secernuntur principia honesti, justi ac decori, Hall. 1705 и ч. Здѣсь онъ обозначаетъ справедливое, благоприличное и честное или нравственное (justum, decorum и honestum), какъ три ступени поведенія, не отступающаго отъ

(«міровой») мудрости. Для справедливаго онъ выставляетъ начало: чего ты не хочешь, чтобы было съ тобою, того и не дѣлай другому; для благоприличнаго: чего ты желаешь, чтобы другіе тебѣ дѣлали, то дѣлай имъ и самъ; для честнаго: чего ты желаешь, чтобы другіе дѣлали себѣ (что мы въ нихъ находимъ похвальнаго), то дѣлай и самъ себѣ. Правовыя обязательства можно вынудить. II Медицина духа Чирнгаузена, хотя Томазій и противъ нея, не осталась безъ вліянія на философію права Томазія. Ср. Luden, Chr. Thomasius nach s. Schicks. und Schriften, Berl. 1805. B. A. Wagner, Chr. Thomasius, вкладъ для оцѣнки его заслугъ для нѣмецкой литературы. программа, Berl. 1872. Klemperer, Chr. Thomasius, застрѣльщикъ просвѣщенія, Landsb. a. W. 1877.

Г. ф. Кокцейи (1644—1719) и его сынъ Сам. ф. Кокцейи (1679—1755) приложили естественное право къ международному и гражданскому праву. Ср. Trendelenburg, Friedrich der Grosse und sein Grosskanzler S. v. Cocceji, въ Abhandlungen der Akademie 1864, стр. 1—74. H. Degenkolb въ 3. изд. Staatslexicon Роттека и Велькера, въ статьѣ über das allgemeine preussische Landrecht.

Полное собраніе сочиненій Вико вышло въ Неаполѣ 1835 и въ Миланѣ 1837. Позже, 1862, обнародовалъ въ Неаполѣ G. del Giudice Scritti inediti. О Вико говорятъ между другими: Феррари въ введеніи къ миланскому изданію сочиненій Вико 1837. J. Ferrari, Vico et l'Italie, Par. 1839. Cantoni, Vico, Туринъ 1867. K. Werner, über Giambattista Vico als Geschichtsphilosophen und Begründer der neueren italienischen Philosophie, Wien 1877; онъ-же, G. Vico als Philosoph und gelehrter Forscher, Wien 1879, новое изданіе (только перемѣнена обложка) 1881. A. Piccolorusso, G. Vico o la scienza nuova, Salerno 1878. Flint, Vico, Edinb. 1885. См. также K. Werner, Zwei philosophische Zeitgenossen und Freunde G. B. Vicos, I и II (Паоло Маттья Доріа и Томмазо Росси), Wien 1886.

Жизнь и система Вико, Ж. М. Н. П., ч. 6. О. Ѳ. Миллеръ, Вико и значеніе его «Новой науки» для психологіи народовъ, Заря 1870, 4. Н. К. Михайловскій, Очерки изъ исторіи политической литературы: Вико и его «Новая наука», О. З. 1872, 11. См. также у Стасюлевича, Опытъ и пр., стр. 52—147.

Въ области философіи права и исторіи выдается неаполитанецъ Дж. Баттиста Вико (1668—1744), почитатель Платона и Аристотеля, еще болѣе Бекона, а вмѣстѣ и приверженецъ католической церкви. Онъ написалъ: de antiquissima Italorum sapientia, Neap. 1710; de uno universi juris principio et fine uno, ib. 1720; liber alter, qui est de constantia jurisprudentis, ib. 1721. Главное его сочиненіе: Principj di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni, Неаполь 1725, 1730 и ч., понѣмецки пер. В. Э. Вебера, Лейпц. 1820. Вмѣстѣ съ философіею исторіи Вико основалъ также и психологію народовъ. На него особенно повліяли новоплатоновцы возрожденія. Свое ученіе о метафизическихъ точкахъ-силахъ, которыя существуютъ не сами по себѣ, а являются истеченіями божественной дѣятельной силы, распространяющейся въ пространствѣ, Вико сводитъ на Зенона. Богъ опредѣляется какъ безконечное posse, nosse, velle, тогда какъ человѣкъ, какъ конечное posse, nosse, velle, отъ природы стремится къ безконечному, слѣдовательно—къ единенію съ Богомъ. Но грѣхопаденіе извратило эти три возможности въ ихъ противоположность. Должно настать возстановленіе, которое представляется въ трехъ добродѣтеляхъ, тѣсно связанныхъ между собой,—prudentia, temperantia, fortitudo. Познаваніе необходимо для человѣка, напротивъ, способность хотѣть и мочь—въ рукахъ человѣка. Собственная задача философіи—«понять и объяснить всеобщее значеніе необходимыхъ всеобщихъ истинъ путемъ разбора божественной истины, какъ она проявляется во временномъ человѣческомъ бытіи», и довести до полнаго познанія присутствіе ея въ человѣкѣ. Теорія познанія развивается у Вико сходно съ Мальбраншемъ. Когда человѣкъ созерцаетъ вещи въ Богѣ, то онъ переноситъ себя изъ чувственнаго міра въ вѣчный порядокъ вещей.

Въ ученіи о человѣкѣ Вико обращаетъ вниманіе особенно на его соціальный характеръ. Индивидуумы оказываются различными по тѣлесности, духъ (mens) образуетъ единство рода, и именно это единство состоитъ въ томъ, что извѣстныя понятія о verum aeternum, теоретическія и практическія положенія заправляютъ

мышленіемъ и поступками всѣхъ людей и обусловливаютъ разумную жизнедѣятельность. Но эти понятія вовсе не являются прирожденными идеями. Признавая такія понятія и основоположенія, люди образуютъ общество, для котораго они организованы особенно еще при помощи рѣчи. Противъ нарушенія этихъ основъ соціальнаго поведенія возмущается нравственное чувство, прирожденное человѣку, pudor. Живѣе всего оно обнаруживается въ ребенкѣ. Далѣе Вико хочетъ, какъ онъ самъ заявляетъ, разсматривать Бога не только въ отношеніи къ природѣ, но и въ отношеніи къ человѣческому духу, какъ онъ проявляется въ жизни народовъ. Онъ противъ картезіанства, враждебнаго историзму. Божественое провидѣніе, дѣятельность котораго обнаруживается не таинственнымъ образомъ, а въ самопроизвольныхъ дѣйствіяхъ человѣка, является основой всякой исторіи и открываетъ самого себя въ развитіи языка, религіи, законовъ. Однако философія исторіи Вико различаетъ только періоды развитія въ жизни отдѣльныхъ народовъ, и идея послѣдовательнаго прогресса человѣческаго рода не получаетъ у него всеобщаго значенія и проведенія.

§ 19. Ближайшей задачей философіи въ Германіи была систематизація мыслей Лейбница. За эту задачу талантливо и успѣшно взялся Христіанъ Вольфъ (1679—1754). Въ цѣломъ рядѣ нѣмецкихъ и латинскихъ сочиненій онъ довелъ раціонализмъ до послѣднихъ предѣловъ. Своей округленной и законченной системой философіи Вольфъ оказалъ значительныя услуги для научной формы и для основательнаго дидактическаго изложенія философіи. Однако эти заслуги умаляются черезчуръ педантическимъ приложеніемъ математическаго метода и безвкусною расплывчатостью въ изложеніи. Въ цѣломъ Вольфъ даетъ мысли Лейбница. Однако онъ устраняетъ кое-какія смѣлыя предположенія—такъ, по Вольфу не всѣ элементы надѣлены представленіемъ,—а другія положенія Лейбница, напр. предустановленную гармонію, допускаетъ только какъ сомнительныя гипотезы. Метафизика у него распадается на онтологію, космологію, раціональную психологію и естественное богословіе. Изъ доказательствъ бытія Божія онъ особенно разрабатываетъ доказательство, идущее отъ случайности міра. Практическая философія дѣлится на этику, экономику и политику. Въ теоретическихъ дисциплинахъ надо создать изъ чистаго разума твердое знаніе, да и въ практическихъ началомъ познаванія является разумъ.

Лейбнице-вольфовская философія пріобрѣла въ Германіи въ теченіе 18. столѣтія возрастающее распространеніе. Вмѣстѣ съ другими философемами, особенно — Локка, она господствовала частію въ школахъ, частію послужила популярному просвѣщенію. Но были у ней и противники, къ которымъ принадлежитъ особенно Крузій. Онъ пытался привести философію въ согласіе съ богословіемъ и особенно боролся противъ механическаго объясненія природы, противъ оптимизма и детерминизма. Самыми вліятельными учениками Вольфа являются Бильфингеръ и Баумгартенъ. Изъ нихъ Бильфингеръ ясно развилъ ученія Вольфа, а Баумгартенъ особенно извѣстенъ, какъ основатель нѣмецкой эстетики. Остроумный Ламбертъ развивалъ собственныя мысли на основѣ вольфовскаго ученія въ связи съ эмпиризмомъ Локка.

Ср. о предшествующемъ времени приведенное выше (стр. 127) сочиненіе К. Г. Людовици, Краткій набросокъ полной исторіи лейбницевой философіи, Лейпц. 1735, 2. изд. подъ заглавіемъ: Ausführlicher Entwurf etc., 3 тт., 1736—37, далѣе его

же Sammlung und Auszüge der sämmtlichen Streitschriften wegen der wolffschen Philosophie, Lpz. 1737; его же Neueste Merkwürdigkeiten der leibniz-wolffschen Philosophie, Lpz. 1738. О времени до конца 18. столѣтія ср. сочиненія на премію—I. Хр. Шваба, К. Л. Рейнгольда и I. Г. Абихта на вопросъ: Какіе успѣхи въ Германіи сдѣлала метафизика со времени Лейбница и Вольфа? Берл. 1796. Эти сочиненія касаются особенно борьбы между лейбниціанствомъ и кантіанствомъ и будутъ упомянуты ниже. Отношеніе къ англійскимъ философамъ разсматриваетъ G. Zart. Einfluss der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts, Berl. 1881. Объ отношеніи философіи къ общему образованію, помимо изложеній въ сочиненіяхъ по исторіи философіи, можно сравнить нѣкоторыя исторіи нѣмецкой литературы, особенно Геттнера ч. 3, Шлоссера Исторія 18. вѣка, Bruno Bauer, Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des 18. Jahrhunderts, Charlottenb. 1843—1845; K. Biedermann, Deutschland im 18. Jahrhundert, Lpz. 1854—1868, а также Frank, Geschichte der protestantischen Theologie, 2. часть, Lpz. 1865; A. Tholuck, Vorgeschichte des Rationalismus, Halle 1853—1862, его-же Geschichte des Rationalismus, Berl. 1865, и другія подобныя сочиненія.

Вотъ главныя сочиненія Вольфа, прежде всего нѣмецкія (они короче латинскихъ и легче читаются): Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in der Erkenntniss der Wahrheit, Halle 1712 и ч.; Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Frnkf. und Lpz. 1719; Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit, Halle 1720; Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen etc., Halle 1721; Vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur, Halle 1723; Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge, Frnkf. 1723. Латинскія сочиненія всѣ вмѣстѣ составляютъ 23 довольно плотныхъ тома in quarto: Philosophia rationalis, sive logica methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata, Frnkf. и Lpz. 1728, 2. изд. 1732; Philosophia prima sive Ontologia methodo scientifica pertractata, qua omnes cognitionis humanae principia continentur, ib. 1730; Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata, qua ad solidam imprimis dei atque naturae cognitionem via sternitur, ib. 1731, Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur etc., ib. 1732; Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur et ad intimiorem naturae eiusque auctoris cognitionem profutura proponuntur, ib. 1734; Theologia naturalis methodo scientifica pertractata, 2 тт., ib. 1736—37; Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata, 2 тт., ib. 1738—39; Jus naturae methodo scientifica pertractatum, 8 тт., ib. 1740 сс: Jus gentium methodo scientifica pertractatum, Halle 1750; Philosophia moralis sive ethica methodo scientifica pertractata, 4 тт., ib. 1750; Oeconomica, ib. 1750. Порусски: Разумныя мысли о силахъ человѣческаго разума и ихъ исправномъ употребленіи въ познаніи правды, пер. съ лат. въ 1753 г. Б. М., Спб. 1765.

О жизни Вольфа говоритъ, между прочимъ: J. C. Gottsched, Histor. Lobschr. auf Chr. Freiherr v. Wolff, Halle 1755. F. W. Kluge, Chr. v. Wolff, der Philosoph, Bresl. 1831. Автобіографію Вольфа издалъ Вутке, Lpz. 1841. О высылкѣ Вольфа изъ Галле говоритъ E. Zeller въ Preuss. Jahrb. X, 1862, стр. 47 сс., перепечатано въ Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts, Lpz. 1865, стр. 108—139. J. Caesar, Chr. Wolff in Marburg, рѣчь, Marb. 1879. König, über den Begriff der Objectivität bei Wolff und Lambert mit Bez. auf Kant, въ Ztschrf. f. Philos. und philos. Krit., 84, 1884, стр. 292—313. R. Frank. die wolffsche Staafrechtsphilosophie und ihr Verhältniss zur criminalpolitischen Aufklärung im 18. Jahrhund., Gött. 1887.

Объ исторіи его философіи: K. G. Ludovici, Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der wolffischen Philosophie, 3 тт., Lpz. 1736—38.

Христіанъ Вольфъ *) родился въ Бреславлѣ 1679. Его прочили въ теологи. Однако онъ рано почувствовалъ склонность къ философіи и 1703 получилъ право читать лекціи въ Лейпцигѣ. Вскорѣ онъ пришелъ въ соприкосновеніе съ Лейбницемъ, которому обязанъ тѣмъ, что 1706 былъ приглашенъ въ Галле сначала профессоромъ математики. Однако вскорѣ онъ сталъ читать обо всѣхъ отдѣлахъ философіи. Его значительный успѣхъ въ университетѣ, а также его яркій раціонализмъ раздражили его товарищей-піетистовъ, именно А. Г. Франке и сварливаго Ланге. Они добились у Вильгельма I того, что Вольфъ былъ уволенъ и подъ страхомъ смертной казни долженъ былъ какъ можно скорѣе оставить территорію. Онъ отправился въ Марбургъ, гдѣ и продолжалъ дѣйствовать въ качествѣ университетскаго преподавателя и писателя, пока немедленно по восшествіи на престолъ

*) Понѣмецки пишется съ однимъ f и съ двумя.

Фридриха II его снова не пригласили въ Галле. Тутъ онъ и умеръ 1754, получивъ титулъ имперскаго барона. Его философія нашла себѣ широкое распространеніе.— Вольфъ оказалъ большую услугу нѣмецкой философіи тѣмъ, что большую часть своихъ сочиненій написалъ на нѣмецкомъ языкѣ. Этимъ онъ вмѣстѣ съ тѣмъ создалъ, по крайней мѣрѣ отчасти, нѣмецкую терминологію. Его сочиненія касаются всѣхъ отраслей философіи, за исключеніемъ эстетики, которую разработалъ его ученикъ Баумгартенъ.

Вольфъ усвоилъ мысли Лейбница и, слѣдуя ему, старался соединить ихъ съ ученіемъ Аристотеля, господствовавшимъ тогда въ школахъ. Но Вольфъ отчасти обставилъ мысли своего учителя новыми аргументами, отчасти видоизмѣнилъ ихъ и приблизилъ къ обыкновенному міропониманію. Въ своемъ философствованіи Вольфъ хочетъ достигнуть двухъ особенностей: практической пригодности, ибо его цѣль— сдѣлать людей счастливыми, и яснаго, отчетливаго познанія, безъ котораго пригодность невозможна. Раціональное познаніе можно вести чисто дедуктивно Для этого нуженъ только высшій принципъ, по которому все должно быть выведено строго логически. Для Вольфа это—законъ противорѣчія, на который сводится и законъ достаточнаго основанія,—именно, не имѣй вещь достаточнаго основанія, то нѣчто должно стать изъ ничего, а это противорѣчіе. Въ философіи надо примѣнять тотъ же пріемъ, что и въ математикѣ при ученіи о величинахъ, но не вѣрно, будто философія поэтому въ своемъ методѣ зависитъ отъ математики. Скорѣе обѣ онѣ нуждаются въ логикѣ. Впрочемъ, изъ понятія можно вывести только то, что въ немъ уже есть. Слѣдовательно, истинны только сужденія, которыя получаются изъ анализа понятія субъекта. Правда, въ логическихъ дедукціяхъ Вольфа есть весьма много элементовъ изъ опыта, и только потому его раціоналистическое зданіе согласуется съ дѣйствительнымъ міромъ. Во всякомъ случаѣ эмпирическія науки, обработкой которыхъ занимался отчасти и самъ Вольфъ, заимствуя свои положенія изъ наблюденій и опытовъ, должны только констатировать дѣйствительность того, что въ раціональной философіи логически выведено изъ высшихъ принциповъ. Создается только подтвержденіе раціональнаго познанія опытнымъ, и именно одно раціональное познаніе отчетливо и ясно, опытное—темно и смутно. Здѣсь еще ярче выступаетъ лейбницевское противоположеніе необходимыхъ и фактическихъ истинъ.

Философія у Вольфа — наука о всемъ дѣйствительномъ и возможномъ, насколько оно можетъ быть. А возможно то, что не заключаетъ въ себѣ противорѣчія,—слѣдовательно, что мыслимо. Но въ нашей душѣ есть способность познаванія и хотѣнія. Такимъ образомъ вся наука разума дѣлится на теоретическую философію или метафизику и практическую. Обѣимъ предшествуетъ логика, нѣчто въ родѣ пропедевтики. Метафизика дѣлится на онтологію, которая имѣетъ дѣло съ сущимъ вообще, раціональную психологію, имѣющую своимъ предметомъ душу, космологію, касающуюся мірового цѣлаго, и раціональное богословіе, доказывающее бытіе и свойства Божіи.

Въ онтологіи говорится о свойствахъ и главныхъ родахъ сущаго. Во всякой вещи опредѣленія, которыя не зависятъ отъ другой вещи или другъ отъ друга, составляютъ ея сущность; тѣ же опредѣленія, которыя слѣдуютъ изъ сущности вещи, суть ея свойства; наконецъ, тѣ, которыя хотя и не слѣдуютъ изъ сущности, но также ей и не противорѣчатъ, составляютъ ея modi. Свойства у вещей бываютъ всегда, а modi не всегда. Если вещь совершенно опредѣлена, то она дѣйствительна, и наоборотъ, что дѣйствительно, то вполнѣ опредѣлено. Вотъ почему есть только единичныя вещи, а не общія. — Сложное состоитъ изъ нѣсколькихъ различныхъ другъ отъ друга частей. Каждая часть должна быть внѣ другой, и такимъ образомъ возникаетъ протяженіе. Всякая сложная вещь протяженна. Пространство есть порядокъ совмѣстнаго бытія одновременныхъ вещей, время—послѣдованія въ непрерывномъ ряду. Сущность сложнаго заключается въ простомъ. И такъ, есть простыя вещи, хотя-бы онѣ и не встрѣчались въ опытѣ. Онѣ непротяженны, безформенны, недѣлимы. Эти простыя существа — субстанціи. Къ понятію субстанціи

относится и то, что она претерпѣваетъ измѣненія. Такимъ образомъ всякая субстанція должна обладать силой, отъ которой въ ней происходятъ эти измѣненія. А это не что иное, какъ дѣйствія, которыя имѣютъ основаніе въ ней самой. Сложныя вещи суть аггрегаты этихъ субстанцій; сами по себѣ онѣ силъ не имѣютъ, ихъ силы только результатъ силъ простыхъ вещей.

Отъ сложныхъ существъ Вольфъ переходитъ къ космологіи. Міръ есть совокупность конечныхъ существъ, стоящихъ между собою въ зависимости. Ихъ надо вывести изъ простыхъ существъ. Измѣненія въ мірѣ зависятъ отъ того, какъ сложены простыя существа по закону движенія, и міръ можно сравнить съ часами или съ машиной, такъ что случай въ немъ не мыслимъ. Однако и необходимость въ міровомъ теченіи только гипотетическая: вѣдь, міръ могъ бы существовать и иначе. Физическій міръ состоитъ изъ тѣлъ. Они протяженны, имѣютъ видъ и величину, подвержены измѣненіямъ, обладаютъ нѣкоторой мѣрой косности (vis inertiae) и двигательной силы (vis motrix). Состоятъ они изъ простыхъ элементовъ, которые и производятъ матерію и двигательную силу. Эти элементы не суть пространственныя величины: они не подвержены движенію и отличаются другъ отъ друга не количествомъ или фигурой, а только силами и качествами. Ни одинъ изъ нихъ не похожъ совершенно на другой. Одаренные дѣятельною силой, они должны испытывать постоянныя измѣненія. Эти измѣненія должны однако же быть внутренняго характера. Не смотря на это, изъ ихъ силъ выводятся силы тѣлъ. Не у всѣхъ элементовъ эта сила состоитъ въ представленіи, но для объясненія тѣлесныхъ процессовъ надо принять силы другого рода. Природы ихъ ближе нельзя указать. Поэтому Вольфъ называетъ свои субстанціи не монадами, а охотнѣе всего атомами природы (atomi naturae).

Въ одной точкѣ не можетъ быть многихъ элементовъ,—каждый требуетъ особой точки, которая отдѣлена отъ другой. Но всякій элементъ связанъ съ тѣми, которые вокругъ него. Такъ многіе составляютъ одно, и сложное получаетъ протяженіе, непрерывность (continuum). Правда, у насъ есть объ этомъ только смутное созерцаніе, такъ какъ мы здѣсь не познаемъ простыхъ элементовъ. Непрерывность и протяженіе не что иное, какъ феномены. Предустановленная гармонія является смѣлой гипотезой. Скорѣе всего надо принять естественную связь элементовъ. Въ концѣ концовъ однако остается нерѣшеннымъ вопросъ, испытываютъ-ли элементы дѣйствительныя или кажущіяся воздѣйствія одинъ отъ другого. Такъ какъ міръ—нѣчто случайное,—вѣдь, онъ могъ быть иначе, — то достаточное основаніе онъ долженъ имѣть въ Богѣ, который произвелъ его, какъ вполнѣ цѣлесообразную машину. Происходи чудеса, пришлось бы распроститься съ строгимъ сцѣпленіемъ вещей. Да и каждое чудо требовало бы второго чуда, чуда возстановленія (miraculum restitutionis). Однако по Вольфу чудеса не невозможны.

Тѣламъ, какъ сложному, противостоятъ души, какъ простое. Это начальное положеніе раціональной психологіи. Душой называется существо внутри насъ, которое сознаетъ себя и внѣшнія вещи внѣ себя. Бытіе души такимъ образомъ непосредственно достовѣрно для всякаго знающаго. Какъ простыя существа, души имѣютъ въ себѣ силу. Она состоитъ въ способности представлять себѣ міръ. Различныя душевныя дѣятельности обозначаютъ только различныя видоизмѣненія этой силы представленія. Есть два рода этой основной силы: познаваніе и желаніе. Ощущенія, такъ же какъ и темныя, смутныя представленія, доставляются чувствами и фантазіей; ясныя и отчетливыя представленія, плодъ самодѣятельности души, доставляются разсудкомъ. Разумъ находитъ посредствомъ умозаключеній только общую связь истинъ. Изъ представленія развивается желаніе, такъ какъ душа, какъ сила, постоянно имѣетъ стремленіе измѣнять свое состояніе. Цѣль этихъ стремленій—только представленія. Правда, къ тому, чтобы стремиться къ представленію или избѣгать его, насъ опредѣляетъ удовольствіе или неудовольствіе, которыя мы предвидимъ. Удовольствіе есть не что иное, какъ познаніе дѣйствительнаго или мнимаго совершенства, неудовольствіе—познаніе несовершенства. Такъ

въ душѣ являются понятія красоты и безобразія, добра и зла. Что касается отношенія между душой и тѣломъ, то Вольфъ отвергаетъ ихъ взаимодѣйствіе, такъ какъ оно противорѣчитъ особенно закону сохраненія живыхъ силъ. Не признавая и окказіонализма, онъ становится на сторону предустановленной гармоніи. Она основывается не только на волѣ Бога, но также и на томъ, что всякая душа представляетъ міръ только сообразно особенности своего органическаго тѣла и сообразно измѣненіямъ, происходящимъ въ органахъ внѣшнихъ чувствъ. Эти представленія и измѣненія совершаются одновременно безъ взаимнаго воздѣйствія. Скорѣе тѣ и другія основываются на чемъ-нибудь третьемъ, и именно на измѣненіяхъ въ міровомъ цѣломъ, которыя и отражаются на душѣ и тѣлѣ.

Въ естественномъ богословіи (оно составляетъ противоположность къ такъ называемому положительному богословію, основывающемуся на сверхъестественномъ откровеніи) особенное значеніе придается космологическому доказательству. Міръ съ его вещами случаенъ, ибо онъ могъ быть и иначе. Но все случайное имѣетъ свое основаніе въ необходимомъ, и потому должна быть внѣміровая причина, т. е. Богъ. Это доказательство называется доказательствомъ изъ случайности міра. Кромѣ того Вольфъ не отрицаетъ доказательной силы и онтологическаго доказательства, по которому Богъ есть высочайшее существо, существованіе котораго относится къ реальностямъ. Зато онъ не даетъ особенной цѣны телеологическому доказательству. Ближайшія опредѣленія божескаго существа Вольфъ получаетъ не чисто a priori, а изъ разсмотрѣнія человѣческой души. Божественное познаваніе и хотѣніе опредѣляется по общимъ законамъ мышленія. Произволъ изъ нихъ исключенъ. Объясняя зло, оправдывая Бога, Вольфъ совершенно становится на точку зрѣнія Лейбница. Богъ не могъ сотворить конечный міръ свободнымъ отъ несовершенствъ. Метафизическое, физическое и нравственное зло тѣснѣйшимъ образомъ связано съ идеею міроваго цѣлаго. Изъ телеологическаго объясненія природы Вольфъ дѣлаетъ чисто внѣшнее приложеніе до мельчайшихъ подробностей и съ большими отступленіями въ сторону. Это доходитъ даже до смѣшного. Послѣдняя цѣль всего лежитъ въ человѣкѣ. Черезъ него Богъ достигъ своего главнаго намѣренія при твореніи міра, именно—быть познаваемымъ и почитаемымъ въ качествѣ Бога.

Практическую философію Вольфъ, подобно аристотелевцамъ, дѣлитъ на этику, экономику и политику. Въ этикѣ онъ болѣе независимъ отъ Лейбница, нежели въ метафизикѣ. Онъ хочетъ основать этику не на эмпирическомъ удовольствіи, подобно французскимъ моралистамъ, а какъ истый раціоналистъ, онъ предоставляетъ одному только разуму выставлять всѣ правила для нашихъ поступковъ. Даже и отъ Бога не зависятъ эти правила. Они имѣли бы значеніе, если бы и совсѣмъ не было Бога. Добро хорошо не ради Бога, а само по себѣ. Дѣлай то, что совершенствуетъ тебя и твое состояніе, а также состояніе твоихъ ближнихъ; не дѣлай противоположнаго этому. Вотъ высочайшій нравственный законъ. Къ нашему совершенствованію служитъ все, что согласно съ нашей природой. Значитъ, у Вольфа все сводится къ старому стоическому нравственному принципу—соотвѣтствію природѣ. Съ жизнью сообразно природѣ связано счастіе, а потому часто счастье называется основаніемъ добродѣтельной жизни. Однако достаточно простого познанія разума для осуществленія познаннаго блага, и разумный не нуждается во внѣшнемъ побужденіи. Постоянный прогрессъ составляетъ цѣль не только отдѣльнаго человѣка, но и всего рода. Для ея достиженія въ общественной жизни долженъ дѣйствовать тотъ же нравственный законъ, какъ предписаніе естественнаго права. Каждый, живя вмѣстѣ съ другими, можетъ дѣлать только то, что сохраняетъ и усиливаетъ совершенство собственнаго состоянія и состоянія другихъ; онъ долженъ не дѣлать того, что сдѣлало бы менѣе совершеннымъ его собственное состояніе или состояніе другихъ людей. Такимъ образомъ право основывается на долгѣ.

Эта законченная система Вольфа получила необыкновенное распространеніе, и отдѣльныя дисциплины разрабатывались въ духѣ Вольфа. Въ продолженіе нѣкотораго времени она совершенно царила въ Германіи, и даже въ области медицины

были ученики Вольфа. Философія Вольфа, по выраженію Эдельмана (см. ниже), относящемуся къ 1740 г., была «модной философіей, которая была излюблена чуть не всѣми учеными, болѣе того — даже среди женскаго пола» въ такой степени, что можно было думать, «не распространилась ли между этими слабыми орудіями настоящая ликантропія» (игра словами). Большинство приверженцевъ Лейбница почти всегда и вольфіанцы. Исключеніе отсюда составляетъ М. Г. Ганшъ (1683—1752), авторъ сочиненій Selecta moralia, Hal. 1720, и Ars inveniendi, 1727. Только въ болѣе позднее время, когда авторитетъ Вольфа началъ падать, кое-кто снова вернулся непосредственно къ Лейбницу.

Вотъ противники Лейбница и Вольфа:

Іог. Іоах. Ланге (1670—1744), устроившій высылку Вольфа изъ Галле, написалъ сочиненіе: Causa Dei et religionis naturalis adversus atheismum, Hal. 1723; Modesta disquisitio novi philos. syst. de Deo, mundo et homine et praesertim harmonia commercii inter animam et corpus praestabilita, Hal. 1723 и пр. Здѣсь онъ пытается доказать спинозистическій и атеистическій характеръ ученія Вольфа, опасный для религіи. Особенно возмущалъ его детерминизмъ Вольфа.

Эклектикъ Анд. Рюдигеръ (1671—1731), ученикъ Хр. Томазія, былъ противъ ученія Лейбница о предустановленной гармоніи, держался ученія о физическомъ вліяніи и утверждалъ, что душа протяженна, и что всѣ представленія происходятъ изъ чувствъ. Andr. Rüdigeri disputatio de eo, quod omnes ideae oriantur a sensione, Lips. 1704: de sensu veri et falsi, Hal. 1709, Lips. 1722: Philosophia synthetica, Hal. 1707 и ч.: Physica divina, recta via ad utramque hominis felicitatem tendens, Frcf. a. M. 1716; Philosophia pragmatica, Lips. 1723; Wolffens Meinung von dem Wesen der Seele und Rüdigers Gegenerinnerung, Lpz. 1727.

Chr. A. Crusius, Anweisung vernünftig zu leben, Lpz. 1744 (этика); Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, inwiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden, тамъ-же 1745 (метафизика); Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss, тамъ-же 1747 (логика и эмпирическая психологія); Anleitung, über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken, 2 тт., тамъ-же 1749 (физика). О немъ см. A. Marquardt, Kant und Crusius, ein Beitrag zur richtigen Verständniss der crusianischen Philosophie, Kiel. 1885.

Черезъ посредство А. Ф. Гофмана, слушателя Рюдигера, сдѣлался ученикомъ этого послѣдняго Хрис. Авг. Крузій (1712—1775, профессоръ философіи и богословія въ Лейпцигѣ). Это самый вліятельный противникъ вольфіанства, особенно желавшій привести въ согласіе разумъ съ откровеніемъ. На ряду съ началомъ тожества, носящимъ въ его глазахъ формальный характеръ, онъ принимаетъ principium inseparabilium et inconjungibilium, т. е. положеніе, что есть положительныя, матеріальныя основоначала, напр.: всякая субстанція находится въ какомъ-нибудь мѣстѣ и времени; всякая сила находится въ субъектѣ; все происходящее имѣетъ достаточную причину. Кантъ, отзывающійся о Крузіи съ большимъ уваженіемъ, признаетъ правильнымъ это различіе между формальными и матеріальными основоначалами (см. ниже § 24, сочиненіе: über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral). Крузій былъ противъ оптимизма и детерминизма. Прочнѣйшими ручательствами существованія внѣшняго міра являются принужденіе, съ которымъ мы вѣримъ въ его дѣйствительность, и правдивость Бога. Міръ обнимаетъ въ себѣ и свободныя существа. Потому въ немъ не можетъ властвовать безусловно необходимая связь, точно такъ же какъ и предустановленная гармонія. При безнравственныхъ поступкахъ надо принимать въ разсчетъ Бога только въ той степени, въ какой онъ попускаетъ грѣхъ. Хотя міръ и очень хорошъ для той цѣли, для которой созданъ, однако онъ вовсе не лучшій изъ всѣхъ, которые были бы возможны. Высшій нравственный принципъ Крузій выводилъ изъ воли Бога, какъ она выражается въ откровеніи и совѣсти.

Въ извѣстныхъ отношеніяхъ сходятся съ Крузіемъ эклектикъ Даріесъ (1714—1772): Elementa metaphys., Jen. 1743—44; Philosophische Nebenstunden,

Jena 1749—1752: Erste Grunde der philosophischen Sittenlehre. Jena 1750. Via ad veritatem, Jena 1755 и ч.

Къ противникамъ лейбнице-вольфовскаго ученія принадлежитъ также Жанъ Пьеръ де Круза (1663—1748; de Crousaz), который написалъ логику, пофранц. Амст. 1712, полат. Женева 1724, Ученіе о прекрасномъ, Амст. 1712. 2. изд. 1724, статью о воспитаніи, Гага 1724, и другія сочиненія. На лейбнице-вольфовское ученіе онъ нападалъ особенно въ Observations critiques sur l'abrégé de la logique de Mr. Wolff, Genève 1744.

G. Bernh. Bilfinger, Disputatio de triplici rerum cognitione, hist. philos. et mathem., Tübing. 1722: Commentatio de harmonia animi et corporis humani maxime praestabilita ex mente Leibnitii, Frcft. et Lips. 1724: Commentationes philosophicae de origine et permissione mali praecipue moralis, тамъ-же 1724: Dilucidationes philosophicae de deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus, Tübing. 1725 и ч. R. Wahl, Prof. Bilfingers Monadologie und prästabilirte Harmonie in ihrem Verhaltnisse zu Leibniz und Wolf, въ Ztschrft. f. Philos. und philos. Krit., 85, 1884, стр. 66 — 92, 202—231.

Къ болѣе виднымъ вольфіанцамъ принадлежатъ:

Г. Б. Бильфингеръ (пишется и Bilffinger, также Bülffinger) родился въ Канштадтѣ 1693, 1725 приглашенъ въ Петербургъ профессоромъ философіи, съ 1731 профессоръ богословія въ Тюбингенѣ, съ 1735 президентъ консисторіи въ Штутгартѣ, умеръ 1750. Въ своемъ сочиненіи Dilucidationes, которое много читалось и было распространено также во Франціи, онъ очень ясно развиваетъ свои ученія. Онъ не сходился вполнѣ ни съ Лейбницемъ, ни съ Вольфомъ. Правда, для него послѣдними составными частями міра являются простыя существа, монады, но онъ, по крайней мѣрѣ согласно его позднѣйшему взгляду, не всѣ могутъ представлять. У элементовъ тѣлъ есть только движущая сила. Предустановленной гармоніи онъ держится крѣпче Вольфа, но она, во-первыхъ, простирается только на отношеніе души и тѣла, а затѣмъ все зависитъ отъ внутреннихъ измѣненій въ разнородныхъ существахъ. И не всякая монада отражаетъ въ себѣ весь міръ, но она ограничена извѣстнымъ кругомъ. Основными дѣятельностями души являются представленіе и желаніе, и именно представленіе всегда возникаетъ изъ желанія, а желаніе—всегда изъ представленія. Отъ Бильфингера ведетъ начало названіе лейбнице-вольфовской философіи, котораго самъ Вольфъ не одобрялъ.

Л. Ф. Тюммингъ (1697 — 1728). Institutiones philosophiae Wolffianae, Frcf. et Lips. 1725—1726, и др. Далѣе пропстъ І. Г. Рейнбекъ (1682—1741), который прибавилъ къ своимъ Размышленіямъ объ истинахъ, содержащихся въ аугсбургскомъ исповѣданіи, предисловіе объ употребленіи мудрости міра и разума въ богословіи, юристы І. Г. Гейнекцій *), І. А. ф. Икштадтъ, І. У. ф. Крамеръ, Дан. Неттельбладтъ и др., историкъ литературы и критикъ І. Х. Готшедъ (1700—1766), написавшій между прочимъ также сочиненіе: Erste Gründe der gesammten Weltweisheit, Lpz. 1734, 2. изд. 1735—36 (ср. о немъ Danzel, Gottsched und seine Zeit, Lpz. 1848), математикъ Мартынъ Кнуценъ († 1751), который писалъ о нематеріальной природѣ души, Frankf. 1744, Systema causarum efficientium, Lips. 1745, и былъ однимъ изъ учителей Канта (ср. о немъ Benno Erdmann, Martin Knutzen und seine Zeit, Lpz. 1876), Фр. Хр. Баумейстеръ (1707—1785), составлявшій учебники и написавшій также Historia de mundo optimo, Gorl. 1741 **) І. Г. С. Формей (1711—1797), постоянный директоръ ака-

---

*) Порусски есть Основанія Умственной и Нравоучительной Философіи, обще съ сокращенною Исторіею Философическою, М. 1766.

**) Порусски: Христіяна Бавмейстера Логика, пер. съ лат. А. Павловъ, М. 1760, 2. изд., исправленное проф. Д. Синковскимъ, М. 1787, перев. Я. Толмачевъ, М. 1807, 2. изд. Спб. 1823. Метафизика, пер. съ лат. А. Павловъ, М. 1764, изд. 2., исправл. Д. Синковскимъ М. 1789, пер. Я. Толмачевъ М. 1808. Нравоучительная Философія, пер. съ лат. Ив. Исаевъ, Спб. 1783. Наставленія любомудрія нравоучительнаго, содержащія въ себѣ любомудріе практическое всеобщее, право естественное, ѳику и политику, пер.

деміи и директоръ ея философскаго отдѣленія, былъ, впрочемъ, больше эклектикомъ, нежели приверженцемъ Вольфа. Рядомъ съ очень большимъ числомъ другихъ сочиненій онъ написалъ также вполнѣ популярное руководство по философіи Вольфа: la belle Wolffienne, Гага 1741—1753, 6 тт.

Abr. Gottl. Baumgarten, Metaphysica, Halle 1739, ed. Eberhard 1789; Ethica philosophica, Halle 1740; Aesthetica, Frcf. ad. Viadr. 1750—58; Initia philosophiae practicae primae 1760; Acroasis logica in Christ. Wolff, Halle 1761; Philosophia generalis, ed. Förster 1770. Ср. о немъ: Meier, Halle 1763; Th. Abbt, A. Baumgartens Leben und Charakter 1765; H. G. Meyer, Leibniz und Baumgarten als Begründer der deutschen Aesthetik, Halle 1874; J. Schmidt, Leibniz und Baumgarten, вкладъ въ исторію нѣмецкой эстетики, Halle, 1875.

Самымъ выдающимся ученикомъ Вольфа былъ А. Г. Баумгартенъ (род. 1714 въ Берлинѣ, умеръ 1762 профессоромъ въ Франкфуртѣ н. О.). Онъ извѣстенъ, какъ основатель нѣмецкой эстетики. Отъ него же отчасти ведетъ начало и нѣмецкая философская терминологія. Ученіе о познаваніи у него называется гносеологіей и предшествуетъ метафизикѣ. Такъ какъ есть низшее, или чувственное познаніе, и высшее, то гносеологія распадается на эстетику, какъ теорію чувственнаго познанія, и логику. Лейбницъ называетъ прекраснымъ только то, что смутно постигается, но, познанное отчетливо, оно является истиннымъ. Поэтому чувственно-смутное постиженіе совершенства доставляетъ наслажденіе прекраснымъ. Такъ становится понятнымъ, почему эстетика получаетъ значеніе теоріи прекраснаго, philosophia poetica. Красота есть чувственно созерцаемое совершенство, perfectio phaenomenon. Но Баумгартену не пришлось выполнить систематически весь планъ эстетики, набросанный довольно широко. Онъ называетъ главнымъ образомъ только условія въ субъектѣ для осуществленія прекраснаго—художественное предрасположеніе, геній, одушевленіе, упражненіе. Кромѣ того онъ даетъ много тонкихъ замѣчаній изъ области реторики и критики.—Въ докритическій періодъ Кантъ считалъ Баумгартена самымъ виднымъ изъ тогдашнихъ метафизиковъ и долгое время пользовался его учебниками, какъ основой для своихъ лекцій.

Ученикомъ Баумгартена былъ Г. Ф. Мейеръ (1718—1777) въ Галле, къ учебникамъ котораго также прибѣгалъ Кантъ для своихъ лекцій. Онъ написалъ: Anfangsgründe der schönen Wissenschaften, Halle 1748, 2. изд. 1754; далѣе Vernunftlehre, тамъ же 1752; извлеченіе изъ него, тамъ же 1752; Metaphysik, тамъ же 1755—59; Philosophische Sittenlehre, тамъ же 1753—61, и многія другія сочиненія. По желанію Фридриха II Мейеръ читалъ также лекціи о философіи Локка, и въ психологическихъ взглядахъ Мейера сказывается вліяніе Локка. Въ психологіи надо пользоваться опытомъ, чтобъ дойти до знанія конечныхъ духовъ.

Г. Плюке (1716—1790, Ploucquet) преслѣдовалъ, правда, не совсѣмъ-то благотворную мысль, за которую брался еще Лейбницъ, а именно — развить философское мышленіе по образцу математическаго счисленія. Это онъ сдѣлалъ въ сочиненіи Principia de substantiis et phaenomenis, accedit methodus calculandi in logicis ab ipso inventa, cui praemittitur commentatio de arte characteristica universali, Frcf. и Lips. 1753, 2. изд. 1764, ср. A. F. Böck., Sammlung von Schriften, welche den logischen Calcul des Herrn Prof. Ploucquet betreffen, Frnkf. und Lpz. 1766.

Joh. Heinr. Lambert, Kosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues, Augsb. 1761; Neues Organon, или мысли объ изслѣдованіи и начертаніи истины и о различіи ея отъ заблужденія и призрачности, 2 тт., Лейпц. 1764. Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniss, 2 тт., Riga 1771; Logische und philosophische Abhandlungen zum Druck befördert von J. Bernouilli, Berl. 1782. Deutscher gelehrter Briefwechsel издалъ также I. Бернулли, Берл. 1781 с. Здѣсь находится также и переписка съ Кантомъ

съ лат. П. Лодій, Львовъ 1790. Нравоучительная Философія, содержащая естественное право, Этику, Политику и Экономію, пер. съ лат. Д. Синковскій, М. 1788. Физика, или естественная Философія, въ сокращенной Баумейстеровой Философіи напечатанная, пер. съ лат. І. Ушаковъ, М. 1785.

1765—1770. Ламбертъ, между прочимъ, пишетъ къ Канту, что онъ съ удовольствіемъ замѣтилъ, какъ оба они во многомъ пришли къ одинаковымъ мыслямъ. У насъ сходны, говоритъ онъ, не только выборъ предметовъ, но даже и выраженія. Чтобы избѣжать подозрѣнія въ списываніи, было бы хорошо сообщать другъ другу, что каждый думаетъ печатать, или же разработку отдѣльныхъ частей общаго плана распредѣлять между собою. На это Кантъ отвѣчаетъ, что на его взглядъ Ламбертъ — первый геній въ Германіи, который способенъ сдѣлать дѣйствительныя улучшенія въ тѣхъ изслѣдованіяхъ, которыя занимаютъ его самого, и что онъ готовъ сообщать другъ другу наброски сочиненій.

Ср. о немъ: R. Zimmermann, Lambert, der Vorgänger Kants, Wien 1879; J. Lepsius, J. H. Lambert, München 1881; A. Döring, Кантъ, Ламбертъ и теорія Лапласа. Preuss. Jahrbücher, 58, 1886, стр. 128 сс., а также цитованную выше, стр. 155, работу Э. Кенига.

І. Г. Ламбертъ (1728—1777) находился съ Кантомъ въ перепискѣ, имѣющей очень большое значеніе. Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ онъ соприкасался съ Кантомъ, который ставилъ его очень высоко. Ламбертъ обладалъ основательными знаніями по математикѣ и естественнымъ наукамъ. Его Космологическія письма, хотя и не высказываютъ взглядовъ на образованіе вселенной и земли, однако относительно систематическаго устройства звѣзднаго неба близко подходятъ къ кантовой Всеобщей естественной исторіи и теоріи неба. Далѣе Ламбертъ сдѣлалъ замѣчательную попытку соединить результаты Локка съ ученіемъ Вольфа, а именно, не становясь исключительно на сторону того или другого, онъ взялся за то, чтобы связать индукцію съ дедукціей, эмпиризмъ съ раціонализмомъ. Познавательно-теоретическую проблему онъ понимаетъ въ смыслѣ Канта, опредѣляя ее такимъ образомъ, что весь вѣсъ кладется на противоположность формы и содержанія. Не желая выводить ни формъ мысли изъ содержанія, какъ это дѣлали эмпирики, ни содержанія изъ формъ мысли, какъ это дѣлалъ Вольфъ и вообще раціоналисты, онъ однако не пошелъ далѣе того предположенія, что основныя формы связи между представленіями, добытыя имъ путемъ анализа опыта, являются также и законами дѣйствительности. Такимъ образомъ въ своей Архитектоникѣ онъ въ концѣ концовъ даетъ только онтологію на манеръ древнихъ.

§ 20. Не одинъ только Лейбницъ и Вольфъ, но и весь раціонализмъ подготовилъ такъ называемое **просвѣщеніе**, которое большею частью является вмѣстѣ и **популярной философіей**. Раціонализмъ содѣйствовалъ ей своимъ требованіемъ яснаго и отчетливаго познаванія, основаннаго на разумѣ. Просвѣщеніе стремится главнымъ образомъ къ тому, чтобы освободить духъ отъ суевѣрій, отъ религіозныхъ предразсудковъ. Для всего оно ищетъ основаній и доказательствъ и хочетъ устроить практическую жизнь на разумыхнъ началахъ. Индивидуумъ долженъ такимъ образомъ получить свои права, стать на ноги. Съ разумнымъ познаніемъ связаны вмѣстѣ добродѣтель и счастье, и практическая цѣль, именно счастье человѣка, выступаетъ даже на первый планъ, такъ что въ этомъ счастьи, какъ видно, заключается вся цѣль просвѣщенія. — Послѣ того какъ начала философіи были прочно установлены, должны были снова получить больше правъ опытъ и наблюденіе. Этому не мало содѣйствовали занятія англичанами, а именно Локкомъ, деистами, нравственными философами, а также французскими философами, которые дѣйствовали въ томъ же духѣ. Оттого у философовъ просвѣщенія часто сказывается нѣчто въ родѣ эклектизма, хотя почти всюду можно найти склонность къ философіи Вольфа.—Самые видные изъ нихъ: **Реймарусъ**, **Мойсей Мендельсонъ**, **Николаи**, **Эбергардъ**, **Гарве**, **Абтъ**, **Энгель**, **Тетенсъ** и главнымъ образомъ **Лес-**

сингъ. Хотя Лессингъ и склонялся къ пантеизму и детерминизму, но его все-таки нельзя назвать спинозистомъ.

Не одинъ только раціонализмъ подготовилъ все это направленіе. Не безъ вліянія на развитіе просвѣщенія былъ и піетизмъ, подчеркивавшій въ индивидуумѣ нравственную жизнь и относившійся безъ особеннаго уваженія къ вѣрѣ въ авторитеты. Уже заглавіями своихъ нѣмецкихъ сочиненій «Разумныя мысли» (въ заглавіяхъ латинскихъ играютъ большую роль также rationalis и naturalis) Вольфъ далъ ясно понять, что духъ не долженъ опираться на авторитеты, не долженъ принимать ничего безъ критики. Такимъ образомъ отдѣльный человѣкъ становится самостоятельнымъ, а съ этимъ связано свободомысліе. Для поборниковъ просвѣщенія употреблялось названіе «вольнодумецъ» (Freigeist, starker Geist). Сущность этого направленія Кантъ видитъ въ томъ, что человѣкъ изъ недорослей по своей винѣ сталъ взрослымъ, и назвалъ вѣкъ просвѣщенія вѣкомъ Фридриха II. Правда, по взгляду просвѣщенныхъ незрѣлые являются до нѣкоторой степени безправными и потому должны покоряться имъ, болѣе того, по взгляду Фридриха, недорослей можно было даже принудить быть разумными и счастливыми. Вѣдь, въ концѣ-то концовъ дѣло шло о счастіи отдѣльнаго лица. И дѣйствительно орденъ иллюминатовъ, съ Книгге и Вейсгауптомъ во главѣ, слѣдуя духу просвѣщенія, боролся противъ всего того, что мѣшало удовольствію и счастью. Оттого-то сама сущность просвѣщенія требовала, чтобы оно было народнымъ и чтобы такимъ путемъ могло осчастливить человѣчество. Вмѣстѣ съ тѣмъ съ этой цѣлью было тѣсно связано то обстоятельство, что къ психологіи обратились съ большимъ пыломъ и при этомъ подчеркивали чувство, а также и то, что теперь значительную роль играла увѣренность въ бытіи Бога и загробной жизни. Богъ даетъ человѣку счастье, а въ загробной жизни достигается совершенство, а вмѣстѣ съ нимъ и счастье. Особенное вниманіе и развитіе досталось на долю физикотеологическаго доказательства бытія Божія. Такъ возникли бронтотеологія, астротеологія, литотеологія, фитотеологія, ихтіотеологія, инсектотеологія и пр. — Говорятъ также объ англійскомъ и французскомъ просвѣщеніи. Въ такомъ случаѣ къ англійскому просвѣщенію надо относить Локка, нравственныхъ философовъ, ассоціаціонныхъ психологовъ, деистовъ, съ Толандомъ включительно, Юма и шотландскихъ философовъ, а къ французскому просвѣщенію—Вольтера, Руссо, сенсуализмъ и энциклопедистовъ.

H. S. Reimarus, Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, Hamb. 1754, 6. изд. 1791; Vernunftlehre, Hamb. und Kiel, 1756, 5. изд. 1790; Betrachtungen über die Kunsttriebe der Thiere, Hamb. 1762, 4. изд. 1798; Wolfenbüttelsche Fragmente изданы Лессингомъ. Только 1814 стало извѣстно, что эти отрывки относятся къ большому сочиненію Реймаруса подъ заглавіемъ: «Апологія или защита разумныхъ почитателей Бога». Въ рукописи этотъ трудъ хранится въ гамбургской библіотекѣ. См. объ этомъ особенно D. F. Straus, H. S. Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Lpz. 1862, 2. изд. 1877.

Вліятельнымъ представителемъ положительныхъ ученій деизма былъ Г. С. Реймарусъ въ Гамбургѣ (1694—1765). Единственнымъ божественнымъ чудомъ для него является твореніе. Другія чудеса были бы въ противорѣчіи съ божественною мудростью и совершенствомъ. Цѣлью Бога при твореніи міра было произвести всѣ возможныя живыя существа и согласовать всѣ приспособленія съ возможно большимъ удовольствіемъ живыхъ тварей. Такимъ образомъ мудрое устройство мірозданія есть не что иное, какъ откровеніе Бога. Телеологическая точка зрѣнія сильно выступаетъ у Реймаруса, хотя у него человѣкъ не ставится въ центрѣ всего, какъ это обыкновенно дѣлалось въ тѣ времена. Понятно поэтому, что его Статьи превозносились, какъ превосходная книга противъ французскаго матеріализма и спинозизма. А съ другой стороны понятно также, что онъ очутился въ оппозиціи противъ всякой положительной религіи.

Обособленное положеніе занимаетъ I. X. Эдельманъ (1698—1767, Moses mit aufgedecktem Angesicht 1740 etc.; Selbstbiographie изд. Klose, Berl. 1849. Ср

K. Mönckeberg. H. S. Reimarus und J. Ch. Edelmann. Hamburg 1867). Это вольнодумецъ, начавшій піетизмомъ и наконецъ поворотившій къ спинозистическому пантеизму.

Полное собраніе сочиненій Мойсея Мендельсона сдѣлалъ его внукъ Г. Б. Мендельсонъ въ 7 тт., Lpz. 1843—44, съ біографическимъ введеніемъ. Сочиненія по философіи, эстетикѣ и апологетикѣ съ введеніями, примѣчаніями и біографическо-историческои характеристикой издалъ М. Брашъ, 2 тт., Лейпц. 1880. Главныя сочиненія Мендельсона: Briefe über die Empfindungen, Berl. 1755; Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften (сочиненіе, получившее отъ берлинской академіи премію), Berl. 1764, 2. изд. 1786; Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele (подновленіе платоновскаго Федона; Сократъ говоритъ, какъ новѣйшій просвѣтитель), Berl. 1767 и ч.; Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judenthum, Berl. 1783; Morgenstunden, oder über das Dasein Gottes, Berl. 1785 и ч.; M. Mendelssohn an die Freunde Lessings (противъ сочиненія Ф. Г. Якоби: Объ ученіи Спинозы, гдѣ утверждалось, будто Лессингъ былъ спинозистомъ, объ этомъ см. ниже), Berl. 1786. О философскихъ и религіозныхъ основоначалахъ Мендельсона говоритъ Kayserling, Lpz. 1856, а также въ M. Mendelssohn, sein Leben und sein Wirken. 1862, 2. изд. Lpz. 1888; о его положеніи въ исторіи эстетики—G. Kanngieser, Frnkf. a. M. 1868; о его жизни, сочиненіяхъ и вліяніи на современное еврейство - M. Schwab, Par. 1868. Adler, die Versöhnung von Gott, Religion und Menschenth. durch M. Mendelssohn. Berl. 1871. E. D. Bachi, sulla vita e sulle opere di M. Mendelssohn, Torino 1872. T. Cohn, die Aufklärungsperiode. Postd. 1873. M. Brasch, M. Mendelssohn, Lichtstrahlen aus seinen philosophischen Schriften und Briefen, Lpz. 1875. M. Dessauer, der deutsche Plato. Erinnerungsschrift zu Moses Mendelssohns 150jährigem Geburtstage, Berl. 1879. B. Szold, M. Mendelssohn, eine Gedenkschrift. Philadelphia 1879. F. Kampe, der mendelssohnsche Phädon in seinem Verhältnisse zum platonischen, дисертація. Halle 1880. M. Kayserling, M. Mendelssohn. Ungedrucktes und Unbekanntes von ihm und über ihn, Lpz. 1883. L. Goldhammer. die Psychologie Mendelssohns, Wien 1886. J. H. Ritter, Mendelssohn und Lessing, 2. изд., Berl. 1886.

М. Мендельсонъ. Разсужденіе о духовномъ свойствѣ души человѣческой, пер. съ нѣм. Я. Толмачевъ, М. 1806; Федонъ, или о безсмертіи души, въ трехъ разговорахъ, пер. съ нѣм., 2 чч., М. 1811.

Мойсей Мендельсонъ род. 6. сентября 1729 въ Дессау, 14 лѣтъ пришелъ въ Берлинъ, сталъ домашнимъ учителемъ въ одномъ еврейскомъ купеческомъ домѣ, затѣмъ бухгалтеромъ и наконецъ главою его, умеръ 4. янв. 1786 въ Берлинѣ. Мендельсонъ рано ознакомился посредствомъ прилежнаго изученія съ Маймонидомъ, затѣмъ съ Локкомъ, наконецъ съ Вольфомъ, Баумгартеномъ и Лейбницемъ, а также со Спинозой. Съ Лессингомъ онъ былъ въ дружескихъ отношеніяхъ съ 1754. Мендельсонъ особенно дѣйствовалъ въ пользу религіознаго просвѣщенія. Вѣроученіе — въ этомъ Мендельсонъ сходится со Спинозой — должно опредѣлять только поступки, а мышленію предоставляется полнѣйшая свобода. Въ области спеціально религіозныхъ дѣйствій Мендельсонъ питалъ, можетъ быть, черезчуръ сильное отвращеніе къ реформаторскимъ попыткамъ въ еврействѣ. Государство въ правѣ принуждать къ извѣстнымъ поступкамъ, но не смѣетъ вынуждать согласія въ мысляхъ и настроеніи. Однако оно обязано вызвать мудрыми мѣрами такой образъ мыслей, изъ котораго вытекаютъ хорошіе поступки. Религіозное общество, ставя цѣлью настроеніе, не должно желать того, чтобы къ его членамъ прилагалось право принужденія, ни прямо, ни при помощи государственной силы. Вѣроисповѣдныя различія не должны идти въ ущербъ гражданскому равенству. Идеалъ—не единство, а свобода вѣры. Только противъ нетерпимыхъ надо быть нетерпимымъ. Задача философіи—при помощи разума привести къ ясности и достовѣрности то, что истинно по здравому смыслу. Важнѣе всего было для Мендельсона строго философски доказать бытіе Бога и безсмертіе человѣческой души. Доказательства, правда, онъ большею частію беретъ у Вольфа, Баумгартена и Реймаруса. Онтологическое доказательство у Мендельсона является въ такомъ видѣ: простая возможность противорѣчитъ понятію всесовершеннаго существа. Такимъ образомъ является дилемма: Богъ или невозможенъ, или дѣйствительно существуетъ. Изъ доказательствъ безсмертія можно упомянуть: существа стремятся къ совершенству и являются конечною цѣлью творенія; невозможно, чтобы Богъ могъ имъ помѣшать въ этомъ ихъ опредѣленіи. Въ Письмахъ объ ощущеніяхъ Мендельсонъ рядомъ съ двумя другими

способностями ставитъ третью—способность ощущенія, которую онъ впослѣдствіи назвалъ въ Утреннихъ часахъ способностью одобренія. У человѣческой души первоначально должна быть способность относиться къ объектамъ одобрительно или неодобрительно. Этимъ, по примѣру Зульцера, положено начало ученію о тройственности способностей человѣческой души.

Въ пріятельскихъ отношеніяхъ съ Лессингомъ и Мендельсономъ былъ Хр. Ф. Николаи (1733—1811). Онъ дѣйствовалъ особенно посредствомъ изданія Bibliothek der schönen Wissenschaften (Lpz. 1757—1758), писемъ, касающихся новѣйшей нѣмецкой литературы (Berl. 1759—65), Allgemeine deutsche Bibliothek (1765—92) и Neue allgemeine deutsche Bibliothek (1793—1805). Его дѣятельность была благотворна до тѣхъ поръ, пока прежде всего нужна была чистка духа отъ сора суевѣрій и освобожденіе его отъ предразсудковъ. Но съ той поры, когда была одержана побѣда надъ традиціоннымъ неразуміемъ, и когда главной задачей стало положительное наполненіе духа болѣе возвышеннымъ содержаніемъ, дѣятельность Николаи оказалась недостаточной. Люди, трудившіеся надъ этой задачей, отвѣчали противъ тѣхъ нападокъ, которыя онъ направлялъ противъ нихъ, такими пріемами, съ которыми едва-ли можетъ согласиться историческій приговоръ надъ Николаи, подобно тому какъ судъ исторіи надъ греческими софистами едва-ли можетъ согласиться съ сократовско-платоновской полемикой противъ нихъ.

J. Aug. Eberhard, Neue Apologie des Sokrates, Berl. 1772 и ч.; Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens, 1776, также 1786; Theorie der schönen Künste und Wissenschaften, Halle 1783, 3. изд. 1790; Sittenlehre der Vernunft, Berl. 1781, также 1786; Handbuch der Aesthetik für gebildete Leser, Halle 1803—5, 2. изд. 1807 сс.; Versuch einer allgemeinen deutschen Synonymik, 1795—1802, 2. изд. 1820 (съ продолженіемъ Мааса и Грубера); Synonymisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 1802. Ср. о немъ Fr. Nicolai, Gedächtnissschrift auf. J. A. Eberhard, Berl. 1810.

І. А. Эбергардъ (1738—1809; съ 1778 профессоръ въ Галле) старался защищать лейбниціанство противъ кантіанства. Онъ былъ издателемъ журналовъ: Philosoph. Magazin. Halle 1788—1792, и Philos. Archiv, 1792—95.

Абтъ (1738—1766) написалъ: vom Tod fürs Vaterland, Berl. 1761; vom Verdienst, Berl. 1765; Auszug aus der allgemeinen Welthistorie, Halle 1766 (изображеніе постепеннаго прогресса цивилизаціи); Vermischte Schriften, Берл. 1768 и ч. Его работы отличались легкой формой, близкой къ разговорной рѣчи, и были приняты съ большимъ одобреніемъ (ср. E. Pentzhorn, Th. Abbt, ein Beitrag zu seiner Biographie. диссертація, Berl. 1884; H. Schuller, Th. Abbt, въ Jahrb. f. Phil. und Pädagogik, 1887, 2. отд., стр. 65—92). Сочиненіе Эрнста Платнера (1744—1818): Philosophische Aphorismen, 2 тт., Lpz. 1776—82, 2 изд. 1. тома 1784, 3. передѣланное изданіе 1793—1800, не утратило цѣны еще и теперь. Здѣсь онъ съ изложеніемъ и сжатой обосновкой философскихъ ученій соединяетъ историко-критическіе взгляды на положенія древнѣйшихъ и новѣйшихъ философовъ. Въ 3. изд. онъ обращаетъ особенное вниманіе на Канта (ср. M. Heinze, Ernst Platner als Gegner Kants, университетская программа, Lpz. 1880). Хр. Мейнерсъ (1747—1810) кромѣ сочиненій, относящихся до исторіи древней философіи, написалъ Untersuchungen über die Denk- und Willenskräfte, Gött. 1806. Въ качествѣ популярнаго моралиста слѣдуетъ упомянуть здѣсь поэта Геллерта (1715—1769). Полное собраніе его сочиненій вышло въ Лейпцигѣ 1769—70; Moralische Vorlesungen обнародовали А. Шлегель и Гейеръ въ Лейпцигѣ 1770. Ученіе Локка, къ которому благоволилъ Фридрихъ Великій (онъ побудилъ Г. Ф. Мейера въ Галле читать лекціи о Локкѣ), а также нравственныя, политическія и эстетическія изслѣдованія англичанъ, отчасти и французовъ, существенно повліяли на направленіе мыслей Гарве, Зульцера и др. Х. Гарве (родился въ Бреславлѣ 1742. 1770 приглашенъ по смерти Геллерта экстраординарнымъ профессоромъ философіи въ Лейпцигъ, 1772 въ видахъ плохого состоянія здоровья вернулся въ

Бреславль и умеръ тамъ же 1798), перевелъ и объяснилъ сочиненіе Цицерона Объ обязанностяхъ. Breslau 1793, 6. изд. 1819, а также Этику Аристотеля, Breslau 1798—1801, и его Политику, Breslau 1803, 1804. Къ Этикѣ онъ приложилъ критическую «Статью о различныхъ началахъ нравственнаго ученія съ Аристотеля по настоящее время» съ особенно обстоятельнымъ разборомъ ученія Канта. Ему же принадлежатъ Versuche über versch. Gegenst. aus Moral. Litt. u. dem gesellsch. Leben, Berl. 1790—1002, 2. изд. 1821. и другія сочиненія и статьи, свидѣтельствующія объ обширномъ и тонкомъ наблюденіи надъ человѣческою жизнью. См. J. C. Manso, Chr. Garve in seinem schriftstellerischen Charakter, Bresl. 1799; G. G. Schelle, Briefe über Garves Schriften und Philosophie, 1800. Объ отношеніи Гарве къ Канту говоритъ А. Штернъ, диссертація, Lpz. безъ года *).

Фридрихъ Великій назвалъ самъ себя философомъ изъ Сансуси. Философія, по его мнѣнію, учитъ насъ исполнять долгъ, отдавать нашу жизнь и наше спокойствіе отечеству, жертвовать для него всѣмъ своимъ бытіемъ. Въ теоретической области онъ былъ преданъ сначала философіи Вольфа, а позже обратился больше къ взглядамъ Локка и Вольтера, правда, не безъ нѣкоторой скептической нотки. Бейль былъ для него самымъ послѣдовательнымъ логическимъ мыслителемъ. Фридрихъ вѣрилъ въ бытіе Бога, хотя и не считалъ доказательствъ этого положенія убѣдительными. Вѣры въ безсмертіе души онъ не придерживался. Въ области этики онъ колебался между эпикурейцами и стоиками. Однако понятіе долга у него все-таки получило преимущество, такъ что для него исполненіе долга стало истинной философіей. Такимъ образомъ болѣе шаткое ученіе Эпикура должно было уступить строгому ученію стоиковъ. Фридрихъ выше всего ставилъ императора Марка Аврелія, который, по его мнѣнію, довелъ добродѣтель среди людей до высочайшаго совершенства. Важно поступать согласно ясно познаннымъ основоположеніямъ; точно также ничего не слѣдуетъ принимать безъ достаточнаго основанія. Въ своемъ Essai sur l'amour propre envisagé comme principe de morale, читанномъ въ академіи 1770, онъ пробуетъ доказать, что самолюбіе удовлетворяется только путемъ добродѣтели, и что надо сдѣлать такъ, чтобы въ добродѣтели человѣкъ познать истинное благо. Ср. о немъ, между другими: P. Hecker, die religiöse Entwickelung Friedrichs des Grossen, Augsb. 1864; H. Merkens, Friedrich des Grossen Philosophie, Religion und Moral, Würzburg 1876; G. Rigollot, Frédéric II philosophe, Par. 1876; E. Pelletan, un roi philosophe, le grand Frédéric, Par. 1878; E. Zeller, Friedrich der Grosse als Philosoph, Berl. 1886.

Какъ психологи, имѣютъ значеніе I. Х. Лоссій и его противникъ I. Н. Тетенсъ (1736—1805). Въ своемъ сочиненіи Physische Ursachen des Wahren, Gotha 1775, Лоссій стремился изслѣдовать отношеніе психическихъ процессовъ къ движеніямъ въ мозговыхъ волокнахъ. Тетенсу принадлежитъ сочиненіе: Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung, Lpz. 1776—77. Тетенсъ соподчинилъ чувство, которое у Аристотеля является переходомъ отъ воспріятія къ желанію, разсудку и волѣ и видѣлъ въ немъ третью основную способность. Однако онъ причислялъ къ чувству, какъ къ воспріимчивости, помимо удовольствія и неудовольствія, также чувственныя ощущенія и возбуждаемость самимъ собой, ср. Fr. Harms, über die Psychologie von J. N. Tetens, Berl. 1887. Въ своемъ ученіи о познаніи Тетенсъ очень напоминаетъ Канта, такъ что вліяніе Диссертаціи Канта на Тетенса весьма вѣроятно. Путемъ ощущенія мы получаемъ содержаніе, путемъ самопроизвольнаго разсудка—форму познанія. Воспріятіе даетъ намъ только явленія, а истинная сущность вещей и самой души остается неизвѣстной, см. W. Schlegdendal, Tetens' Erkenntnisstheorie, ч. 1, диссертація, Галле 1885.

Ф. К. К. ф. Крейцъ (1724—1770) въ своемъ Versuch über die Seele,

---

*) Изъ Гарве, Соединеніе нравственности съ политикою, Сынъ Отечества 1831, т. 139, стр. 128—142.

Frankf. und Lpz. 1753. отказываетъ душѣ въ простотѣ точки. Однако онъ не считаетъ души сложной и дѣлимой. Въ своемъ ученіи, основывающемся на опытѣ, Крейцъ занимаетъ среднее мѣсто между Лейбницемъ и Локкомъ. Къ эклектическому направленію склонялся І. Г. Т. Федеръ (1740—1821), учебники котораго (Grundriss der philosophischen Wissenschaft, Coburg 1767; Institutiones logicae et metaphysicae, Frcf. 1777, и др.) въ его время были очень распространены. Автобіографія Федера издана его сыномъ, Lpz. 1825. Д. Тидеманъ (1748—1803), соединявшій локковскіе элементы съ ученіемъ Лейбница, имѣетъ значеніе не только какъ историкъ философіи, но и вслѣдствіе своихъ изслѣдованій по психологіи и теоріи познанія (Untersuchungen über den Menschen, Lpz. 1777—98; Theätet oder über das menschliche Wissen, вкладъ въ критику разума, Frnkf. a. M. 1794; Idealistische Briefe, Marburg 1798; Handbuch der Psychologie, издалъ Вахлеръ, Lpz. 1804). І. Г. Зульцеръ (1720—1779) пріобрѣлъ извѣстность главнымъ образомъ своей Allgemeine Theorie der schönen Künste, Lpz. 1771—74, также 1792—94 (съ добавленіями Бланкенбурга, 1796—98, Дика и Шюца—Lpz. 1792—1808). Въ статьяхъ берлинской академіи 1751 и 1752 (позже онѣ были перепечатаны въ Vermischte Schriften Зульцера, Lpz. 1773—85) Зульцеръ развиваетъ ту мысль, что темныя представленія души сводятся главнымъ образомъ къ ощущеніямъ ея собственнаго состоянія, и видитъ въ этихъ ощущеніяхъ нѣчто среднее между ясными представленіями и желаніями (см. выше Мендельсонъ) *). Г. С. Штейнбартъ (1738—1809) написалъ Glückseligkeitslehre des Christenthums, Züllichau 1778, 4. изд. 1794, и другія популярныя сочиненія. І. І. Энгель (1741—1802) изложилъ свои философскіе взгляды въ общедоступной формѣ, особенно въ сборникѣ статей: der Philosoph für die Welt, Lpz. 1775, 1777, 1800, 2. изд. 1801—2. К. Ф. Морицъ (1757—93) издавалъ Magazin zur Erfahrungsseelenlehre 1785—93, далъ свою собственную характеристику въ сочиненіи Anton Reiser, Berl. 1785—1790, написалъ Abhandlung über die bildende Nachahmung des Schönen, Braunschw. 1788, и другія психологическія и эстетическія сочиненія. Карлъ Теодоръ Антонъ Марія ф. Дальбергъ (1744—1817) написалъ Betrachtungen über das Universum, Erfurt 1776, 7. изд. 1821; Gedanken von der Bestimmung des moralischen Werths, тамъ же 1787, и другія философскія сочиненія.

Подъ вліяніемъ Локка и Руссо находились педагоги І. Б. Базедовъ (1723—90), І. Г. Кампе (1746—1818) **) и др. Просвѣтитель К. Ф. Бардтъ (1747—1792; о немъ говоритъ J. Leyser, 2. изд., Neustadt a. d. Hardt 1870) также руководилъ нѣкоторое время филантропиномъ. Воспитаніе и обученіе должно идти сообразно природѣ. Эту филантропическую тенденцію въ облагороженной и возвышенной формѣ теоретически и практически проводилъ реформаторъ народнаго школьнаго дѣла І. Г. Песталоцци (1745—1827). «Организмъ человѣческой природы въ сущности подверженъ тѣмъ же законамъ, по которымъ природа вообще образуетъ свои органическія созданія». Это убѣжденіе лежало въ основѣ стремленій Песталоцци. Все познаніе онъ основываетъ на воззрѣніи и желаетъ, подвигаясь впередъ по возможности безъ пробѣловъ и постоянно возбуждая самодѣятельность, выводить все высшее и высшее, благородное изъ ранѣе обоснованнаго (сочиненія Песталоцци вышли Tüb. und Stuttg. 1819—26, въ послѣднее время ихъ издалъ L. W. Seyffarth, Brandenb. 1869 сс. Песталоцій, Книга для матерей, или способъ учить дитя наблюдать и говорить, пер. съ нѣм. Покровскій, ч. 1, Спб. 1806. Краткое точное опи-

---

*) Іог. Геор. Сульцеръ, Разговоры о красотѣ естества, съ его же нравственными разсужденіями о особенныхъ предметахъ естественной науки, пер. съ нѣм. М. Протоповъ, Спб. 1777. Зульцеръ, Новая теорія удовольствій, пер. съ фр. Ив. Левитскій, издана Главнымъ Правленіемъ Училищъ, Спб. 1813. Сульцеръ, Упражненіе къ возбужденію вниманія и размышленія, пер. съ нѣм., 3 чч., Спб. 1801.

**) Кампе, Краткая психологія, или ученіе о душѣ для дѣтей, пер. съ нѣм. В. Подшиваловъ, М. 1789.

саніе методы г. Песталоцція, издано г. Стремомъ, пер. съ нѣм., Спб. 1806. К. Я. Тимоѳеевъ, Генрихъ Песталоцци, Ж. М. Н. П., ч. 110 и 111. Г. Песталоцци, герой—образователь человѣка и воспитатель народа, Ж. М. Н. П., ч. 113. В. Наллеръ, Лингардъ и Гертруда, соч. Песталоцци, Ж. М. Н. П., ч. 110 и 111. К. М., Песталоцци и его дѣятельность, Пед. Сб. 1874, 9, 12: 1875. 1, 2, 4, 5, 8, по сочиненіямъ Песталоцци и трудамъ о немъ Зейфарта, Мерикофера и Христоффеля).

Больше къ исторіи литературы, нежели къ философіи, относится Entwurf einer Theorie und Litteratur der schönen Wissenschaften, Berl. 1783. 5. изд. 1836, Эшенбурга (1743—1820) и его Handbuch der classischen Litteratur. 8. изд. Berl. 1837. Физикъ Г. Ф. Лихтенбергъ (1742—1799; Vermischte Schriften, Götting. 1800—1805, также 1844—53) высказался противъ «позорной двойки» въ мірѣ. «Душа» и «косная матерія» — простыя отвлеченія. О матеріи мы не знаемъ ничего, кромѣ силъ, съ которыми она едина.

О Лессингѣ см. особенно сочиненіе Данцеля и Гурауера о жизни и сочиненіяхъ Лессинга, Lpz. 1850—54, 2. исправ. и увел. изданіе сдѣлали W. Maltzahn и B. Boxberger, Berl. 1880—81; A. Stahr, Berlin 1859 и ч., G. Schmidt, Lessing, Geschichte seines Lebens und seiner Schriften, 2 тт., Berl. 1884. Далѣе—Schwarz, G. E. Lessing als Theologe dargestellt, вкладъ въ исторію теологіи въ 18. ст., Halle 1854. R. Zimmermann, Leibniz und Lessing (изъ Sitzungsberichte вѣнской академіи), Wien 1855, перепечатано въ Studien und Kritiken. E. Zirngiebl, der jacobi-mendelssohnsche Streit über Lessings Spinozismus, диссертація, München 1861. J. Jacoby, Lessing der Philosoph, Berl. 1863, а также въ Gesammelte Reden und Schriften, Hamb. 1877, т. 2; противъ этого—сочиненіе безъ подписи: Lessings Christenthum und Philosophie, Berl. 1863. C. Hebler, Lessing-Studien, Bern 1862; Philosophische Aufsätze, Lpz. 1869. стр. 79 сс. L. Crouslé, Lessing et le goût français en Allemagne, Par. 1863. Kuno Fischer. Lessings Nathan der Weise, Stuttg. 1864. D. F. Strauss, Lessings Nathan der Weise. Berl. 1864. W. Dilthey, über G. E. Lessing, въ Preussische Jahrbücher, т. 19, 1867, стр. 117—161, 271—294. C. Rössler, Neue Lessingstudien: воспитаніе человѣческаго рода, тамъ же, т. 20, 1867, стр. 268—284. Dilthey, zu Lessings Seelenwanderungslehre, тамъ же, стр. 439—444. E. Fontanes, le Christianisme moderne, études sur Lessing, Par. 1867. V. Cherbuliez, Lessing, въ Revue des deux Mondes, т. 73. 1868, стр. 78—121, 981—1024. Ed. Zeller. Лессингъ какъ богословъ, въ Historische Ztschrft. Зибеля, годъ XII, 1870. стр. 343—383, а также въ Vorträge und Abhandlungen, 2. сборникъ, Lpz. 1877. По Целлеру тщетны попытки «дать изъ Лессинга основанія для супранатуралистической апологетики». Въ то же время Целлеръ показываетъ, что почва, на которой основывается взглядъ Лессинга на религію, та же самая, что и у современнаго ему «просвѣщенія, не смотря на то, что Лессингъ рѣзко возставалъ противъ поверхностности просвѣтителей и особенно противъ ихъ сужденія объ ортодоксіи, идущаго въ разрѣзъ съ исторіей и обусловленнаго исключительно полемикою. У Лессинга, какъ и у самого Лейбница, были только точки соприкосновенія со спинозизмомъ, особенно вслѣдствіе того, что Лессингъ былъ детерминистомъ. Однако онъ не былъ спинозистомъ. «Кто во всей исторіи человѣчества видитъ божественный міровой планъ, кто все относитъ къ цѣли совершенствованія существъ, кто такъ живо защищаетъ право индивидуальной особенности и развитія, такъ мало сомнѣвается въ безконечномъ существованіи индивидуума и самъ является такой рѣзко очерченной, такой субъективно окрашенной индивидуальностью, какъ Лессингъ, тотъ, сколько бы ни изучалъ Спинозу, не можетъ быть причисленъ къ спинозистамъ». H. Lang, G. E. Lessing, въ Religiöse Charaktere, 2. изд., Winterthur 1872, стр. 215—304. Ed. Niemeyer, über Lessings Pädagogik, программа реальнаго училища, Dresd. 1874. V. Müller, der Offenbarungsbegriff Lessings im Zusammenhang mit seinen philosophischen und politischen Grundsätzen, Jena 1875. K. Rehorn, G. E. Lessings Stellung zur Philosophie des Spinoza, Frankfrt. a. M. 1877. A. Baumgartner, Lessings religiöser Entwickelungsgang, Freib. 1877. J. H. Witte, die Philosophie unserer Dichterheroen, 1. т.: Лессингъ и Гердеръ, Bonn 1880. W. Reuter, Lessings Erziehung des Menschengeschlechts. Darlegung des Gehaltes und des Zweckes и т. д., Lpz. 1881. E. Melzer, Lessings philosophische Grundanschauung, Neisse 1882. J. H. Reinkens, Lessing über Toleranz, Lpz. 1883, G. Spicker, Lessings Weltanschauung, Lpz. 1883; см. къ этому H. Fischer, Философія Лессинга, критика, въ Ztschrft. f. Philos. und phil. Kr., 85, 1884, стр. 29—66, 169—201.

Н. Г. Чернышевскій, Лессингъ, его жизнь и литературная дѣятельность, Спб. 1859 (печаталось раньше въ Совр.). Дидро и Лессингъ, О. З. 1868, 1, стр. 147—212. С. Н. Смирновъ, Гамбургская драматургія, критическій очеркъ, Филол. Зап. 1882—1883 и отд. П. Д. Боборыкинъ, Э. Лессингъ и д-ръ Ретчеръ, какъ критики сценической игры, Р. В. 1867, 7. В. Шереръ, Г. Э. Лессингъ, Р. М. 1890, 2. Лаокоонъ пере-

веденъ Э. Эдельсономъ. М. 1859, Гамбургская драматургія — Рассадинымъ, М., также въ сочиненіяхъ, переведенныхъ подъ ред. П. Полевого, Спб. 1882—83, т. V.

Плодотворныя мысли Лессинга (род. 22. янв. 1729, ум. 15. февр. 1781) по эстетикѣ, философіи религіи и философіи исторіи (особенно въ Гамбургской драматургіи и въ сочиненіи О воспитаніи человѣческаго рода) содержатъ зародыши, развитіе которыхъ въ послѣдующій періодъ относится къ числу существенныхъ заслугъ нѣмецкой философіи. Вопросъ о томъ, что лучше, дѣятельность ли изслѣдованія или обладаніе истиной, полученной отъ Бога, Лессингъ, въ противоположность Августину, рѣшаетъ въ пользу изслѣдованія. Философскія воззрѣнія Лессинга вытекаютъ главнымъ образомъ изъ ученія Лейбница. Вопреки Якоби, Лессингъ признавалъ 1780 спинозизмъ только относительно нѣкоторыхъ богословскихъ положеній и едва ли относительно цѣлаго ученія о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ. Лессингъ не допускаетъ выбора между возможными мірами въ смыслѣ Лейбница, но признаетъ представленіе, хотѣніе и творчество Бога тожественными. По сообщенію Якоби, протяженіе, движеніе и мысль у Лессинга основаны на высшей силѣ, которая далеко не исчерпывается ими. У ней есть такой видъ наслажденія, который не только превышаетъ всѣ понятія, но и лежитъ совершенно внѣ понятія. Въ смыслѣ этой «высшей силы» надо, повидимому, толковать ἕν, а въ смыслѣ того, что въ ней обосновано, — πᾶν въ выраженіи Лессинга ἓν καὶ πᾶν. Лессингъ не утверждаетъ тожества міра и Бога, а только ихъ необходимую нераздѣльность. И въ спекулятивномъ истолкованіи троичности Лессингъ могъ примкнуть отчасти къ Спинозѣ, а съ другой стороны—къ Августину и Лейбницу. Лессингъ разсматриваетъ Библію, какъ элементарную книгу въ воспитаніи человѣчества или той его части, которую Богъ хотѣлъ вовлечь въ планъ воспитанія. Лессингъ принимаетъ три ступени, существенно отличныя другъ отъ друга мотивами, на которыхъ основываются поступки. Первая ступень—дѣтства, которое ищетъ непосредственнаго наслажденія, вторая—ступень отрочества и юности, руководящихся представленіемъ будущихъ благъ, чести и благосостоянія, третья—ступень зрѣлаго возраста, который въ состояніи дѣлать свой долгъ и тогда, когда устранены виды на честь и благосостояніе. Съ этимъ выраженіемъ Лессинга родственно, съ одной стороны, платоновское положеніе, что къ справедливости и ко всякой добродѣтели слѣдуетъ стремиться не ради награды, а ради ихъ самихъ, съ другой стороны—категорическій императивъ Канта. Напротивъ, среди древнѣйшихъ христіанскихъ учителей церкви многіе, какъ напр. Лактанцій, утверждали противоположное. Эти же ступени въ постепенной смѣнѣ поколѣній долженъ, подобно отдѣльному человѣку, пройти и человѣческій родъ (противъ этого положенія Лессинга былъ Мендельсонъ). Для первой ступени по божественному плану въ воспитаніи человѣческаго рода предназначенъ Ветхій Завѣтъ, для второй—Новый, который главнымъ образомъ указываетъ на загробную награду. Но навѣрное настанетъ время новаго вѣчнаго Евангелія. Оно обѣщано уже въ элементарныхъ книгахъ Новаго Завѣта. Въ Библіи на истины только «намекается» (онѣ представлены намъ какъ бы въ зеркалѣ). На нихъ мы должны смотрѣть съ удивленіемъ, какъ на откровенія, пока разумъ не съумѣетъ вывести ихъ изъ другихъ истинъ, добытыхъ другимъ путемъ, и связать съ ними. Такое преобразованіе откровенныхъ истинъ въ истины разума просто неизбѣжно для человѣческаго рода, если только надо ему помочь.

Ученіе о троичности Лессингъ толкуетъ: «невозможно, чтобы Богъ былъ единымъ въ разсудкѣ, въ которомъ конечныя вещи суть одно». Богъ долженъ имѣть совершенное представленіе о себѣ самомъ, т. е. такое представленіе, въ которомъ находится все, что есть въ немъ самомъ, значитъ, и необходимая дѣйствительность Бога. И такъ эта дѣйствительность является образомъ, который имѣетъ такую же дѣйствительность, какъ и самъ Богъ. Происходитъ такимъ образомъ удвоеніе божескаго существа. А для слитія ихъ необходимъ третій моментъ. Напротивъ, Кантъ отымаетъ почву у подобнаго рода построеній. Ученіе о первородномъ грѣхѣ

Лессингъ понимаетъ въ томъ смыслѣ, что «человѣкъ на первой и низшей ступени своей человѣчности не бываетъ такимъ господиномъ въ своихъ поступкахъ, чтобы быть въ состояніи слѣдовать нравственнымъ законамъ». Ученію объ искупленіи Сыномъ онъ придаетъ тотъ смыслъ, что «не смотря на эту первоначальную неспособность человѣка, Богъ все же предпочелъ дать ему нравственные законы и простить всѣ нарушенія ради Сына своего, т. е. въ виду самостоятельной совокупности всѣхъ своихъ совершенствъ, относительно которой и въ которой исчезаетъ всякое несовершенство отдѣльнаго лица; онъ предпочелъ сдѣлать это, нежели не давать ему нравственныхъ законовъ и лишить всякаго нравственнаго блаженства, которое не мыслимо безъ этихъ законовъ». Толкованіе Кантомъ двухъ послѣднихъ догматовъ въ «Религіи въ предѣлахъ одного разума» очень близко подходитъ къ этому толкованію Лессинга. Историческому вопросу, кто былъ Христосъ, Лессингъ придаетъ совсѣмъ второстепенное значеніе. Въ этомъ съ нимъ сходятся Кантъ и Шеллингъ,—Шеллингъ, по крайней мѣрѣ, въ болѣе ранній періодъ своей дѣятельности. Напротивъ, Шлейермахеръ отчасти уже въ «Рѣчахъ о религіи», гораздо больше еще въ послѣдующее время, именно съ личностью Христа связываетъ всю свою религіозную жизнь. Тѣмъ путемъ, по которому доходитъ до совершенства родъ, долженъ пройти и всякій отдѣльный человѣкъ. Эту мысль Лессингъ высказываетъ безъ того ограниченія, что отдѣльный человѣкъ до той ступени, до которой онъ вообще достигаетъ, долженъ непремѣнно пройти тѣ же стадіи, какъ и цѣлый родъ до такой же ступени. Напротивъ, Лессингъ придаетъ этой мысли неограниченное значеніе и потому думаетъ, что каждый отдѣльный человѣкъ проходитъ тѣ ступени, которыя онъ не достигъ въ теченіе своей жизни, все въ новомъ и новомъ бытіи, не разъ появляясь въ этомъ свѣтѣ. Такое предположеніе, заключая въ себѣ возможность, хотя бы и на время, забыть о прежнихъ состояніяхъ и тѣмъ отодвигая на задній планъ по крайней мѣрѣ сознательное тожество личности, уже довольно близко подходитъ къ тому предположенію, что духъ продолжаетъ жить въ родѣ при посредствѣ исторической связи, Христа—въ христіанахъ, духовъ прежняго времени—въ насъ. Позже, когда индивидуализмъ, царившій въ XVIII в., сталъ все болѣе и болѣе уступать универсалистически-пантеистическимъ взглядамъ, Шлейермахеръ—по крайней мѣрѣ, одно время—рѣшительно склонялся на сторону Лессинга.

§ 21. Французская философія въ XVIII вѣкѣ является преимущественно оппозиціей противъ господствующихъ догматовъ и существующаго порядка въ церкви и государствѣ, а также основаніемъ новаго теоретическаго и практическаго міровоззрѣнія на натуралистическихъ началахъ. Путь къ этому направленію проложилъ главнымъ образомъ Бейль со своимъ скептицизмомъ. Послѣ этого Вольтеръ нашелъ доступъ къ образованнымъ людямъ своей націи, а также и внѣ Франціи, особенно благодаря своей полемикѣ противъ господствующей церковной вѣры. Въ положительныхъ сторонахъ своего міросозерцанія Вольтеръ опирается на ученіе Ньютона о природѣ и на ученіе Локка о познаніи. Еще до него Мопертюи побѣдоносно защищалъ ньютонову космологію противъ картезіанской, а Монтескье склонилъ образованныхъ людей на сторону идей либерализма. Руссо, въ противоположность выродившейся культурѣ, указывалъ на природу и, отвергая все положительное, исторически данное, проповѣдывалъ естественную религію, основанную на идеяхъ Бога, добродѣтели и безсмертія. Онъ требовалъ воспитанія, сообразнаго съ природой, и демократической формы правленія. Эта форма, по мнѣнію Руссо, ограничиваетъ

свободу каждаго, только въ той степени, въ какой за ней можно признать это ограниченіе согласно договору, не нарушая неотчуждаемыхъ правъ человѣка. Эстетикѣ оказалъ услуги Батте, который сущность искусства видѣлъ въ подражаніи прекрасной природѣ.

Примыкая къ Локку, но идя дальше его, Кондильякъ (1715—1780) образовалъ сенсуализмъ. Это ученіе видитъ во всѣхъ психическихъ отправленіяхъ преобразованныя чувственныя воспріятія, а потому и внутреннее воспріятіе производитъ изъ внѣшняго или чувственнаго. Гельвецій пытался основать мораль на собственномъ интересѣ. Для этого Гельвецій воспользовался положеніемъ, что личный интересъ можетъ найти свое полное удовлетвореніе только въ согласіи съ общимъ благомъ. Дидро исподволь перешелъ отъ деизма къ пантеизму. Въ союзѣ съ Даламберомъ онъ издавалъ энциклопедію, обнимавшую всю совокупность наукъ. Робине допускалъ естественную градацію существъ, постепенное развитіе тварей до человѣка включительно. Этимъ онъ сталъ предшественникомъ Шеллинга. Не нарушая вѣры въ Бога и безсмертіе, Бонне ставитъ душу въ тѣснѣйшія отношенія къ матеріальнымъ условіямъ ея бытія. Чистый матеріализмъ представилъ врачъ Ляметри, главнымъ образомъ какъ психологическую доктрину, а баронъ Гольбахъ въ Système de la nature (1770), какъ всеобъемлющее міросозерцаніе, противоположное богословію.

По философіи французовъ въ 18. вѣкѣ главное сочиненіе: Ph. Damiron. Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII-e siècle, т. I—II, Пар. 1858, т. III съ предисловіемъ M. C. Gourand, Пар. 1864. Далѣе: Brunel, les philosophes de l'académie française au XVIII-e siècle, Par. 1884. Ср. Lerminier. de l'influence de la philosophie du XVIII-e siècle sur la législation et la sociabilité du XIX-e, Par. 1833; Lanfrey. l'église et les philosophes au XVIII-e siècle, 2. изд. Пар. 1857; далѣе соотвѣтствующіе отдѣлы въ объемистыхъ трудахъ по исторіи философіи и въ историческихъ и литературно-историческихъ сочиненіяхъ, особенно у Nisard, Histoire de la littérature française, Par. 1848—49, Ch. Bartholmèss, Histoire philosophique de l'académie de Prusse depuis Leibniz, Par. 1850—51, и Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne, Strassb. 1855, A. Sayous, le dix-huitième siècle à l'étranger, histoire de la littérature française dans les divers pays de l'Europe depuis la mort de Louis XIV jusqu'à la révolution française, 2 тт., Par. 1861, A. Frank, la philosophie mystique en France au XVIII-e siècle, Par. 1868, далѣе у Шлоссера (2. томъ), Геттнера и у Ланге, Исторія матеріализма.

Многіе французскіе писатели XVIII в. затрогиваютъ философскіе вопросы, но заслуга этихъ писателей не въ философіи, а больше всего въ томъ, что они способствовали общему образованію и реформѣ церковныхъ, политическихъ и соціальныхъ отношеній. Поэтому болѣе подробное изложеніе борьбы съ деспотизмомъ въ государствѣ и церкви принадлежитъ больше политической исторіи и исторіи литературы, нежели философіи. Для философіи особенный интересъ имѣетъ развитіе сенсуализма и матеріализма.

Еще Фонтенелль (1657—1757) въ своихъ Entretiens sur la pluralité des mondes популяризировалъ астрономическія ученія Коперника и Декарта. То же самое сдѣлалъ для ученія Ньютона особенно Вольтеръ. Можетъ быть, главнымъ образомъ новѣйшая астрономія и вообще математическое познаніе механизма природы привело его къ убѣжденію, что церковная догматика не выдерживаетъ критики. Въ борьбѣ съ ней Вольтеръ видѣлъ задачу своей жизни. Строго научное опроверженіе картезіанскаго ученія и обоснованіе ученія Ньютона во Франціи далъ Пьеръ Моро де Мопертюи (de Maupertuis, 1698—1759, съ 1746 президентъ берлинской академіи наукъ). 1732 онъ представилъ парижской академіи записки:

sur les lois de l'attraction и Discours sur la figure des astres, и руководилъ экспедиціею въ Лапландію, которая была предпринята 1736 для рѣшенія спорнаго вопроса о фигурѣ земли. Въ этомъ ему помогалъ Клеро. Позже Мопертюи написалъ Essai de philosophie morale 1749 *) и Systeme de la nature 1751. Essai de cosmologie, Дрезденъ 1752.

Сочиненія Вольтера вышли уже 1768 въ Женевѣ, затѣмъ 1773 въ Келѣ и Базелѣ, 1785—89 въ Келѣ (съ біографіей Вольтера, написанной Кондорсе), 1829—34 въ Парижѣ и чаще. О Вольтерѣ говорятъ кромѣ Кондорсе (біографія, принадлежащая ему, вышла и отдѣльно, Пар. 1820) E. Bersot, la philosophie de Voltaire. Par. 1848. L. J. Bungener, Voltaire et son temps, 2 тт., Par. 1850, 2. изд. 1851. J. B. Meyer, Voltaire und Rousseau in ihrer socialen Bedeutung, Berl. 1856. J. Janin. le roi Voltaire, 3. изд. Пар. 1861. A. Pierson, Voltaire et ses maîtres, эпизодъ изъ исторіи образованности во Франціи, Пар. 1866, E. du Bois-Reymond, Voltaire in seiner Beziehung zur Naturwissenschaft, Berl. 1868. K. Reuschle, Parallelen aus dem 18. und 19. Jahrh. (Кантъ и Вольтеръ, Лессингъ и Д. Ф. Штраусъ), въ Deutsche Vierteljahrsschrift 1868. D. F. Strauss, Voltaire, шесть лекцій, Lpz. 1870, 3. изд. 1872. Courtat, Défense de Voltaire contre ses amis et contre ses ennemis, Par. 1872. J. Morley, Voltaire, Lond. 1872, 2. изд. 1873. G. Desnoiresterres. Voltaire et la société au XVIII-e siècle. Voltaire à Cirey, 2. изд. Пар. 1872; Voltaire à la cour, 2. изд. 1872; Voltaire et Frédéric, 2. изд. 1872; Voltaire aux Délices, 1873. E. Saigey. la physique de Voltaire. Par. 1873. H. Beaune, Voltaire au collège, sa famille, ses études, ses premiers amis: lettres et documents inédits, Par. 1873. K. Rosenkranz въ Neuer Plutarch (издалъ Р. Готшаль). I, Lpz. 1874, стр. 285—373. R. Mayr, Voltaire-Studien, въ Sitzungsberichte вѣнской академіи наукъ, hist. phil. Classe. т. 95, стр. 5—122. Wien 1880. G. Maugras, Querelles de philosophes: Voltaire et J. J. Rousseau, Par. 1886.

Изъ многочисленныхъ переводовъ Вольтера, сдѣланныхъ въ прошломъ вѣкѣ (алфавитный перечень ихъ см. въ статьѣ Ф. Терновскаго, Русское вольнодумство при императрицѣ Екатеринѣ II и эпоха реакціи, Труды кіев. дух. акад. 1868, 3. стр. 401—464; 7, стр. 109—146, а отчасти также въ Опытѣ Сопикова) можно упомянуть: Аллегорическія, Философическія и критическія сочиненія Волтера, пер. съ фр. Ив. Рахманиновъ, М. 1784. Переписка Фридерика Великаго съ господиномъ Волтеромъ, пер. съ фр., 3 чч., М. 1805—1807, изд. 2, Спб. 1816. Переписка г. Волтера съ д'Аламбертомъ, пер. съ фр. А. Подлисецкій, ч. 1., М. 1805. Переписка г. Волтера съ Епископомъ А***. Спб. 1771, 2. изд. М. 1787. Романы и повѣсти Вольтера, пер Н. Дмитріевъ. Спб. 1870. Вольтеръ и Екатерина II, изд. В. В. Чуйко, Спб. 1882 (Европейскіе писатели и мыслители).

Основатели новой Философіи: Волтеръ, Даламбертъ и Дидеротъ, Энциклопедисты безъ маски, пер. съ фр., Спб. 1809. Историческія записки о достопамятныхъ и важнѣйшихъ происшествіяхъ, касающихся до жизни Волтера и пр., съ фр. пер. Н. Левицкій, 2 чч., М. 1807—1808. Жизнь славнѣйшаго Волтера и пр., пер. съ фр., Спб. 1780, нов. изд. 1787. С. Г(огоцкій), Философскій лексиконъ, т. I, стр. 514—527. Н. К. Михайловскій, Вольтеръ—человѣкъ и Вольтерь—мыслитель, О. З. 1870, 9, стр. 1—32; 10, стр. 184—216. Жика, Вольтеръ, Слово 1878, 8. В. Ѳ. Коршъ, Вольтеръ, его жизнь и сочиненія, В. Е. 1880, 10—12. Дж. Морлей, Вольтеръ, пер. А. Кирпичникова, М. 1889. Э. Радловъ, Вольтеръ и Руссо, Вопросы философіи и психологіи, 1890, кн. 2, стр. 1—22.

Но отношеніе астрономической теоріи Ньютона къ общему міровоззрѣнію старался провести въ сознаніе образованныхъ людей своего вѣка главнымъ образомъ Вольтеръ (род. 21. ноября 1694, ум. 30. мая 1778). 1726—29 Вольтеръ жилъ въ Лондонѣ (здѣсь онъ измѣнилъ свое имя Arouet на Voltaire, представляющее анаграмму изъ Arouet l. j., т. е. Arouet le jeune). Математическая физика и астрономія пользовалась въ то время особенно живымъ интересомъ среди образованныхъ людей. «Когда французъ—пишетъ Вольтеръ изъ Лондона 1728—пріѣзжаетъ въ Лондонъ, онъ находитъ большую разницу, какъ въ философіи, такъ и въ большинствѣ другихъ вещей. Въ Парижѣ онъ оставилъ міръ совершенно полнымъ матеріи; здѣсь онъ находитъ совершенно пустыя пространства. Въ Парижѣ смотрятъ на вселенную, какъ на загроможденную только эѳирными вихрями, между тѣмъ какъ здѣсь въ томъ же самомъ пространствѣ орудуютъ невидимыя силы

---

*) Де-Мопертюи, Опытъ нравоучительной Философіи, показывающій истинныя къ спокойствію человѣческому средства, пер. съ фр. П. Нечаевъ, Спб. 1777.

тяготѣнія. Въ Парижѣ рисуютъ намъ землю продолговатой, какъ яйцо, а въ Лондонѣ она приплюснута, какъ дыня. Въ Парижѣ приливъ и отливъ производится давленіемъ луны; въ Англіи скорѣе море тяготѣетъ къ лунѣ, такъ что, когда парижане требуютъ отъ луны половодья, лондонцы въ то же самое время хотятъ имѣть отливъ». Lettres sur les Anglais, написанныя 1728, обнародованы сначала въ Лондонѣ. Во Франціи они вышли 1734. 1738 Вольтеръ обнародовалъ въ Амстердамѣ Eléments de la philosophie de Newton, mis à la portée de tout le monde, которые во Франціи вышли только 1741, такъ какъ сначала цензоръ Дагюессо, державшійся картезіанскаго образа мыслей, запретилъ печатать непатріотическое, какъ онъ думалъ, и неразумное сочиненіе. Сюда присоединилось сочиненіе: la métaphysique de Newton ou parallèle des sentiments de Newton et de Leibniz, Amst. 1740. Не только ученіе о природѣ, но и политическія учрежденія англичанъ привлекали симпатіи Вольтера. Еще раньше врагъ церковнаго и гражданскаго деспотизма, Вольтеръ въ бытность свою въ Англіи довелъ свои политическіе взгляды до большей опредѣленности. «Свобода состоитъ въ зависимости только отъ законовъ». Возможно не просто равенство, а равенство передъ закономъ. Съ Вольтера стали постоянно обращать вниманіе въ исторіи на нравы и образованіе народовъ. Въ ученіи о познаніи, въ психологіи, этикѣ и богословіи Вольтеръ примыкаетъ главнымъ образомъ къ Локку: ученіе Локка о душѣ, говоритъ Вольтеръ, относится къ ученію Декарта и Мальбранша, какъ исторія къ роману. Онъ называетъ Локка скромнымъ человѣкомъ съ умѣренною, но прочною собственностью. «Послѣ такихъ несчастныхъ скитаній, усталый, измученный, стыдясь, что искалъ столько истинъ и нашелъ столько химеръ, я воротился къ Локку, какъ блудный сынъ, который возвращается къ своему отцу; я отдался въ руки человѣка скромнаго, который никогда не притворяется, что знаетъ то, чего не знаетъ, который, дѣйствительно, не владѣетъ неизмѣримыми богатствами, но средства котораго хорошо завѣрены, и который наслаждается самымъ прочнымъ благомъ безъ всякаго хвастовства» (Le philosophe ignorant 1767). Вольтеръ сильнѣе Локка упираетъ на возможность предположенія, что матерія можетъ мыслить. Онъ не въ состояніи прійти къ убѣжденію, что среди мозга, какъ маленькій богъ, живетъ безпространственная субстанція. Вотъ почему онъ склоненъ считать субстанціальную душу «реализованной абстракціей» подобно древней богинѣ Memoria или, пожалуй, подобно олицетворенію кровеобразующей силы. Всѣ наши представленія происходятъ изъ чувствъ. «Никогда никто меня не заставитъ вѣрить, что я постоянно мыслю, и я не болѣе Локка расположенъ воображать, что, нѣсколько недѣль спустя послѣ моего зачатія, я былъ очень ученой душой, зналъ тогда тысячу вещей, забытыхъ мною при рожденіи, и совершенно безполезно владѣлъ во чревѣ сознаніями, которыя ускользнули отъ меня, какъ только я получилъ возможность имѣть въ нихъ нужду, и которыхъ я съ тѣхъ поръ никогда не могъ снова заполучить» (Письмо XIII объ англичанахъ). Однако Вольтеръ признаетъ, что нѣкоторыя идеи, особенно нравственныя, съ необходимостью вытекаютъ изъ человѣческой природы и имѣютъ не одно только условное значеніе, хотя онѣ и не прирождены. Бытіе Бога можно доказать космологически и особенно телеологически. Необходимая опора нравственнаго порядка заключается въ вѣрѣ въ Бога, который награждаетъ и караетъ. Въ этомъ смыслѣ Вольтеръ говоритъ: «если бы Бога не было, его нужно было бы выдумать, но вся природа кричитъ намъ, что онъ существуетъ». Ученіе Лейбница, что существующій міръ—лучшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ, Вольтеръ осмѣиваетъ въ сочиненіи: Candide ou sur l'Optimisme, вышедшемъ 1757 послѣ лиссабонскаго землетрясенія. Однако ранѣе Вольтеръ самъ держался оптимистическихъ взглядовъ. Философъ Панглосъ въ Кандидѣ—каррикатура Лейбница. Вольтеръ считаетъ неразрѣшимой задачу, какъ примирить съ благостію, мудростью и всемогуществомъ Божіимъ зло въ мірѣ. Однако онъ надѣется на прогрессъ къ лучшему и требуетъ, чтобы мы искали удовлетворенія скорѣе въ дѣйствіяхъ, нежели въ невыполнимомъ

умозрѣніи. Въ спорныхъ случаяхъ Вольтеръ предпочитаетъ ограничить всемогущество Божіе, нежели благость. Хотя онъ и утверждалъ сначала свободу воли въ смыслѣ индетерминизма, но позднѣе призналъ основанія въ пользу детерминизма неотразимыми. Предположеніе безсмертія является для Вольтера необходимымъ съ практической точки зрѣнія. Essai sur les moeurs et l'esprit des nations вышло подъ этимъ заглавіемъ только 1765 и состоитъ изъ двухъ сочиненій, обнародованныхъ уже раньше: Philosophie de l'histoire - этотъ терминъ ведетъ начало отъ Вольтера— и Histoire universelle. Въ Опытѣ есть много мыслей, въ томъ числѣ и новыхъ, о развитіи человѣческаго общества: человѣкъ—произведеніе земного шара. Задатки къ культурѣ, дремлющіе въ человѣкѣ, пробуждены нуждой и недостатками. Человѣческое общество существуетъ, пока есть люди. Разумъ сказался въ человѣкѣ прежде всего въ добродѣтеляхъ справедливости и состраданія. Человѣческое общество въ постоянномъ движеніи отъ природы и измѣнчивыхъ привычекъ. А такъ какъ природа и привычки въ постоянной борьбѣ между собою, то надо допускать увеличеніе и уменьшеніе культуры и только относительный прогрессъ въ исторіи человѣчества.

О Монтескье говоритъ Bersot. Par. 1852, далѣе E. Buss, Montesquieu und Cartesius, въ Philos. Monatshefte, IV, 1869, стр. 1—35. F. Béchard, la monarchie de Montesquieu et la république de Jean Jacques, Par. 1872.

Монтескье, О разумѣ законовъ, пер. съ фр. В Краморенковъ, т. 1-й. Спб. 1775 и 1801; О существѣ законовъ, пер. съ фр. Д. Языковъ. 4 чч., М. и Спб. 1809—1814. Есть также новый переводъ Духа законовъ, Спб. 1862. Монтескіе, Размышленія о причинахъ величества Римскаго народа и его упадка, пер. съ фр. А. Полѣновъ, Спб. 1769. Гр. Л. А. Камаровскій, Къ характеристикѣ Монтескье, Р. М. 1889, 3, стр. 44—54.

Монтескье (Charles de Sécondat, baron de Brède, род. 18. янв. 1689 въ Бредѣ, ум. 20. февр. 1755 въ Парижѣ) уже въ «Персидскихъ письмахъ», Парижъ 1721, борется противъ абсолютизма въ государствѣ и церкви, затѣмъ въ «Размышленіяхъ о причинахъ величія римлянъ и ихъ упадка», Парижъ 1734, онъ показываетъ, что не столько отдѣльныя побѣды или пораженія, сколько сила настроенія, любовь къ труду и отечеству обусловливаютъ участь государствъ и народовъ, наконецъ въ главномъ своемъ трудѣ—«Духъ законовъ», Женева 1748 и ч., онъ изслѣдуетъ основанія, условія и гарантіи политической свободы. Въ первомъ сочиненіи, еще до пребыванія Монтескье въ Англіи (1728—29), самой лучшей изъ существующихъ государственныхъ формъ является для него государственное устройство Швейцаріи и Нидерландовъ, а въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ, особенно въ Духѣ законовъ, англійское устройство. Въ Духѣ законовъ Монтескье заимствовалъ изъ конкретной формы англійскаго государства абстрактный схематизмъ конституціонной монархіи. Въ этомъ его громадная и неоспоримая заслуга для теоріи и практики новѣйшаго государства. Съ другой же стороны, хотя онъ принципіально и требуетъ различія государственныхъ учрежденій, смотря по различію духа народовъ («самое сообразное съ природой правленіе это то, частности котораго лучше всего относятся къ характеру народа, для котораго оно дано»), однако на самомъ дѣлѣ онъ подалъ поводъ къ тому, что на учрежденія, которыя цѣлесообразны только при извѣстныхъ предположеніяхъ (какъ напр., совершенное раздѣленіе законодательной и судебной власти, обособленіе аристократическихъ и демократическихъ элементовъ въ верхнюю и нижнюю палату, которыя должны связывать одна другую своими veto, но которыя, конечно, могутъ и ослаблять другъ друга), стали смотрѣть, какъ на нормы благоустроенной и свободной государственной жизни, имѣющія всеобщее значеніе. Эти нормы переносились на такія отношенія, при которыхъ онѣ могли повести къ неизбѣжнымъ столкновеніямъ, къ самому злокачественному смѣшенію юридическихъ фикцій съ фактами, къ застою въ законодательствѣ, къ расшатыванію правовой обезпеченности и ко вреду государства.

Въ своихъ Réflexions critiques sur la poésie, la peinture et la musique, Par. 1719 и ч., Ж. Б. Дюбо (род. 1670 въ Бове, ум. 1742 въ Парижѣ) ищетъ про-

исхожденія искусства въ потребности такого возбужденія аффектовъ, которое было бы свободно отъ стѣсненій, связанныхъ съ ними въ дѣйствительной жизни. «Не можетъ ли искусство найти средство отдѣлить все дурное, чѣмъ сопровождается большинство страстей, отъ того, что въ нихъ есть пріятнаго? Сдѣлавъ это, поэзія и живопись—у цѣли». Задача искусства въ возвышеніи надъ пошлой дѣйствительностью путемъ подражанія прекрасной природѣ. Это учитъ Ш. Батте (1713—1780; les beaux arts réduits à un même principe, Par. 1746), не опредѣляя однако-же понятія о прекрасномъ вполнѣ удовлетворительно.

Вотъ главныя сочиненія Руссо: Discours sur les sciences et les arts (поводомъ къ этому сочиненію послужилъ заданный 1749 дижонской академіей вопросъ на премію: содѣйствовало ли распространеніе наукъ и искусствъ очищенію нравовъ?); Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1753 и ч.; du contrat social ou principes du droit politique, Amst. 1762; Emile ou sur l'éducation 1762. Полное собраніе сочиненій вышло въ Парижѣ 1764 и ч., въ 22 тт. издалъ Musset-Pathay, Par. 1818—20, A. de Latour, Par. 1868. Неизданное ранѣе обнародовалъ Streckeisen-Moulton, Par. 1861 и 1865. Жизнеописанія въ дополненіе къ заигривающей Исповѣди даютъ A. Hennings. Berl. 1797, Musset-Pathay, Par. 1821, Morin, Par. 1851, E. Guion, Rousseau et le XVIII-e siècle, Strassb. 1860, F. Brockerhoff, Rousseau, sein Leben und seine Werke, Lpz. 1863—74. Ср. E. Feuerlein, Rousseausche Studien, въ журналѣ der Gedanke, 1861 сс. A. de Lamartine, Rousseau, son faux contrat social, et le vrai contrat social, Poissy 1866. K. Schneider, Rousseau und Pestalozzi, идеализмъ на нѣмецкой и французской почвѣ, 2 рѣчи, Bromberg 1866, 2 изд. 1873. A. Christensen, Studien über J. J. Rousseau, программа, Flensburg 1869, F. Werry, J. J. Rousseau, его вліяніе на высшія школы Германіи, программа реальнаго училища, Mülh. a. d. Ruhr 1869. T. Vogt, Rousseaus Leben, изъ Sitzungsberichte академіи наукъ, Wien 1870. L. Moreau, J. J. Rousseau et le siècle philosophique, Par. 1870. J. Morley, Rousseau, 2 тт., London 1873. Ch. Borgeaud, J. J. Rousseaus Religionsphilosophie, Lpz. 1883. H. G. Graham, Rousseau, Lond. 1883.

Ж. Ж. Руссо, Разсужденіе, удостоенное награжденія отъ Академіи Дижонской въ 1750 году, на вопросъ, предложенный сею Академіею, что возстановленіе наукъ и художествъ способствовало ли ко исправленію нравовъ? Пер. П. Потемкинъ, М. 1768. изд. 2., 1787. Исповѣданіе Ж. Ж. Руссо, пер. съ фр. Д. Болтинъ, 2 чч., М. 1797; пер. Ѳ. Устряловъ, Спб. 1865. Новыя письма Ж. Ж. Руссо, пер. съ фр., Спб. 1783. Ж. Ж. Руссо, Эмиль или о воспитаніи, пер. съ фр. дѣвица Э. Дельсаль, 4 чч., М. 1807. Бытіе Бога и безсмертіе души, переводъ съ фр. изъ Руссова Эмиля Ѳ. Г., Спб. 1801. Разсужденіе Ж. Ж. Руссо на вопросъ: какая добродѣтель есть самонужнѣйшая героямъ, и которые суть тѣ герои, кто оной добродѣтели не имѣли, пер. П. Потемкинъ, М. 1770. Руссо, Разсужденіе о началѣ и основаніи неравенства между людьми, пер. П. Потемкинъ, М. 1770 и 1782. Собраніе сочиненій, т. I: теоріи воспитанія, подъ ред. Н. Л. Тиблена, Спб. 1866. Мысли Ж. Ж. Руссо, Женевскаго Философа, пер. съ фр. М. Прокоповичь, М. 1804. Мысли Ж. Ж. Руссо о различныхъ матеріяхъ, пер. съ фр. П. Андрѣевъ, 2 чч, Спб. 1800—1801. О блаженствѣ изъ твореній Ж. Ж. Руссо, пер. съ фр. И. Л., М. 1781. Сокращеніе, сдѣланное Ж. Ж. Руссо изъ проекта о вѣчномъ мирѣ, сочиненнаго аббатомъ де-Сентъ-Піеромъ, пер. съ фр., Спб. 1771. Философическія уединенныя прогулки Ж. Ж. Руссо, или послѣдняя его исповѣдь, писанная имъ самимъ, съ присовокупленіемъ писемъ его къ Мальзербу, въ коихъ изображается истинный характеръ и подлинныя причины поступковъ сего славнаго Женевскаго Философа, пер. съ фр. И. Мартыновъ, 2 чч., изд. 2., М. 1822. Духъ, или избранныя мысли Ж. Ж. Руссо, пер. съ фр. И. Мартыновъ, Спб. 1801, изд. 2., М. 1822. Смерть и послѣднія рѣчи Ж. Ж. Руссо, Спб. 1789.

Г. Формель, Анти-Эмиль или опроверженія Руссова образа воспитанія и мыслей, пер. съ фр. кн. Енгалычевъ, М. 1797. А. Малиновскій, Разсужденіе о началѣ и основаніи Гражданскихъ общежитій, заключающее въ себѣ убѣдительныя изслѣдованія, вопреки Ж. Ж. Руссо, М. 1787. Н. А., Ж. Ж. Руссо и его «Эмиль», Воспитаніе, 1860, 6, стр. 309—388; 7, стр. 3—18. А. Михайловъ, Ж. Ж. Руссо, Жен. Вѣстн. 1867, № 8, стр. 129—144; № 9, стр. 139—156. Дж. Морлей, Руссо, пер. съ англ. В. Н. Невѣдомскаго, М. 1882. А. С. Алексѣевъ, Міросозерцаніе Руссо и его ученіе о нравственности, Юрид. Вѣстн. 1884. Его же, Этюды о Ж. Ж. Руссо, М. 1887. Объ этой книгѣ см. гр. Л. А. Камаровскій, Къ литературѣ о Руссо, Учен. зап. моск. универ., юрид. отд., вып. 6. В. Герье, Понятіе о народѣ у Руссо, Рус. М. 1882, 5 и 8. Грей Грэхэмъ, Ж. Ж. Руссо, его жизнь, произведенія и окружающая среда, пер. съ англ., М. 1890. Э. Л. Радловъ, Вольтеръ и Руссо, Вопросы философіи и психологіи, 1890, кн. 2.

Жанъ Жакъ Руссо (род. 1712 въ Женевѣ, ум. въ Эрменонвилѣ 1778)

стремится избавиться отъ бѣдствій вырождающейся культуры, которыя онъ глубоко прочувствовалъ, но не съумѣлъ одолѣть положительнымъ прогрессомъ, при помощи возвращенія къ естественному состоянію людей, измышленному имъ. Среди корифеевъ просвѣщенія 18. в. Руссо меньше всего понимаетъ историческое развитіе. Его политическій идеалъ—свобода и равенство чистой демократіи. Разумная вѣра въ Бога, добродѣтель и безсмертіе является для него тѣмъ болѣе потребностью чувства, чѣмъ менѣе его воля находится подъ властью нравственныхъ идей. Онъ очень горячо засвидѣтельствовалъ эту вѣру послѣ перваго появленія матеріализма и пантеизма Дидро и др. энциклопедистовъ. Напротивъ, атеистическая система природы Гольбаха вышла только послѣ сочиненій Руссо и въ противоположность имъ. Руссо былъ тщеславной и сварливой натурой, способной къ клеветѣ. Свою нравственную скудость онъ пробовалъ разукрасить риторически и съумѣлъ очернить у потомства и современниковъ тѣхъ лицъ, которыя имѣли несчастіе приходить съ нимъ въ ближайшее соприкосновеніе. Во время революціи ученіе Руссо имѣло огромное вліяніе на стремленія Робеспьера, подобно тому какъ государственный идеалъ Монтескье дѣйствовалъ на развитіе конституціонной монархіи.

Lamettrie, Oeuvres philosophiques вышли въ 2 тт. въ Лондонѣ (Берлинѣ) 1751. Histoire naturelle de l'âme, à la Haye 1745. L'homme machine. Leyden 1748 и ч. понѣм. перевелъ Риттеръ въ Философской библіотекѣ, Lpz. 1875. L'homme plante, Potsdam 1748. L'art de jouir ou l'école de la volupté, Potsd. 1751. Venus métaphysique ou essai sur l'origine de l'âme humaine, тамъ же 1751.

О Ляметри говоритъ Nérée Quépat, la philosophie matérialiste au XVIII-e siècle. essai sur La Mettrie, sa vie et ses oeuvres, Par. 1873. Du Bois-Reymond, La Mettrie, рѣчь въ публичномъ засѣданіи академіи наукъ, Berl. 1875, перепечатана въ Reden т. 1. Ланге въ своей Исторіи матеріализма даетъ попытку оцѣнить Ляметри вѣрнѣе, чѣмъ это обыкновенно дѣлаютъ. Ему же принадлежитъ вмѣстѣ и лучшее изложеніе ученія Ляметри.

Ляметри (Julien Offroy de la Mettrie) род. 1709 въ Ст. Мало, образованіе получилъ у янсенистовъ въ Парижѣ, затѣмъ съ 1733 подъ руководствомъ Боергава (1668—1738), склонявшагося въ философіи къ взглядамъ Спинозы, изучалъ медицину. Получивъ сильнѣйшую лихорадку, онъ наблюдалъ на себѣ вліяніе приливовъ крови на мышленіе. Изъ этихъ наблюденій онъ пришелъ къ тому убѣжденію, что психическія отправленія надо объяснять изъ тѣлесной организаціи. Свой взглядъ онъ высказалъ въ сочиненіи «Естественная исторія души» 1745. Это сочиненіе сожжено по приговору парламента рукою палача, и самъ Ляметри лишенъ мѣста военнаго врача. Здѣсь онъ того мнѣнія, что все мышленіе и хотѣніе происходитъ изъ ощущеній, а обученіе только развиваетъ ихъ. Нѣтъ чувственныхъ впечатлѣній, нѣтъ и идей; мало воспитанія или обученія, мало и идей. Человѣкъ, выросшій внѣ человѣческихъ сношеній, былъ бы духовно пустъ (мысль Арнобія IV в.). Душа растетъ вмѣстѣ съ тѣломъ и вмѣстѣ-же съ нимъ убываетъ: ergo participem leti quoque convenit esse. Съ этой точки зрѣнія, которую обосновываетъ его первое сочиненіе, Ляметри исходитъ въ самомъ извѣстномъ своемъ трудѣ «Человѣкъ-машина» и въ другихъ произведеніяхъ. Въ сочиненіи «Человѣкъ-машина» механизмъ Декарта оказалъ еще большее вліяніе, чѣмъ эмпиризмъ Локка. Здѣсь Ляметри безъ всякихъ околичностей является представителемъ атеизма и матеріализма. Но матеріализмъ Ляметри болѣе антропологическаго, нежели космологическаго рода, такъ что онъ не совсѣмъ ясно высказывается о составѣ матеріи. По мнѣнію Ляметри, государство атеистовъ было бы самымъ счастливымъ. Въ противоположность нравственному воздержанію, Ляметри, ударяясь въ другую крайность, пытается оправдать чувственное наслажденіе. Это выходитъ у него еще болѣе дѣланно, нежели легкомысленно. Однако различіе добра и зла для него состоитъ въ томъ, что въ добрѣ общественный интересъ предшествуетъ частному, а въ злѣ—наоборотъ. Сила условныхъ стѣсненій и шарлатанства въ человѣческой жизни вызываетъ у Ляметри горькое замѣчаніе, что

она не что иное, какъ комедія. Ляметри нашелъ убѣжище 1748 при дворѣ Фридриха Великаго и сдѣлался членомъ берлинской академіи; тутъ онъ и умеръ 1751. Самъ король написалъ ему похвальное слово (перепечатано въ изданіи L'homme-machine Ассеза, Парижъ 1865). Но Фридрихъ вовсе не хотѣлъ сказать этимъ, что согласенъ со всѣми взглядами Ляметри.

Oeuvres complètes de Condillac, Par. 1798, 23 тт., позднѣйшія изданія—въ 31 тт. 1803, въ 15 тт. 1822. Essai sur l'origine des connaissances humaines, Amst. 1746. Traité des systèmes, тамъ же 1749. Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté, тамъ же 1749. Traité des sensations, Par. et Lond. 1754, понѣмецки перевелъ съ объясненіями E. Johnson въ Философской библіотекѣ, Berl. 1870. Traité des animaux, Amst. 1755. Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme, 13 тт., Parme 1769—73 (здѣсь между прочимъ находится: Art de penser; Histoire générale des hommes et des empires). Logique, Par. 1781.

О Кондильякѣ говорятъ между прочимъ: F. Réthoré, Condillac ou l'empirisme et le rationalisme, Par. 1864. L. Robert, les théories logiques de Condillac, Par. 1869. F. Picavet, Traité des sensations de Condillac. Première partie, publié d'après l'édition de 1799, augmenté de l'extrait raisonné des variantes de l'édition de 1754, de notes historiques et explications, d'une introduction de l'éclaircissement, Par. 1885. K. Burger, ein Beitrag zur Beurtheilung Condillacs, эйзенбергская программа, Altenburg 1885.

Аббатъ Кондильякъ, Логика, перевелъ съ фр. А. Гронской, Спб. 1792 и 1814. Другой переводъ Т. Осиповскаго: Логика, или умственная наука, руководствующая къ достиженію истины, М. 1804.

Кондильякъ (Etienne Bonnot de Condillac) род. въ Греноблѣ 1715, посвятилъ себя духовной профессіи, сдѣлался воспитателемъ инфанта, впослѣдствіи герцога Фердинанда Пармскаго, ум. 1780 въ своемъ помѣстьѣ Flux возлѣ Beaugency. Въ своихъ раннихъ сочиненіяхъ Кондильякъ по существу не выходитъ еще изъ круга мыслей Локка, но въ Трактатѣ объ ощущеніяхъ и др. сочиненіяхъ онъ оставляетъ ихъ за собой. По словамъ Кондильяка, онъ освободился отъ предразсудковъ, благодаря дѣвицѣ Ферранъ, съ которою онъ былъ въ пріятельскихъ отношеніяхъ. Онъ уже не признаетъ во внутреннемъ воспріятіи второго самостоятельнаго источника представленій на ряду съ чувственнымъ воспріятіемъ, но пытается вывести всѣ представленія изъ чувственнаго воспріятія, какъ изъ единственнаго источника. Онъ стремится понять всѣ психическія отправленія генетически, считая ихъ преобразованными чувственными воспріятіями (sensations transformées). Чтобы показать, что тутъ можно обойтись и безъ врожденныхъ идей, Кондильякъ предполагаетъ, что у мраморной статуи (которую надо себѣ представлять, какъ душу безъ всякихъ представленій, уединенную посредствомъ мраморнаго покрова отъ внѣшняго міра) появляются другъ за другомъ отдѣльныя чувства и прежде всего обоняніе. Это чувство доставляетъ перцепціи, которыя сопровождаются сознаніемъ. Если перцепція только одна, то способность ощущенія принадлежитъ ей безраздѣльно. Изъ нѣсколькихъ перцепцій болѣе другихъ замѣчаются тѣ, которыя сильнѣе, другими словами—на нихъ направляется вниманіе. Впечатлѣнія остаются, такъ какъ возбужденіе, перенесенное изъ органа въ мозгъ, переживаетъ самый процессъ воздѣйствія, т. е. статуя имѣетъ память. Когда движеніе распространяется отъ органа чувствъ къ мозгу, то у меня есть ощущеніе; а когда то же самое движеніе начинается въ мозгу и идетъ къ органу, то у меня есть чувственный обманъ; когда оно начинается въ мозгу и тамъ-же оканчивается, то я вспоминаю о быломъ ощущеніи. Если входятъ одновременно новыя чувственныя перцепціи, то раздѣльность ощущенія влечетъ за собою сравниваніе и сужденіе. Первоначальная связь и слѣдованіе перцепцій обусловливаетъ ихъ ассоціаціи при воспроизведеніи. На пріятныхъ представленіяхъ душа останавливается, и такъ совершается выдѣленіе отдѣльныхъ представленій изъ числа другихъ, или абстракція. Если сюда присоединяются остальныя чувства, и если представленія ассоціируются со словами, какъ ихъ знаками, то образованіе становится богаче. Осязаніе отличается отъ прочихъ чувствъ тѣмъ, что посредствомъ него мы можемъ ощущать существованіе внѣшнихъ предметовъ.

Всякое впечатлѣніе, которое чему-нибудь насъ учитъ, есть идея (представленіе). Интеллектуальныя представленія суть не что иное, какъ воспоминанія объ ощущеніяхъ. Цвѣта, тоны и т. п. для насъ прежде всего субъективныя ощущенія. То же надо сказать и о протяженіи. Очень возможно, что его нѣтъ въ вещахъ въ себѣ. Если душа вспоминаетъ о прошломъ ощущеніи удовольствія, то отсюда происходитъ желаніе. Я есть совокупность ощущеній. «Я всякаго человѣка есть только собраніе ощущеній, которыя онъ испытываетъ, и которыя вызываются у него памятью,—это, однимъ словомъ, есть сознаніе того, что есть, и воспоминаніе о томъ, что было».

Кондильякъ не матеріалистъ, а сенсуалистъ. Онъ не считаетъ возможнымъ, чтобы матерія ощущала и мыслила. Будучи протяженной и дѣлимой, она—агрегатъ, тогда какъ ощущеніе и мышленіе предполагаетъ единство субъекта (субстрата). Онъ принимаетъ нематеріальную душу. Ощущаютъ не чувства, но душа черезъ посредство чувствъ; изъ ощущеній, измѣняющихъ ея состояніе, она получаетъ всѣ свои знанія и способности. Впослѣдствіи Гербартъ послѣдовалъ за Кондильякомъ въ той основной мысли, что всѣ душевныя дѣятельности надо свести на одну, именно—на ощущеніе.

Charles Bonnet, Oeuvres, Neufchâtel 1779. Essai de psychologie ou Considérations sur les opérations de l'âme, Lond. 1755 (написано 1748), понѣм. перевелъ C. W. Dohm 1773. Essai analytique sur les facultés de l'âme 1760, понѣм. перевелъ C. G. Schütz, 2 тт. 1770 и 1771. La Palingénésie philosophique ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants, 2 тт., Женева 1769, понѣм. пер. Лафатеръ въ томъ же году. О немъ говорятъ: A. Lemoine, Ch. Bonnet de Genève, philosophe et naturaliste, Par. 1850; duc de Caramon, Ch. Bonnet, philosophe et naturaliste, sa vie et ses oeuvres, Par. 1859.

Боннетъ. Философическія начала о первой причинѣ и дѣйствіи оной, Спб. 1805; Созерцаніе природы, пер. съ фр. И. Виноградовъ, 6 чч., Смоленскъ 1792—1804; Мысли о таинствѣ натуры и истинѣ, пер. А. Д., Спб. 1811. Шарль Бонне, его жизнь и труды, О. З. 1856, ч. 104.

Швейцарецъ Бонне (род. 13. марта 1720, ум. 20. мая 1793) въ Опытѣ психологіи и Аналитическомъ опытѣ о способностяхъ души смотритъ на чувственное ощущеніе, какъ на психическую реакцію противъ внѣшняго воздѣйствія. Такимъ взглядомъ оправдывается ходячее сравненіе перцепціи съ процессомъ исписыванія пустой доски. Бонне пытается доказать, что психическія отправленія повсюду обусловлены нервными движеніями. Такое убѣжденіе онъ, подобно Пристли, умѣетъ соединять съ религіозной вѣрой, а именно—допуская воскресеніе тѣла. Въ Философскомъ палингенезисѣ онъ предполагаетъ, что мыслящая субстанція продолжаетъ существовать въ воскресшемъ тѣлѣ. Этотъ взглядъ Бонне пытается привести въ согласіе съ другими своими философскими ученіями.

О Даламберѣ говорятъ: J. Bertrand въ Revue des deux Mondes 1865, т. 59, стр. 984—1006; Lord Brougham, Lives of philosophers of the time of George III (Works, I, стр. 383—467).

Сочиненія Д'Аламберта, одного изъ славнѣйшихъ и рѣдкихъ писателей, пер. съ фр., ч. 1-я, содержащая духъ философіи, М. 1790.

Философскія сочиненія Дидро вышли въ 6 тт. въ Амстердамѣ 1772, полное собраніе—Пар. 1798 (изданіе Нежона) и 1821. Къ этому даютъ дополненія: Correspondance philosophique et critique de Grimm et Diderot, Par. 1829; Mémoires. Correspondance et Ouvrages inédits de Diderot, Par. 1830. Oeuvres complètes, Par. 1875 сс. Объемистые труды о Дидро: K. Rosenkranz, Diderots Leben und Werke, Lpz. 1866, и J. Morley, Diderot and the Encyclopedists, 2 тт., Lond. 1878, нов. изд. 1886. C. Avezac-Lavigne, Diderot et la société du baron d'Holbach, Par. 1878. E. Scherer, über Diderot, 1880. Ср. также статью Розенкранца о діалогѣ Дидро Племянникъ Рамо въ der Gedanke, т. V, 1864, стр 1—25. Ср. впрочемъ Dr. Antoine v. B. v. H., Principaux écrits relatifs à la personne et aux oeuvres, au temps et à l'influence de Denis Diderot, ou Essai d'une bibliographie de Diderot, Amst. 1885 (?).

Дж. Морлей, Дидро и энциклопедисты, пер. В. Н. Невѣдомскаго, М. 1882. Дидро и Лессингъ, О. З. 68, 1, стр. 147—212. А. Веселовскій, Дидро, опытъ характеристики, В. Е. 1884, 10 и 11.

Дени Дидро (1713—1784) и математикъ Жанъ Даламберъ (1717—1783) являются основателями и издателями труда, обнимающаго всю область наукъ и искусствъ: Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, 28 тт., Par. 1751—1772; къ этому Supplément, 5 тт., Amst. 1776—77, и Table analytique, 2 тт., Par. 1780. Статьи для этой Энциклопедіи давали также Вольтеръ, Руссо (онъ однако позже, съ 1757, выступилъ противникомъ энциклопедистовъ), Гриммъ, Гольбахъ, Тюрго, Жокуръ и др. Прекрасное введеніе (discours préliminaire) написано Даламберомъ. Здѣсь по примѣру Бекона говорится о раздѣленіи и методѣ наукъ. Съ 1757 Даламберъ больше не участвовалъ въ редактированіи Энциклопедіи. Въ метафизикѣ этотъ математикъ является скептикомъ. Онъ пытался вѣрить, что внѣ насъ нѣтъ ничего, что соотвѣтствовало бы тому, что мы будто бы видимъ. Связь частей въ организмахъ, повидимому, указываетъ на сознательную интеллигенцію. Но какъ она относится къ матеріи, мы не можемъ представить. Мы не имѣемъ ясной и совершенной идеи ни о матеріи, ни о духѣ.

Дидро, начавъ съ теизма, вѣрящаго въ откровеніе, постепенно пришелъ къ пантеизму, который божество познаетъ въ законѣ природы и въ истинѣ, красотѣ и благѣ. Во всякой матеріи есть ощущеніе. Этой мыслью онъ оставляетъ за собою матеріализмъ, дѣлая послѣдній выводъ изъ него. На мѣсто лейбницевскихъ монадъ Дидро, по примѣру Мопертюи и Робине, полагаетъ атомы, въ которыхъ заключены ощущенія. Въ животныхъ организмахъ они становятся сознательными. Изъ ощущеній вырастаетъ мышленіе. Чтобы объяснить, какъ изъ ощущеній возникаетъ единство сознанія, какъ ощущенія передаются отъ атома къ атому и переходятъ другъ въ друга, Дидро полагаетъ, будто ощущающія частички непосредственно касаются другъ друга и такимъ образомъ составляютъ какъ бы нѣчто непрерывное. Но тутъ ужъ собственно нѣтъ атомистики. Въ сочиненіи Principes de la philosophie morale ou essay sur le mérite et la vertu 1745, которое почти только пересказываетъ Разысканіе о добродѣтели и заслугѣ Шефтсбери, Дидро становится на сторону откровенной вѣры. Но этой вѣры онъ уже не питаетъ въ Pensées philosophiques, à la Haye 1746, а еще менѣе въ Promenade d'un sceptique (написано 1747, а обнародовано только въ 4. т. упомянутыхъ Mémoires etc., Par. 1830). Послѣ многихъ колебаній его философская точка зрѣнія устанавливается въ Pensées sur l'interprétation de la nature, Par. 1754. Сочиненіе Entretien entre d'Alembert et Diderot, вмѣстѣ съ le Rêve d'Alembert (написаны 1769, обнародованы также въ 4. т. Mémoires etc.), при всей легкости формы и отсутствіи всякаго внѣшняго аппарата доказательствъ, свидѣтельствуетъ о глубокомъ взглядѣ на связь философскихъ проблемъ. Прекрасное Дидро находитъ въ томъ, что сообразно природѣ. Онъ противъ принужденія со стороны правилъ искусства, какъ они выставлены были особенно Буало, примыкавшимъ къ требованіямъ Горація и другихъ древнихъ.

Въ своемъ Code de la nature, Amst. 1755, аббатъ Морелли далъ коммунистическое ученіе, доводя до крайности выраженія Локка о вредѣ черезчуръ большаго неравенства въ имуществахъ. На Морелли вліяло, конечно, и ученіе о государствѣ у Платона. Своекорыстіе, le désir d'avoir pour soi, изъ котораго возникаетъ притязаніе на частную собственность,—источникъ всѣхъ споровъ, всей грубости, всего несчастія. Подобнымъ же образомъ старшій братъ Кондильяка Мабли (1709—1783) сглаживаетъ границу между правовымъ порядкомъ и свободнымъ благожелательствомъ (въ сочиненіи de la législation ou principes des lois 1776. Начальныя основанія нравоученія, пер. съ фр. М. Цвѣтковъ, 3 чч., М. 1803. Размышленія о греческой исторіи или о причинахъ благоденствія и несчастія грековъ, Спб. 1773. О изученіи исторіи, пер. съ фр. Е. Чиляевъ, Спб. 1812. В. И. Герье, Ученіе о нравственности и соціальная утопія Мабли, Рус. М. 1885, 1 и 2). Главнымъ образомъ фактическую сторону имѣли въ виду политико-экономическія изслѣдованія физіократовъ, односторонне выдвигавшихъ интересъ земледѣлія,—

Кене (1697—1774) и др., и Тюрго (1727—1781), а также аббата Галіани. Тюрго избѣгаетъ односторонности физіократовъ. Онъ написалъ Lettre sur le papier monnaie, Réflexions sur la formation et la distribution des richesses 1774, и др. Галіани былъ противникомъ физіократовъ и написалъ Dialogues sur le commerce des blés 1770 (ср. Dubois-Reymond, Darwin versus Galiani, Berl. 1876, перепечатано въ Reden, т. 1.). Противъ монополіи и рабства боролся аббатъ Реналь въ своей Histoire philosophique du commerce des deux Indes. Во время революціи къ Морелли примкнулъ Бабефъ.

Еще Ларошфуко (Франсуа, герцогъ, 1613—1680) въ своихъ Réflexions ou sentences et maximes morales 1665 (см. H. v. Vintler, die Maximen des Herzogs von La Rochefoucauld, програма, Innsbruck 1887. Нравоучительныя мысли Герцога де-ла Рошефуко, пер. съ фр. Е. Т., М. 1798. Мысли Герцога де-ла Рошефуко, извлеченныя изъ высшаго познанія міра и людей, пер. съ фр. И. Барышниковъ, М. 1809. Нравственныя разсужденія Герцога де-ла Рошефуко, пер. съ фр. Д. Пименовъ. М. 1809) говорилъ, что всѣ наши поступки имѣютъ источникъ въ самолюбіи. Нѣчто подобное высказалъ и Лабрюйеръ (1639—1696) въ своихъ Caractères 1687 (см. M. Prévost-Paradol, Etudes sur les moralistes francais, Par. 1865. Лабрюйеръ, характеры, или свойства различнаго состоянія людей нынѣшняго времени, пер. съ фр. Н. Ильинъ, 2 чч., М. 1812; другой переводъ П. Д. Первова, Спб. 1889). Такимъ же образомъ и Гельвецій *) (Claude Andrien, 1715—1771) находитъ единственный практическій мотивъ въ самолюбіи, въ силу котораго мы ищемъ удовольствія и отвращаемся отъ неудовольствія. Нужно только надлежащее руководство самолюбія путемъ воспитанія и законодательства, чтобы привести его въ согласіе съ общимъ благомъ. Полное подавленіе страстей ведетъ къ отупѣнію. Страсть оплодотворяетъ духъ, но она нуждается въ направленіи. Хорошій человѣкъ тотъ, который преслѣдуетъ свои интересы, не только не нарушая интересовъ другихъ, но и способствуя имъ. Высшею нормой служитъ общее благо. «Для общественнаго блага все законно». Истинныя задачи законодателя вовсе не уничтоженіе собственности, но основаніе возможности, чтобы всякій достигалъ собственности, ограниченіе эксплоатаціи рабочей силы однихъ другими, пониженіе рабочаго времени до 7—8 часовъ въ день, распространеніе образованія. Очевидно, требованія, предъявляемыя Гельвеціемъ къ государству, вытекаютъ изъ идеи благоволенія, тогда какъ индивидуумы у Гельвеція связаны съ своекорыстіемъ. Его ошибка въ томъ, что онъ не оцѣнилъ постепеннаго прогресса отъ первоначальной самоограниченности индивидуума до той степени, когда онъ наполняется духомъ болѣе или менѣе тѣснаго и широкаго общенія, выводящаго за предѣлы эгоистическаго разсчета. Содержаніе предложеній Гельвеція лучше, чѣмъ ихъ обоснованіе.

Къ Гельвецію примыкаютъ, смягчая его принципы и подчеркивая неразрывную связь счастья отдѣльнаго лица со счастьемъ всѣхъ, особенно Шарль Франсуа де Ст. Ламберъ (1716—1803; Catéchisme universel 1797) и Вольней (Const. François de Chasseboeuf, 1757—1820; Catéchisme du citoyen francais 1793, во 2. изд. подъ заглавіемъ: la loi naturelle ou principes physiques de la morale, déduits de l'organisation de l'homme et de l'univers; Oeuvres complètes, Par. 1821, 2. изд. 1836). Эту этику Вольней прилагаетъ къ философіи исторіи въ сочиненіи «Развалины» les ruines ou méditations sur les révolutions des empires, 4. изд., Пар. 1808, понѣм. перевелъ Форстеръ, Berl. 1792, 12. изд. Braunschw. 1872). Фран-

---

*) Въ книгѣ de l'esprit, Par. 1758, а также въ вышедшихъ только послѣ его смерти сочиненіяхъ: de l'homme, de ses facultés et de son éducation, Lond. (Amst.) 1772, понѣм. съ введеніемъ и комментаріями Г. А. Линднера, Wien 1877; le vrai sens du système de la nature, Lond. 1774, понѣм. подъ заглавіемъ: 29 Thesen des Materialismus etc., Halle 1873(72); les progrès de la raison dans la recherche du vrai, Lond. 1775. Духъ Гельвеція, пер. съ фр. Д. Б., Тамбовъ 1788. А. В. Рачинскій, Русскіе цѣнители Гельвеція въ XVIII в. (по документамъ), Рус. В. 1876, 5, стр. 285—302.

цузская революція для него имѣетъ значеніе попытки осуществить идеалъ разума. На такомъ же идеалѣ основывается философія исторіи Кондорсе (1743—1794; Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, 1794; см. Gillet, l'utopie de Condorcet, Par. 1883; J. Morley въ the Fortnightly Review 1870, XIII, стр. 16—40, 129—151), примкнувшаго къ ученію Кондильяка.

Жанъ Батистъ Робине (род. въ Rennes 1735, ум. тамъ же 24. января 1820 г.) пытался провести идею постепеннаго развитія существъ. Это онъ сдѣлалъ какъ въ главномъ своемъ трудѣ: de la nature, 4 тт., Амст. 1761—1766, новое изд. 1. т. Амст. 1763, такъ и въ сочиненіяхъ: Considérations philosophiques de la gradation naturelle des formes de l'être, ou des essais de la nature qui apprend à faire l'homme, Амст. 1767; Parallèle de la condition et des facultés de l'homme avec celles des autres animaux, пер. съ англ., Bouillon 1769 (о Робине кромѣ Дамирона говоритъ Розенкранцъ въ der Gedanke, т. I., 1861, стр. 126 сс.). Робине признаетъ единую творческую причину природы, но полагаетъ, что ей нельзя приписывать личность, не впадая въ обманчивый антропоморфизмъ.

Представителемъ видоизмѣненнаго спинозизма является бенедиктинецъ Дом. Дешанъ (Deschamps) въ рукописи, написанной вскорѣ послѣ 1770, но обнародованной только въ новѣйшее время Эмилемъ Боссиромъ (Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française, Par. 1865). Основное положеніе ея такое: le tout universel est un être qui existe, c'est le fond dont tous les êtres sensibles sont des nuances. Истина соединяетъ въ себѣ противорѣчивое. Спинозистическій дуализмъ аттрибутовъ, мышленія и протяженія, Дешанъ пытается устранить посредствомъ гилозоистическаго монизма (ср. Journal des Sav. 1866, стр. 609—624).

Кромѣ Système de la nature (понѣм. Frankf. und Lpz. 1783, также съ примѣчаніями, Lpz. 1841) Гольбахъ написалъ будто бы цѣлый рядъ сочиненій, направленныхъ противъ супранатуралистическихъ ученій, особенно—Lettres à Eugénie ou préservatif contre les préjugés, 1768. Examen critique sur la vie et les ouvrages de St. Paul, 1770. Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles, 1772. La politique naturelle ou discours sur les vrais principes du gouvernement, 1773. Système social, 1773. Eléments de la morale universelle, 1776. L'éthocratie ou le gouvernement fondé sur la morale universelle, 1776. Нѣсколько сочиненій, направленныхъ противъ христіанскаго богословія, часто приписывались Гольбаху, но они принадлежатъ другимъ авторамъ, какъ Дамилявилю и Нежону.

Главнымъ систематическимъ сочиненіемъ французскаго матеріализма въ 18. в. является книга пріятеля Дидро барона Поля Генр. Дитриха Гольбаха (род. 1723 въ Гейдельсгеймѣ близъ Брукзаля въ Пфальцѣ, ум. 21. февр. 1789 въ Парижѣ) «Система природы или о законахъ міра физическаго и міра нравственнаго», Лонд. 1770 (на самомъ дѣлѣ Амстердамъ или Лейденъ, будто бы par feu Mirabaud, ум. 1760, бывшаго секретаремъ парижской академіи). Она соединяетъ въ себѣ матеріализмъ Ляметри, сенсуализмъ Кондильяка, детерминизмъ, признававшійся и Дидро, атеизмъ и нравственность, построенную на принципѣ себялюбія или вѣрно понятаго интереса и на дѣлѣ по своимъ требованіямъ согласующуюся большею частію съ ученіемъ благожелательства. Представителемъ этой нравственности былъ Гельвецій. Гольбахъ только смягчилъ ее, подчеркивая общій интересъ. Такимъ образомъ система Гольбаха соединяетъ въ себѣ всѣ элементы эмпирическаго ученія, остававшіеся до него безъ связи. Что касается атеизма, то Гольбахъ проповѣдуетъ его безъ всякихъ стѣсненій, отчасти слѣдуя Lettre de Thrasybule à Leucippe, въ которомъ религіозная вѣра признается за смѣшеніе субъективнаго съ объективнымъ (это письмо ведетъ начало изъ первой четверти 18. столѣтія и написано, быть можетъ, изслѣдователемъ древности Ник. Фрере, род. 1688, ум. секретаремъ академіи надписей 1749). Существа не отъ міра сего суть созданія фантазіи. Въ дѣйствительности есть только атомы, которые движутся по внутреннимъ законамъ. Это движеніе происходитъ отъ стремленія вещей пребывать въ своемъ бытіи, а также отъ того, что вещи отталкиваются и притягиваются. Въ физикѣ эти три условія движенія называются косностью, отталкиваніемъ и притяженіемъ, а въ

нравственности—себялюбіемъ, ненавистью и любовью. То и другое совершенно одно и то же. Представленіе о Богѣ не только не нужно, но даже вредно, и его надо избѣгать. Оно ничего не объясняетъ, никого не утѣшаетъ, а только пугаетъ.

Естествоиспытатель Бюффонъ (1707—1788) раздѣлялъ въ сущности натуралистическое воззрѣніе, не высказывая однако его открыто и безъ оговорокъ. Примыкая къ Кондильяку, но идя далѣе его, Кабанисъ (1757—1808: Rapports du physique et du moral de l'homme, 1798—99, въ Mémoires de l'Institut, а затѣмъ и отд. 1802 и ч.; порусски: Отношенія между физической и нравственной природой человѣка, пер. П. А. Бибиковъ, 2 тт., Спб. 1865—66) разработалъ физіологію и психологію въ матеріалистическомъ духѣ. Въ первыя десятилѣтія девятнадцатаго вѣка Дестютъ де Траси (1754—1836: Eléments d'idéologie, Par. 1801—15: Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu. Par. 1819), Ляромигьеръ (Leçons de philosophie ou essai sur les facultés de l'ame. Par. 1815—18) и др. пробовали отчасти продолжать далѣе, отчасти смягчить сенсуализмъ. Однако противниками ихъ явились, съ одной стороны, философы церковнаго направленія, съ другой—Ройе Коляръ и Викторъ Кузенъ, примкнувшіе частію къ Декарту, частію къ шотландскимъ и нѣмецкимъ философамъ, и эклектическая или спиритуалистическая школа, основанная этими философами. Такое противодѣйствіе значительно съузило вліяніе Дестюта де Траси, Ляромигьера и др. Ср. Damiron, Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle. Par. 1828. Болѣе точныя свѣдѣнія см. въ отдѣлѣ IV.

§ 22. Одновременно съ французскимъ просвѣщеніемъ и во взаимодѣйствіи съ нимъ развился скептицизмъ Юма. Давидъ Юмъ (1711—1776), философъ, государственный человѣкъ и историкъ, стоитъ на почвѣ эмпиризма Локка, но преобразовываетъ это направленіе въ скептицизмъ посредствомъ своихъ разысканій о происхожденіи и приложимости понятія причинности. Происхожденіе понятія причинности онъ находитъ въ привычкѣ. Въ силу ея, когда повторяются подобные случаи, мы ожидаемъ при наступленіи одного событія наступленія другого, которое оказывалось часто связаннымъ съ первымъ. Юмъ ограничиваетъ приложимость этого понятія такими умозаключеніями, путемъ которыхъ мы по аналогіямъ опыта заключаемъ изъ данныхъ фактовъ къ другимъ. Поэтому онъ отрицаетъ познаваемость того способа, какимъ связаны причины и дѣйствія въ объективной дѣйствительности. По мнѣнію Юма нѣтъ философскаго основанія переходить посредствомъ понятія причинности область опыта и умозаключать къ бытію Бога и безсмертію души. Въ своихъ разысканіяхъ о понятіи субстанціи онъ приходитъ къ тому результату, что субстанція—выдумка нашей фантазіи, для того чтобы связать между собою различныя качества.—Въ Германіи скептицизмъ Юма далъ толчекъ Канту для образованія его критицизма.—Нравственнымъ началомъ у Юма является чувство счастья и горя людей. Нравственное сужденіе основывается на удовольствіи или неудовольствіи, которое вызывается поступкомъ въ томъ, кто наблюдаетъ этотъ поступокъ. Въ силу естественной симпатіи человѣка къ человѣку дѣйствіе, направленное къ общему благу, вызываетъ одобреніе, а вредное для всѣхъ—неодобреніе. Однако не теряютъ цѣны и тѣ дѣйствія, которыя имѣютъ цѣлью индивидуальное благо.—Адамъ Смитъ (1723—1790), извѣстный главнымъ образомъ въ политической экономіи, имѣетъ значеніе также и для нравственной философіи. Началомъ нрав-

ственности является у него симпатія. Въ этомъ онъ примыкаетъ къ Юму и разрабатываетъ дальше его этическую теорію.

Преимущественно антибогословскія слѣдствія этой точки зрѣнія подали поводъ къ тому, что нѣсколько шотландскихъ философовъ стали горячо нападать на нее. Во главѣ этихъ философовъ стоитъ Томасъ Ридъ, къ нимъ же относятся также Джемсъ Бетти и Джемсъ Освальдъ. Они ссылались на здравый человѣческій разумъ (common sense), и въ этомъ слабость ихъ философскаго принципа; но заслуга ихъ въ томъ, что они повели къ нѣкоторымъ и частью цѣннымъ эмпирико-психологическимъ и нравственнымъ разысканіямъ. Надо было, по ихъ мнѣнію, дать естественную исторію духа, и Ридъ, дѣйствительно, попробовалъ путемъ наблюденія и анализа вскрыть первоначальное устройство нашего духа и перечислить основоначала здраваго человѣческаго разума.—Ученіе Рида и его приверженцевъ впослѣдствіи усвоилъ себѣ эклектизмъ Кузена.

Къ этимъ ученіямъ примкнули позднѣйшіе шотландскіе философы, какъ Дегальдъ Стюартъ (1753—1828), Томасъ Браунъ (1778—1820), Джемсъ Макинтошъ (1764—1832). Но они дали отчасти и самостоятельныя психологическія изслѣдованія.

Hume, Treatise on human nature, 3 тт., Lond. 1739—40, также 1817, наконецъ вмѣстѣ съ Dialogues concerning natural religion edited with preliminary dissertations and notes by T. H. Green and. T. H. Grose, 2 тт., Лонд. 1874, понѣмецки переводъ Л. Г. Якоба, Галле 1790—91. Самое извѣстное его сочиненіе: Enquiry concerning human understanding, вышло сначала въ Лондонѣ 1748; понѣмецки (переводъ Зульцера) Hamb. und Lpz. 1755, переводъ В. Г. Теннемана (со статьей К. Л. Рейнгольда о философскомъ скептицизмѣ), Jena 1793, и Кирхмана въ 13. т. Философской библіотеки, Berl. 1869. Подъ заглавіемъ: Essays and treatises on several subjects, Юмъ напечаталъ 1770 Essays moral, political and literary, вышедшіе въ первый разъ 1741, вмѣстѣ съ Enquiry concerning human understanding и со статьями: a dissertation on the passions, an enquiry concerning the principles of moral (вышло въ первый разъ въ Лондонѣ 1751) и the natural history of religion (въ первый разъ Лонд. 1755). Этотъ сборникъ перепечатывался нѣсколько разъ; edited with notes by T. H. Green and the Reverend T. H. Grose, 2 тт., Lond. 1875. Послѣ смерти Юма вышло сочиненіе: Dialogues concerning natural religion by David Hume, изданіе котораго онъ поручилъ своему другу Адаму Смиту; 2. изд. Лонд. 1779, понѣм. (переводъ Шрейтера) съ разговоромъ Э. Платнера объ атеизмѣ, Lpz. 1781. Essays on suicide and the immortality of soul, ascribed to the late David Hume, Lond. 1783, нов. изд. 1789. Діалоги о естественной религіи, о самоубійствѣ и безсмертіи души вышли въ нѣмецкомъ переводѣ Фр. Пальусена въ Философской библіотекѣ 1877; Изслѣдованія о началахъ морали понѣмецки изданы Т. К. Масарикомъ, Wien 1883. Полное собраніе сочиненій Юма вышло въ Эдинбургѣ 1827, 1836, въ Лондонѣ—1856, 1870. Автобіографія Юма, написанная 1776, обнародована Ад. Смитомъ, Лонд. 1777, полат. 1787.

О Юмѣ говорятъ: J. H. Burton, Life and correspondence of D. Hume, Edinb. 1846 и 1850. Feuerlein, Humes Leben und Wirken, въ журналѣ der Gedanke, т. IV и V, Berl. 1863 и 1864. F. Papillon, D. Hume, précurseur d'Auguste Comte, Versailles 1868. W. F. Schultze, Hume und Kant über den Causalbegriff, диссертація, Rostock 1870. F. Jodl, D. Humes Lehre von der Erkenntniss, Halle 1871; Leben und Philosophie D. Humes, премированное сочиненіе, тамъ же 1872. G. Compayré, la philosophie de D. Hume, Toulouse 1873. E. Pfleiderer, Empirismus und Skepsis in D. Humes Philosophie als abschliessende Zersetzung der englischen Erkenntnisslehre, Moral und Religionswissenschaft dargestellt, Berl. 1874. G. Spicker, Kant, Hume und Berkeley, см. выше стр. 112. T. Becker, de philosophia Lockii et Humii, Spinozismi fructu. Criticismi germine, диссертація, Halle 1875. A. Meinong, Hume-Studien, I: къ исторіи и критикѣ новѣйшаго номинализма, Wien 1877; II: къ теоріи отношеній, тамъ же 1882. A. Speckmann, über Humes metaphysische Skepsis, Bonn 1877. Psychologie de Hume, traité de la nature humaine traduit par Ch. Renouvier et F. Pillon et essai philosophique sur l'entendement, avec une introduction par F. Pillon, Par. 1878. C. Ritter, Kant und Hume, диссертація, Halle 1878. G. v. Gizycki, die Ethik D. Humes in ihrer geschichtlichen Stellung, Breslau 1878. R. Kühne, über das Verhältniss der humeschen und kantischen Erkenntniss-

theorie, ростокская диссертація, Berl. 1878. Th. Huxley, Hume, Lond. 1879. G. Compayré, du prétendu scepticisme de Hume, въ Revue philos.. т. 8, 1879. стр. 449—468. M. Runze, Kants Kritik an Humes Skepticismus. диссертація, Берл. 1880. J. Mainzer. die kritischen Epochen in der Lehre von der Einbildungskraft aus Humes und Kants theoretischer Philosophie nachgewiesen, Jena 1881. E. Koenig, über den Substanzbegriff bei Locke und Hume, диссертація, Lpz. 1881. A. Espinas, la philosophie en Ecosse au XVIII-e siecle et les origines de la philosophie anglaise contemporaine; первый періодъ: Гетчесонъ, А. Смитъ, Юмъ. въ Rev. philos. 1881. т. 11. стр. 119—132; т. 12, стр. 18—31, 113—150. A. Paoli, Hume e il principio di causa, Миланъ 1882. R. Zimmermann. über Humes Stellung zu Berkeley und Kant, въ Sitzungsberichte вѣнской академіи 1883: онъ же, uber Humes empirische Begründung der Moral. Wien 1884. Th G. Mazaryk. D. Humes Skepsis und Wahrscheinlichkeitsrechnung. Wien 1884. T. Wittstein. der Streit zwischen Glauben und Wissenschaft auf Grundlage der Lehre D. Humes und Wahrscheinlichkeitsrechnung, Hannov. 1884. John P. Gordy, Hume as Sceptic, диссертація. Berl. 1885. Mac Cosh, agnosticism of Hume and Huxley, with a notice of the scotish scool. Lond. 1886. W. Knight, Hume (Philos Classics for Engl. readers). Lond. 1887. J. Raffel. die Voraussetzungen, welche den Empirismus Lockes. Berkeleys und Humes zu Idealismus führten, Berl. 1887.

Давидъ Гюмъ, Наука къ познанію роскоши, пер. съ Англ. Ѳ. Левченковъ. Спб. 1776. Жизнь Давыда Гумма, описанная имъ самимъ. пер. съ Англ Ив. Марковъ, М. 1781. С. Г(огоцкій), Философскій лексиконъ, IV. 2. стр. 289—295.

Юмъ родился 26. апрѣля 1711 въ Эдинбургѣ. 1734—1737 онъ жилъ во Франціи. Въ Парижѣ вниманіе всѣхъ привлекали тогда чудеса, совершавшіяся въ пользу преслѣдуемыхъ янсенистовъ особенно на ст. медарскомъ кладбищѣ на могилѣ аббата Пари. Эти чудеса дали безпристрастнымъ мыслителямъ поводъ къ психологическимъ разысканіямъ о генезисѣ вѣры въ чудесное. Юмъ говоритъ это самъ о себѣ въ своей статьѣ о чудесахъ. (Подобнымъ же образомъ мнимыя чудеса животнаго магнетизма натолкнули Дав. Фр. Штрауса на психологическія изслѣдованія, когда онъ былъ еще совсѣмъ молодымъ человѣкомъ). Въ бытность свою во Франціи Юмъ написалъ свое первое философское произведеніе: «Разсужденіе о человѣческой природѣ, въ которомъ дѣлаются попытки ввести опытный методъ въ изслѣдованіе нравственныхъ предметовъ». Юмъ выпустилъ его по возвращеніи въ Англію въ Лондонѣ 1739—40. Этотъ трудъ обратилъ на себя мало вниманія. Гораздо благосклоннѣе приняты были его Essays moral, political and literary, вышедшіе въ Эдинбургѣ 1741. 1746 Юмъ, какъ говорятъ, тщетно добивался каѳедры нравственной философіи въ Эдинбургѣ. Вскорѣ послѣ этого (1747) онъ сопровождалъ генерала Ст. Клера, въ качествѣ секретаря военнаго посольства къ вѣнскому и туринскому дворамъ. Въ Туринѣ онъ переработалъ свой трактатъ о человѣческой природѣ и раздѣлилъ его на нѣсколько отдѣльныхъ статей. Самая важная изъ нихъ— «Изслѣдованіе о человѣческомъ разсудкѣ», Лонд. 1748. 1749 Юмъ снова уѣхалъ въ Шотландію. 1751 онъ обнародовалъ «Изслѣдованія о началахъ нравственности». Съ большимъ одобреніемъ приняты были его Political discourses, Edinb. 1752. 2 изд. тамъ же 1753. Сдѣлавшись 1752 библіотекаремъ въ Эдинбургѣ, Юмъ получилъ доступъ къ массѣ литературныхъ источниковъ. Это побудило его написать «Исторію Англіи», 1754—1762. 1755 вышла «Естественная исторія религіи», навлекшая на Юма не мало нападокъ. 1763 Юмъ въ качествѣ секретаря сопровождалъ графа Гертфорда, который былъ въ Версали для заключенія мира. Въ Парижѣ Юмъ былъ принятъ блестяще и не разъ видался съ Руссо и энциклопедистами. Когда Юмъ 1766 возвращался въ Англію, его провожалъ Руссо, съ которымъ онъ вступилъ въ дружественныя отношенія. Но Руссо тяготила зависимость. Кромѣ того онъ считалъ себя оскорбленнымъ нѣкоторыми выраженіями Юма, которыхъ однако тотъ не говорилъ. Все это повело къ тому, что Руссо отплатилъ Юму неблагодарностью. 1767—1768, состоя младшимъ государственнымъ секретаремъ въ министерствѣ иностранныхъ дѣлъ, во главѣ котораго стоялъ тогда генералъ Конвей, Юмъ велъ дипломатическую переписку Англіи. Съ 1769 Юмъ жилъ частнымъ человѣкомъ въ Эдинбургѣ, гдѣ и умеръ 25. августа 1776.

Въ своемъ главномъ философскомъ трудѣ «Изслѣдованіе о человѣческомъ разсудкѣ» Юмъ объявляетъ, что дѣло идетъ не о простомъ увѣщаніи къ добро-

дѣтели, но объ основательномъ выясненіи силъ человѣка и границъ нашего познанія. Другими словами, требуется не популярное, а научное философствованіе. Здѣсь онъ попробуетъ по возможности соединить ясность съ основательностью. Послѣ этого Юмъ обращается прежде всего къ изслѣдованію о началѣ представленій. Онъ различаетъ впечатлѣнія (impressions) и идеи или мысли (ideas, thoughts). Впечатлѣнія это—живыя ощущенія, которыя у насъ есть, когда мы слышимъ, видимъ, чувствуемъ или любимъ, ненавидимъ, желаемъ, хотимъ, а идеи—это менѣе живыя представленія, являющіяся по воспоминанію или въ воображеніи. Мы сознаемъ ихъ тогда, когда рефлектируемъ какое-нибудь впечатлѣніе. Творческая сила мышленія простирается только на способность приводить въ связь, переработывать, расширять или съужать тотъ матеріалъ, который доставляютъ чувства и опытъ. Всѣ матеріалы мышленія даются намъ внѣшнимъ и внутреннимъ опытомъ; только комбинація ихъ—дѣло разсудка и воли. Всѣ наши идеи—копіи съ перцепцій. Отсюда не исключается и идея Бога. Разсудокъ пріобрѣтаетъ ее, преувеличивая въ безконечность человѣческія свойства мудрости и благости. Связь различныхъ представленій между собой основывается на трехъ началахъ ассоціаціи: сходство, связь въ пространствѣ и времени, причина и дѣйствіе.

Всѣ предметы человѣческаго мышленія и изслѣдованія можно раздѣлить на два класса: отношенія идей и факты. Къ первому классу относятся положенія геометріи, ариѳметики и алгебры, вообще всякое сужденіе, очевидность котораго основывается на интуиціи или демонстраціи. Такія положенія просто находитъ мыслительная дѣятельность; они независимы отъ какого бы то ни было существованія. Не будь въ природѣ ни одного круга или треугольника, геометрическія положенія были бы все-таки вѣрны *). А положенія, которыя касаются фактовъ, не имѣютъ такой же степени и такого же рода очевидности. Истинность или неистинность ихъ нельзя доказать одними только понятіями. Еслибъ это было возможно, то принятіе противоположнаго положенія заключало бы въ себѣ противорѣчіе, чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Всякое умозаключеніе, касающееся фактовъ, повидимому, основывается на отношеніи причины и дѣйствія. Предполагаютъ, что существуетъ причинная связь между даннымъ фактомъ и тѣмъ, къ которому заключаютъ. Такимъ образомъ одинъ фактъ бываетъ причиною другого, или оба факта бываютъ соподчиненными дѣйствіями одной и той же причины. Вотъ почему, если мы желаемъ проникнуть въ сущность достовѣрности выводныхъ фактовъ, то намъ надо разслѣдовать, какъ мы достигаемъ знанія причины и дѣйствія.

Знанія причинной связи, говоритъ Юмъ, мы достигаемъ никакъ не посредствомъ заключеній a priori, но только посредствомъ опыта; мы находимъ, что нѣкоторые объекты связаны по постоянному правилу. Дѣйствіе совершенно отлично отъ причины, и потому его нельзя найти въ понятіи причины или же вывести безъ опыта разсудкомъ. Камень или кусокъ металла падаетъ на землю, лишь только ихъ лишили подпоры. Этому учитъ опытъ. Но въ состояніи ли мы заключеніями a priori открыть хоть что-нибудь такое, откуда можно узнать,

*) Этотъ взглядъ Юма—только голословное утвержденіе. Онъ допустимъ только при предположеніи исключительной субъективности пространства, до которой Юмъ, а позже еще рѣшительнѣе—Кантъ, дошелъ, конечно, приравнявъ принятыя Локкомъ первичныя качества къ вторичнымъ. Не говоря уже о томъ, что такое предположеніе крайне спорно, чтобы не сказать болѣе, эта субъективность никоимъ образомъ не имѣетъ необходимаго значенія. Да и допустивъ, что это такъ, все же она не даетъ дѣйствительнаго объясненія аподиктическаго познанія. Нѣтъ ни одного положенія чистой геометріи, которое бы утверждало существованіе въ природѣ круга или треугольника, но есть только положенія, которыя при предположеніи того, что обозначается понятіемъ субъекта, утверждаютъ необходимость, съ которою оно связано съ соотвѣтствующимъ предикатомъ. Но это отношеніе утверждается какъ объективно-реальное, а не какъ простое отношеніе между нашими представленіями, и какъ разъ потому прикладная геометрія и приписываетъ именно этотъ предикатъ всякому существующему въ природѣ кругу, треугольнику, цилиндру, шару и пр.

что камень или металлъ полетитъ непремѣнно къ центру земли, а не вверхъ? Еще менѣе въ состояніи разсудокъ познать a priori необходимую, неизмѣнную связь между причиной и дѣйствіемъ. Отсюда слѣдуетъ, что высочайшая цѣль человѣческаго познанія состоитъ въ томъ, чтобы обнять въ одно цѣлое эмпирически найденныя причины явленій природы и подчинить разнообразіе частныхъ дѣйствій нѣкоторымъ немногимъ общимъ причинамъ. Но тщетно усиліе открыть причины этихъ общихъ причинъ: послѣднія основанія совершенно закрыты отъ любопытства и пытливости людей. Эластичность, тяжесть, сцѣпленіе частицъ, сообщеніе движенія посредствомъ толчка—вотъ, по всей вѣроятности, самыя общія причины, на которыя можно свести явленія природы. Но этимъ наше невѣдѣніе природы только отодвигается немного дальше. То же самое и относительно нравственной философіи и ученія о познаніи. Геометрія, какъ бы ни была велика вполнѣ заслуженная слава убѣдительности и строгости ея заключеній, не можетъ помочь нашему познанію послѣднихъ причинъ, ибо эта наука служитъ только при открытіи и приложеніи законовъ природы. Но самые законы природы надо познавать опытомъ.

Когда мы воспринимаемъ сходныя чувственныя свойства, то ожидаемъ, что изъ нихъ произойдутъ дѣйствія, подобныя тѣмъ, которыя мы уже испытали. Но можно затѣмъ спросить, на чемъ же основывается это ожиданіе? Если бы какъ-нибудь было возможно подозрѣвать, что теченіе природы измѣнится, и прошедшее не будетъ уже правиломъ для будущаго, то всякій опытъ сдѣлался бы безполезнымъ и не былъ больше источникомъ, откуда можно выводить слѣдствія. Ожиданія сходныхъ дѣйствій опредѣляетъ не познаніе скрытой силы, которою одна вещь вызываетъ другую,—вѣдь, такой силы мы не въ состояніи наблюдать ни въ насъ, ни внѣ насъ,—но принципъ этотъ—п р и в ы ч к а. Когда повторяются сходные случаи, разсудокъ опредѣляется привычкой при появленіи одного событія ожидать его спутника и в ѣ р и т ь, что второе событіе дѣйствительно наступитъ. Эта связь, которую мы чувствуемъ въ душѣ, этотъ обычный переходъ отъ одного предмета къ его обычному спутнику, есть ощущеніе или впечатлѣніе, изъ котораго мы образуемъ понятіе силы или необходимой связи. Постоянно воспринимая связь процессовъ, мы ч у в с т в у е м ъ привычное соединеніе представленій и переносимъ это чувство на предметы, какъ мы обыкновенно приписываемъ вообще внѣшнимъ вещамъ ощущенія, вызванныя ими *).

---

*) Какъ ни вѣрно Юмъ обозначаетъ этимъ начало умозаключенія у животныхъ и людей, основаннаго на опытѣ, все-же одинъ только принципъ привычки не въ состояніи объяснить, какъ этотъ процессъ продолжается, какъ уничтожается наивное объективированіе даннаго субъективнаго теченія представленій, и какъ получается разумѣніе, имѣющее объективное значеніе. Животное, идущее въ западню, простой практикъ, у котораго есть только рутина, и который въ необычайныхъ случаяхъ попадаетъ въ несчастіе, оттого что не можетъ разстаться съ обычнымъ ходомъ, показываютъ то явленіе, которое психологически объясняется Юмомъ. Но Юмъ только въ видѣ дополненія (въ примѣчаніи, прибавленномъ позже) и не безъ нѣкоторой непослѣдовательности сдѣлалъ попытку показать, какъ осуществляются тѣ ряды умозаключеній, при помощи которыхъ человѣку становится возможнымъ перехитрить животное, или путемъ которыхъ мыслитель избѣгаетъ ошибокъ простого практика. Болѣе обширная индукція можетъ повести къ болѣе общимъ положеніямъ, дающимъ верхнія посылки къ дедуктивнымъ умозаключеніямъ, которыми значеніе результатовъ менѣе обширныхъ индукцій частію подтверждается и подкрѣпляется, частію ограничивается. Но въ той мѣрѣ, въ какой исправленныя такимъ образомъ ожиданія болѣе и болѣе вступаютъ въ согласіе съ дѣйствительностью, получаетъ объективное значеніе понятіе силы, вообще вырастающее, когда мы рефлектируемъ ощущеніе напряженія и нашу волевую силу, и понятіе причинности, основывающееся на понятіи силы. Такимъ образомъ правила, имѣющія значеніе не безъ исключеній, переходятъ въ законы, дѣйствующіе безъ изъятія. Говоря (въ упомянутомъ примѣчаніи): «моментъ, отъ котораго з а в и с и т ъ дѣйствіе, часто запутанъ чуждыми и внѣшними обстоятельствами; отдѣленіе ихъ часто требуетъ большаго вниманія, точности и остроумія», Юмъ этимъ признаетъ, но только implicite, о б ъ е к т и в н у ю норму по-

Въ Inquiry Юмъ затрогиваетъ спеціальныя сужденія причинности, тогда какъ въ Treatise онъ всеобщій законъ причинности: все совершающееся имѣетъ причину, назвалъ уже простымъ произведеніемъ привычки (см. H. Vaihinger, Comment. zu Kants Krit. d. r. Vern., I. стр. 344 сс.).

Съ разслѣдованіемъ причинности связано философское значеніе Юма. Его скептицизмъ основанъ именно на томъ, что понятіе причины, происходя изъ привычки, допускаетъ приложеніе только въ кругѣ опыта. Отъ эмпирически даннаго нельзя по Юму дѣлать заключенія къ трансцендентному (переходящему область опыта), какъ Богъ и безсмертіе. Къ этому присоединяется и то, что Юмъ, особенно въ своемъ раннемъ Treatise, также отрицательно относится и къ понятію субстанціи: я—сборъ представленій, подъ который мы не въ правѣ подкладывать цѣльный субстратъ или субстанцію. «Мы имѣемъ ясныя представленія только о перцепціяхъ; субстанція есть нѣчто совершенно отличное отъ перцепцій, значитъ, у насъ нѣтъ никакого познанія о субстанціи». Пребываніе (inhesion) въ чемъ-нибудь требуется для существованія нашихъ перцепцій, но на самомъ дѣлѣ онѣ не нуждаются въ носителѣ. На вопросъ, пребываютъ ли перцепціи въ матеріальной или въ нематеріальной субстанціи, отвѣтить нельзя, такъ какъ онъ не имѣетъ удобопонятнаго смысла. А произошло понятіе субстанціи по Юму изъ того, что мы много разъ выполняемъ одно и то же связываніе воспріятій. Это постоянное связываніе становится впечатлѣніемъ, ведущимъ, хотя и безъ всякаго основанія, къ образованію субстанціи. Такъ какъ мы никогда не воспринимаемъ качествъ, не привнося сюда мысли о субстанціи, то привычка приводитъ насъ къ предположенію, что каждое качество зависитъ отъ неизвѣстной субстанціи.

Религіозныхъ истинъ никогда нельзя знать; въ нихъ можно только вѣрить. Значитъ, и естественная религія деиста не выдерживаетъ научной критики. Напротивъ, Юмъ берется за задачу показать, какъ всѣ религіи произошли вслѣдствіе психологической необходимости.

Подобно Спинозѣ, Юмъ основалъ свою этику на теоріи аффектовъ. Какъ ихъ основные элементы, онъ разсматриваетъ удовольствіе и неудовольствіе, изъ которыхъ въ силу ассоціаціи развиваются цѣлые ряды аффектовъ и страстей. Голое мышленіе, чистые процессы разсудка сами по себѣ не могутъ быть источниками поступковъ. Разумъ только даетъ сужденіе объ истинномъ и ложномъ, научаетъ насъ, клонятся ли свойства или поступки ко вреду или пользѣ, но его недостаточно, чтобы вызвать нравственное одобреніе или порицаніе. Самъ по себѣ онъ никогда не можетъ быть мотивомъ воли. Только по мѣрѣ того, какъ его затрогиваетъ склонность или страсть, онъ въ состояніи оказывать вліяніе на поступки. То, что въ дѣйствіяхъ называютъ разумомъ, есть общій и спокойный аффектъ. Не вызывая замѣтнаго движенія, онъ разсматриваетъ предметъ только издали и побуждаетъ волю. Въ этомъ Юмъ отличается отъ нѣмецкихъ просвѣтителей, ставившихъ рѣшенія воли въ зависимость отъ представленій. Подобно имъ, онъ—рѣшительный детерминистъ, такъ какъ аффекты и страсти разсматриваются имъ, какъ естественные процессы, хотя въ другихъ отношеніяхъ онъ и относится къ причинности скептически.

Цѣнность личности, признаваемая всѣми, состоитъ въ обладаніи такими свойствами, которыя или полезны, или пріятны, самому ли лицу или другимъ. Такъ получается четыре класса такихъ похвальныхъ качествъ. Соціальныя добродѣтели важнѣе всего. Это — благорасположеніе, которое бываетъ прирождено и дано при-

нятія причины. Да и сама привычка находится въ (психической) причинной связи, значитъ,—предполагаетъ (психическую) объективность причинности. Чтобы приписать объективное значеніе понятію причинности, Кантъ объявилъ его понятіемъ a priori, подобно тому какъ онъ понялъ пространство и время, какъ воззрѣнія a priori, отчего однако теряется та объективность, которую только и можно назвать съ полнымъ правомъ объективностью (ее Кантъ въ качествѣ «трансцендентальной» отличаетъ отъ «эмпирической»), см. ниже § 25.

родой, и справедливость, которая возникаетъ не изъ первоначальнаго чувства, а изъ размышленія и соглашенія людей. Посредствомъ рефлексіи человѣкъ доходитъ до пониманія того, что онъ больше выигрываетъ вслѣдствіе извѣстнаго ограниченія, нежели отъ разнузданности и насилій. Значитъ, справедливость—одинъ изъ видовъ искусственныхъ произведеній. Но должно же быть естественное чувство, чтобы прійти къ предпочтенію полезныхъ стремленій, которыя особенно подчеркиваются Юмомъ, передъ вредными. Это не что иное, какъ радость счастію людей и горесть отъ ихъ бѣдствій, т. е. любовь къ ближнимъ или симпатія. Она-то и различаетъ, что въ дѣйствіяхъ полезно и выгодно. Такъ какъ добродѣтель желательна сама по себѣ безъ всякой дальнѣйшей награды, только ради непосредственнаго удовлетворенія, которое она доставляетъ, то должно же быть чувство или внутренній вкусъ, который различаетъ хорошее отъ дурного, одно принимаетъ, а другое отвергаетъ. Такъ, неся съ собою удовольствіе и страданіе, создавая тѣмъ счастіе и бѣдствіе, вкусъ становится мотивомъ дѣйствій и является первымъ побужденіемъ къ желанію и хотѣнію. Симпатія основывается на томъ, что души всѣхъ людей сходны въ своихъ чувствахъ и дѣйствіяхъ. Есть безкорыстное расположеніе, безкорыстное одобреніе того, что содѣйствуетъ не нашему, а чужому благу, и неодобреніе противоположнаго. Есть аффекты, которыхъ нельзя вывести изъ самолюбія. Вотъ почему попытка сдѣлать одинъ только эгоизмъ принципомъ нравственнаго опровергается фактами. Одобреніе и неодобреніе коренится въ симпатическихъ чувствахъ. Подъ ихъ вліяніемъ прежде всего судятъ другихъ людей, и результатомъ этого является то, что мы судимъ по нимъ и сами себя, способны ли наши дѣйствія и настроенія оказать другимъ помощь или вредъ. Такъ рождается нравственное обязательство содѣйствовать чужому благу. Правда, объясненіе этого обязательства является какъ разъ слабымъ пунктомъ въ этикѣ Юма, такъ какъ въ противоположность этому обязательству черезчуръ ярко освѣщаются выгоды нравственныхъ поступковъ.

Ad. Smith, Theory of moral sentiment, Lond. 1759 и ч., понѣм. пер. Козегартенъ 1791. Главное сочиненіе Смита: Inquiry into the nature, into the causes of the wealth of nations, Lond. 1776. А. Смитъ, Теорія нравственныхъ чувствъ, пер. П. Бибиковъ, Спб. 1868. Изслѣдованіе свойства и причинъ богатства народовъ, пер. съ анг. Н. Политковскій, 4 чч., Спб. 1802—1806, другой переводъ Спб. 1866. О жизни и сочиненіяхъ Смита см. Дегальдъ Стюартъ въ Ad. Smith, Essays, Lond. 1795, также: the Works complets, 5 тт., Edinb. 1811—1812. О немъ см. Smellie, выше стр. 123, лордъ Бруггамъ въ его Lives of philosophers etc. (см. выше стр. 115), стр. 196—289, A. Oncken, Ad. Smith in der Culturgeschichte, Wien 1874; онъ же, A. Smith und I. Kant, 1. отдѣленіе: этика и политика, Lpz. 1877. M. Chevalier, Etude sur A. Smith et sur la fondation de la science économique, Par. 1874. W. v. Skarżynski, Ad. Smith als Moralphilosoph und Schöpfer der Nationalökonomie, Berl. 1878. Беджготъ, А. Смитъ, какъ личность, Знаніе 1876, 8.

По Адаму Смиту, который былъ въ пріятельскихъ отношеніяхъ съ Юмомъ, у человѣка есть естественная склонность принимать участіе въ состояніяхъ, чувствахъ и дѣйствіяхъ другихъ. Въ качествѣ настоящаго предмета нравственной оцѣнки Смитъ сильнѣе Юма подчеркиваетъ мотивы дѣятеля, тогда какъ Юмъ, согласно своему принципу пользы, ставитъ на первый планъ больше внѣшній успѣхъ. Въ чувствѣ Юмъ не нашелъ основы для справедливости, а Смитъ видитъ эту основу въ естественномъ влеченіи къ воздаянію. Когда безпристрастный зритель, отражая въ себѣ мотивы другого, можетъ одобрить его поведеніе, то на такое поведеніе надо смотрѣть, какъ на нравственно хорошее, въ противномъ случаѣ оно—ошибочно. Вотъ основное нравственное требованіе: поступай такъ, чтобы безпристрастный наблюдатель могъ тебѣ сочувствовать. При этомъ, правда, Смитъ больше анализируетъ случаи, въ которыхъ мы одобряемъ или не одобряемъ дѣйствіе, нежели разслѣдуетъ послѣднія основы симпатіи и антипатіи. Мы одобряемъ поступки другихъ, когда совершенно сходимся съ побудительными причинами, и подвергаемъ самихъ себя нравственному суду, ставя себя въ положеніе другихъ и спрашивая, были бы мы въ состояніи одобрять на ихъ мѣстѣ свои дѣйствія и сочувствовать

своимъ мотивамъ. Такъ надо объяснять происхожденіе совѣсти, этого «безпристрастнаго зрителя въ нашей груди», — совѣсти, выступающей съ повелительной силой. Подобно тому какъ Смитъ во многомъ предвосхитилъ въ этикѣ кантовскія положенія, такъ и взглядъ его на религію похожъ на взглядъ Канта.

О шотландской философіи ср. J. M'Cosh, the scottish philosophy biographical, expository, critical, Lond. 1875. A. Seth, Scotish philosophy, a comparison of the Scotish and German answers to Hume, Lond. 1886.

Reid, Inquiry into the human mind on the principles of common sense, Lond. 1764 и ч., нѣм. Lpz 1782; on the intellectual powers of man, Edinb. 1785; on the active powers of man, Edinb. 1788. Два послѣднія сочиненія часто печатались вмѣстѣ какъ Essays on the powers of the human mind. Сочиненія издалъ Дегальдъ Стюартъ, Эдинб. 1804, Гамильтонъ, тамъ же 1827 и ч.; ср. Reid and the philos. of Common sense, статья J. F. Ferrier 1847 въ его Lectures ed. by Grant and Lushington, Lond. 1866 т. II, стр. 407—459.

Во главѣ противниковъ Юма являются шотландскіе философы. Если въ эстетической и этической области способностями обсужденія являлись первоначальный вкусъ и первоначальное нравственное чувство, то естественно, что стали искать одобренія для истиннаго и ложнаго тѣмъ же самымъ образомъ, какъ и для хорошаго и дурного, прекраснаго и безобразнаго, въ особой способности. Такой способностью долженъ быть здравый разсудокъ, common sense. Это направленіе проложилъ главнымъ образомъ Ридъ (род. 1710 въ Страханѣ въ Шотландіи, 1752—1763 былъ профессоромъ королевской коллегіи въ Эбердинѣ, 1763 — 1787 профессоромъ нравственной философіи въ глазговскомъ университетѣ послѣ А. Смита, ум. 1796 въ полномъ уединеніи). Беркли и Юмъ вывели изъ ученія Локка совершенно правильныя слѣдствія. Но нематеріализмъ Беркли, такъ же какъ и скептицизмъ Юма относительно субстанціальности и причинности, нелѣпы. Потому самыя предположенія должны быть ложны, т. е. въ особенности положеніе, что наша душа пуста, и что содержаніе входитъ въ нее только посредствомъ внѣшняго и внутренняго воспріятія. Напротивъ, надо допустить, что наша душа первоначально обладаетъ сужденіями, которыя хотя и можно разложить искуственно на ихъ составныя части, но происхожденіе ихъ не выясняется изъ этого разложенія. Эти сужденія, доходящія до сознанія посредствомъ интуиціи, Ридъ называетъ аксіомами, первыми началами, началами здраваго человѣческаго разсудка, самоочевидными истинами (principles of common sense, self-evident truths). Надо только при помощи внутренняго опыта—въ этомъ отношеніи, значитъ, Ридъ благоволитъ къ эмпиризму,—установить какъ фактъ это первоначальное содержаніе здраваго человѣческаго разсудка. Надо вѣрить въ это содержаніе, если хочешь достигнуть для себя какого-нибудь познанія. У обыкновеннаго человѣка есть такой же здравый разсудокъ какъ и у глубочайшаго мыслителя. Для фактическихъ или случайныхъ истинъ есть двѣнадцать такихъ первоначальныхъ сужденій, къ которымъ относится картезіанское положеніе: фактъ мышленія ручается за достовѣрность существованія мыслящаго субъекта. Далѣе: всякое ощущеніе выдаетъ ощущаемый объектъ не какъ дѣйствіе его, — того мы не знаемъ, — а какъ знакъ или извѣщеніе о немъ. Далѣе мы имѣемъ нѣкоторое вліяніе на наши поступки и опредѣленія воли. Для познанія всякаго рода необходимыхъ истинъ, т. е. математическихъ, грамматическихъ, логическихъ, эстетическихъ, этическихъ и метафизическихъ, также есть начала, къ которымъ относятся математическія и логическія аксіомы, а также положеніе, что всякое дѣйствіе должно имѣть причину. Кромѣ этихъ теоретическихъ основоположеній душа имѣетъ также и нѣкоторыя практическія, напр., что мы отвѣтственны только за то, что въ нашей власти. Изъ этихъ положеній каждый можетъ построить себѣ нравственность. Взгляды Рида— правда, въ нѣсколько измѣненномъ видѣ—нашли широкое распространеніе особенно черезъ посредство В. Гамильтона (см. ниже въ отдѣлѣ о современной философіи). Во Франціи съ Ридомъ познакомилъ Ройе Коляръ (также см. ниже) и Жуфруа перевелъ сочиненія Рида на французскій языкъ: Oeuvres de Thomas Reid.

Par. 1828—1835. Въ Германіи философія Рида нашла себѣ отголосокъ у Ф. Г. Якоби.

J. Beattie, Essay on the nature and immutability of truth in opposition to sophistry and scepticisme, Edinb. 1770 и ч., понѣм. Копенг. и Лейпц. 1772, а также въ нѣмецкомъ изданіи сочиненій Бетти, Lpz. 1778.

J. Oswald. Appeal to common sense in behalf of religion. Edinb. 1766—72.

Джемсъ Бетти (1735—1803, профессоръ этики въ Эдинбургѣ: это мѣсто онъ получилъ по протекціи духовенства, предпочевшаго его Юму) главныя заслуги имѣетъ въ эстетической области. По его мнѣнію общее чувство есть источникъ всякой нравственности, всякой религіи, т. е. вѣры въ Бога, и всякой достовѣрности. Да и внѣшнее чувство заимствуетъ увѣренность отъ общаго чувства. Не самостоятеленъ Джемсъ Освальдъ († 1793), принадлежавшій къ шотландскому духовенству. Онъ защищаетъ при помощи common sense особенно религіозныя истины противъ скептицизма. Бытіе божественнаго существа для него просто-на-просто фактъ.

Dugald Stewart, Elements of the philosophy of human mind. т. I, Эдинб. 1792. т. II, 1814, т. III. 1827, затѣмъ и чаще, Лонд. 1862, 1867; понѣмецки, т. I: Anfangsgründe der Philosophie über die menschliche Seele. перев. C. B. Ланге. Берл. 1794. Outlines of the moral philosophy, 1793 (with critical notes by J. M'Cosh. Lond. 1863). Philosophical essays, Edinb. 1810. A general view of the progress of metaphysical, ethical and political philosophy since the revival of letters in Europe, въ дополненіи къ 4. и 5. изд. Британской энциклопедіи, 1815 и 1821, а затѣмъ и отдѣльно. Philosophy of the active and moral powers of man, 1828. Collected works издалъ В. Гамильтонъ. 10 тт., Эдинб. 1854—1858. С. Г(огоцкій), Философскій лексиконъ, II, 666—674, также М. Троицкій, Нѣмецкая психологія.

Дегальдъ Стюартъ (род. въ Эдинбургѣ 1753, былъ преемникомъ Фергюсона по каѳедрѣ нравственной философіи въ Эдинбургѣ до 1810, ум. въ деревнѣ 1828) въ своихъ сочиненіяхъ больше объясняетъ и обсуждаетъ ученія другихъ, чѣмъ развиваетъ свои собственныя. Онъ сильнѣе Рида подчеркиваетъ ассоціацію представленій, которою онъ пробовалъ объяснить привычку. Существованіе ощущающаго и мыслящаго я становится намъ извѣстнымъ черезъ внушеніе, suggestion, разсудка, которое слѣдуетъ за ощущеніемъ, но не прямо связано съ нимъ. Поэтому не нелѣпо отдѣлять въ положеніи Декарта cogito отъ ergo sum. Основоположенія, на которыхъ опирается всякая достовѣрность, называются у Стюарта основными законами человѣческаго сужденія, а также началами человѣческаго познанія. Первоначальное сужденіе, что всякое ощущеніе заставляетъ вносить мыслію ощущаемый предметъ, не устраняетъ, вопреки Риду, сомнѣнія въ реальности внѣшняго міра, такъ какъ этимъ еще не рѣшается, что мысленно внесенное нами не зависимо отъ насъ. Напротивъ, Стюартъ выводитъ достовѣрность существованія предметовъ внѣ насъ изъ повторнаго воспріятія одного и того же предмета, а также изъ ридова начала случайныхъ истинъ, по которому мы вѣримъ въ неизмѣнный порядокъ въ явленіяхъ природы.—Нравственныя понятія по Стюарту первоначально образованы разумомъ и не зависятъ ни отъ воли Божіей, ни отъ человѣческихъ учрежденій. Нравственно поступаемъ мы тогда, когда руководимся воспріятіями разума или совѣсти.—Во Франціи Стюартъ сталъ извѣстенъ вслѣдствіе переводовъ Прево и Жуфруа.

Thom. Brown, an inquiry into the relation of cause and effect, Edinb. 1804, 3. изд. съ прибавленіями 1818. По смерти Брауна вышли: Lectures on the philosophy of human mind, 4 тт., Эдинб. 1820 и ч., 19. изд. Лонд. 1856; Lectures on Ethics, Lond. 1856. О немъ D. Welsh, Accounts of the life and writings of. Th. Brown, Edinb. 1825.

Томасъ Браунъ (род. 1778 въ Кирмабрекѣ въ Шотландіи, съ 1810 преемникъ Дегальда Стюарта, ум. 1820; его не надо смѣшивать съ епископомъ коркскимъ Петромъ Брауномъ, ум. 1735, который былъ въ философіи сенсуалистическаго, а въ богословіи ортодоксальнаго образа мыслей; на его сочиненіе: the procedure, extent and limits of human understanding 1729, нападалъ Беркли въ

своемъ Алцифронѣ, см. выше стр. 114) былъ однимъ изъ основателей «Эдинбургскаго обозрѣнія» и изложилъ въ немъ 1803 философію Канта. Во многомъ онъ былъ противникомъ Рида и склонялся въ понятіи причинности больше къ Юму, однако не дѣлая его скептическихъ выводовъ. Юмъ и Ридъ, думаетъ онъ, въ своихъ взглядахъ на внѣшній міръ различаются не существенно. Юмъ открыто говоритъ, что нельзя доказать существованія тѣлъ, а про себя прибавляетъ, что не можетъ не вѣрить въ нихъ. А Ридъ прямо говоритъ, что надо вѣрить въ существованіе внѣшняго міра, про себя же прибавляетъ, что не можетъ доказать этого существованія. Всѣ психологическія явленія Браунъ дѣлитъ на внѣшнія и внутреннія состоянія души. Внѣшнія это—чувственныя воспріятія, внутреннія—интеллектуальныя и нравственныя явленія. Интеллектуальныя онъ подчиняетъ понятію внушенія, suggestion. «Простое внушеніе» у него соотвѣтствуетъ ассоціаціи, т. е. памяти, воображенію, привычкѣ, «относительныя внушенія»—акты сужденія, сравниванія, отвлеченія, обобщенія. Для объясненія психологическаго происхожденія пространства онъ пользуется мускульными ощущеніями.—Ученіе Брауна нашло широкое распространеніе въ Англіи и Америкѣ, и его психологическіе взгляды оказали большое вліяніе на ассоціаціонную психологію въ лицѣ обоихъ Миллей, Спенсера и Бена.

Jam. Mackintosh, Dissertation of the progress of ethical philosophy, chiefly during the 17. and 18. centuries, въ Британской энциклопедіи, издано и отдѣльно, Лонд. 1830, 3. изд. съ предисловіемъ Юэлля, Лонд. 1863, 4. изд. 1872. Пофр. перевелъ H. Poret, Par. 1834.

Джемсъ Макинтошъ обратился больше къ этическимъ вопросамъ. Наше счастье производится послушаніемъ совѣсти, которая въ свою очередь независима отъ пользы. Съ совѣстью связана симпатія, сопровождающая наши поступки и волевые акты. Совѣсть и симпатія господствуютъ надъ нашей нравственной природой.

ТРЕТІЙ ОТДѢЛЪ.

Новѣйшая философія или критика и умозрѣніе съ Канта.

---

§ 23. Третій отдѣлъ философіи новаго времени открываетъ кантова критика разума. Размышляя о началѣ, объемѣ и границахъ человѣческаго познанія, она пробуетъ обосновать различіе между явленіями, матеріалъ которыхъ данъ воздѣйствіемъ на чувства, а форма произведена самимъ субъектомъ, и между вещами въ себѣ, которыя существуютъ независимо отъ времени, пространства и причинности. И въ силу этого различенія критика разума, съ одной стороны, приписываетъ эмпирическому изслѣдованію полную самостоятельность, а съ другой—о бокъ съ предметами опыта признаетъ область свободы. Хотя самъ Кантъ открываетъ эту область только нравственному сознанію, но нѣкоторые изъ его преемниковъ, расширяя принципъ автономіи духа, пріурочиваютъ область свободы и теоретическому умозрѣнію. Въ ученіи Канта о мірѣ явленій субъективное происхожденіе, которое онъ приписываетъ формамъ познанія, является (субъективно-)идеалистическимъ элементомъ, а данность матеріала—реалистическимъ. Въ его ученіи о вещахъ въ себѣ приписанная имъ функція, въ силу которой онѣ дѣйствуютъ на наши чувства, составляетъ реалистическій эле-

ментъ, а пріуроченная имъ свобода—идеалистическій. Эти два элемента, идеалистическій и реалистическій, были безъ всякаго посредства поставлены рядомъ и не связаны (даже и въ Критикѣ силы сужденія) въ гармонію, свободную отъ противорѣчій. Такой дуализмъ долженъ былъ вызвать попытку образовать послѣдовательное, въ себѣ самомъ гармоническое общее воззрѣніе. Подобныя попытки шли въ двухъ направленіяхъ,—или реалистическія предположенія приносились въ жертву идеалистическимъ ученіямъ, или наоборотъ—идеалистическія положенія уничтожались, или же значительно видоизмѣнялись въ угоду реалистическимъ. Первое сдѣлалъ Фихте, второе Гербартъ. Къ субъективному идеализму Фихте примкнулъ идеализмъ Шеллинга, съ преобладающимъ объективнымъ характеромъ, къ Шеллингу—абсолютный идеализмъ Гегеля. Другіе—къ числу ихъ можно бы причислить Шлейермахера — стремились къ гармоническому соединенію обѣихъ сторонъ въ идеалреализмѣ. Съ мотивами развитія, лежащими въ самой философіи, совпадаетъ въ этомъ отдѣлѣ также взаимное отношеніе къ положительному изслѣдованію природы и исторіи, къ поэтическому творчеству, къ политическимъ условіямъ и къ религіозной жизни, вообще къ всеобщему развитію культуры, и именно такъ, что въ первыя десятилѣтія философія оказываетъ на другія стороны духовной жизни рѣшительно опредѣляющее вліяніе, напротивъ, въ болѣе позднее время, когда всеобщій интересъ обращается къ ней менѣе, она сама испытываетъ ихъ вліяніе.

Новѣйшую философію съ Канта кромѣ соотвѣтственныхъ частей въ цитованныхъ вь § 1 сочиненіяхъ излагаютъ спеціально слѣдующіе труды: K. L. Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, 2 тт., Berl. 1837—38; его же Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie, Berl. 1843. H. M. Chalibäus, Historische Entwickelung der speculativen Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, Dresd. 1837, 5. изд. 1860. F. K. Biedermann, die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Tage, Leipz. 1842—43. A. Ott, Hegel et la philosophie allemande ou exposé et examen critique des principaux systèmes de la philosophie allemande depuis Kant, Par. 1843; см. также его Critique de l'idéalisme et du criticisme, Par. 1883. A. S. Willm, Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hégel, Par. 1846—49. L. Wocquier, Essai sur le mouvement philosophique d'Allemagne depuis Kant jusqu'à nos jours, Bruxelles, Gand et Leipz. 1852. C. Fortlage, Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant, Leipz. 1852. H. Ritter, Versuch zur Verständigung über die neueste deutsche Philosophie seit Kant, въ кильской Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Litteratur, а также и отд., Braunschw. 1853. G. Weigelt, zur Geschichte der neueren Philosophie, Hamb. 1854—55. C. H. Kirchner, die speculativen Systeme seit Kant und die philosophische Aufgabe der Gegenwart, Leipz. 1860. A. Foucher de Careil. Hégel et Schopenhauer, études sur la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à nos jours, Par. 1862. Ad. Drechsler, Charakteristik der philosophischen Systeme seit Kant, Dresd. 1863. O. Liebmann, Kant und die Epigonen, Stuttg. 1865. Fr. Harms, die Philosophie seit Kant, Berl. 1876, 2. изд. (перемѣнена только обложка) 1879. G. Neudecker, Studien zur Geschichte der deutschen Aesthetik seit Kant, Würzb. 1878, H. Boehmer, Geschichte der Entwickelung der naturwissenschaftlichen Weltanschauung in Deutschland, Gotha 1872. H. Lotze, Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant, Dictate aus den Vorlesungen, Leipz. 1882. E. v. Hartmann, die deutsche Aesthetik seit Kant, Berl. 1886 с. Для исторіи философіи съ Канта, особенно для оцѣнки Шеллинга, Шлейермахера и др., важнымъ пособіемъ является R. Hayш, die romantische Schule, Berl. 1870. Ср. также выше (§ 1) приведенные труды и J. Schmidt, Geschichte der deutschen Litteratur seit Lessings Tod, 5. изд. 1866 и 1867, а также R. v. Gottschall, die deutsche Nationallitteratur des 19 Jahrhunderts, 5. изд. 1881.

М. Каринскій, Критическій обзоръ послѣдняго періода германской философіи, Спб. 1873 (печаталось сначала въ Христ. Чтеніи).

Разъясненіе и обоснованіе приведенныхъ замѣчаній о ходѣ развитія философіи въ этотъ періодъ можно дать только въ теченіе самаго изложенія. Въ против-

номъ случаѣ это обоснованіе не имѣло бы наглядности и легко могло бы повести къ предразсудкамъ. Только еще разъ слѣдуетъ указать на то, что самой сокровенной душой всего процесса развитія философіи новаго времени является не простая имманентная діалектика спекулятивныхъ принциповъ, но скорѣе борьба и стремленіе къ примиренію между переданнымъ и глубоко вкоренившимся въ духѣ и сердцѣ религіознымъ убѣжденіемъ и, съ другой стороны, между познаніями въ области наукъ о природѣ и духѣ, отвоеванными изслѣдованіемъ новаго времени. Догматизмъ вѣрилъ въ возможность слiянія богословскихъ, частію преобразованныхъ, основоположеній съ естественно-научными и психологическими доктринами въ цѣлую философскую систему и на теологическомъ познаніи строилъ космологическое и антропологическое. Эмпиризмъ по меньшей мѣрѣ не сдѣлалъ теологическихъ положеній основой всякаго другого философскаго познанія и вообще выдѣлялъ ихъ изъ области науки (впрочемъ, не всегда вполнѣ, поскольку въ особенности Локкъ считалъ бытіе Бога доказуемымъ на основаніи эмпирическихъ данныхъ) для того ли, чтобы предоставить ихъ вѣрѣ, или для того, чтобъ совсѣмъ ихъ отрицать. Скептицизмъ сомнѣвался въ возможности рѣшить эти проблемы. Кантъ въ высшей степени удачно постигъ самую суть предшествующихъ ему философскихъ стремленій и своимъ критицизмомъ проложилъ новый путь: сосредоточивая вниманіе на границахъ познанія человѣческаго разума, онъ разрушилъ догматическое предположеніе, что можно достигнуть гармоніи, снова пришелъ ко взгляду эмпиризма, что научное познаніе ограничено, хотя и давалъ этому положенію существенно измѣненный смыслъ, относя научное познаніе къ явленіямъ, но вступилъ въ двоякое отношеніе къ результату скептицизма, усвоивъ его и вмѣстѣ съ тѣмъ перешагнувъ черезъ него посредствомъ области о себѣ сущаго, открывшейся нравственному убѣжденію. Позднѣйшія направленія въ извѣстномъ смыслѣ—видоизмѣненныя обновленія прежнихъ подъ вліяніемъ, а отчасти и на почвѣ кантіанства.

§ 24. Иммануилъ Кантъ род. въ Кенигсбергѣ, въ Восточной Пруссіи, 22. апр. 1724 и ум. тамъ же 12. февр. 1804. Образованіе онъ получилъ въ своемъ родномъ городѣ, гдѣ и дѣйствовалъ въ качествѣ университетскаго преподавателя. На раннее философское направленіе Канта сильное вліяніе оказала философія Вольфа и ученіе о природѣ Ньютона. Прежде всего Кантъ сталъ въ главныхъ чертахъ на точку зрѣнія раціонализма Вольфа. Позже, съ 1762, онъ склонился къ эмпиризму и скептицизму, такъ что не допускалъ никакого познанія предметовъ изъ чистаго разума. Только съ 1769 онъ выработалъ критицизмъ, представителемъ котораго и является въ главныхъ своихъ трудахъ. Съ этихъ поръ онъ борется какъ противъ реалистическаго раціонализма, такъ и противъ эмпиризма, хотя въ своей Диссертаціи 1770 онъ снова пробуетъ получить познаніе фактовъ изъ чистаго разума.

Среди сочиненій Канта изъ раціоналистическаго періода самое выдающееся—Всеобщая естественная исторія и теорія неба, изъ того періода, который приближается къ эмпиризму и скептицизму,—Грезы духовидца. Главныя сочиненія критическаго періода: Критика чистаго разума, вышедшая въ первый разъ 1781, а затѣмъ въ новой обработкѣ 1787; Критика практическаго разума, обнародованная 1788; Критика силы сужденія, написанная 1790. Метафизическія основоначала естествознанія (1786), Религія въ предѣлахъ одного только разума (1793), Метафизика нравовъ (1797) и другія мелкія сочиненія содержатъ приложеніе началъ критицизма къ отдѣльнымъ областямъ

философскихъ разсужденій.—Какъ во внѣшней жизни, такъ и въ ученіи и въ изслѣдованіяхъ Кантъ постоянно былъ исполненъ безусловной любви къ истинѣ, строгой добросовѣстности и неослабной вѣрности долгу. Его дѣйствія, говорятъ, всегда сопровождались сознаніемъ, что основоположенія, которымъ онъ слѣдовалъ, вполнѣ правильны.

О жизни и характерѣ Канта говорятъ: L. E. Borowski, Darstellung des Lebens und Charakteristik Kants, Königsb. 1804. Эта біографія написана еще въ 1792 г. и тогда же просмотрѣна самимъ Кантомъ. По смерти Канта она дополнена авторомъ и содержитъ цѣнныя замѣтки особенно о семейныхъ отношеніяхъ и болѣе ранней жизни Канта. R. B. Jachmann, Immanuel Kant in Briefen an einen Freund. Königsb. 1804. Это изображеніе характера Канта, основанное на личныхъ сношеніяхъ съ нимъ 1784—1794; предпосланъ біографическій очеркъ. E. A. Ch. Wasianski. Kant in seinen letzten Lebensjahren, Königsb. 1804. Это точный отчетъ о постепенномъ угасаніи духовныхъ и тѣлесныхъ силъ Канта. Theod. Rink, Ansichten aus I. Kants Leben. Königsb. 1805. F. Bouterwek, I. Kant, Hamb. 1805 и др. (ср. также статью въ Neue Berliner Monatsschrift, февр. и май 1805). Сводитъ въ одно цѣлое сдѣланное предшественниками и расширяетъ новымъ матеріаломъ Fr. W. Schubert, Im. Kants Biographie, въ Kants Werke, изд. Розенкранцомъ и Шубертомъ, т. XI, 2, Leipz. 1842. Матеріалъ подвергся затѣмъ еще нѣкоторымъ дополненіямъ у Chr. Fr. Reusch, Kant und seine Tischgenossen, aus dem Nachlass des jüngsten derselben (отдѣльный оттискъ изъ Neue Preussische Provinzialblätter, т. VI, Königsb. 1848, тетр. 4 и 5) и у R. Reicke, Kantiana, Beiträge zu Imm. Kants Leben und Schriften, Königsb. 1860 (оттискъ оттуда же). Въ послѣднемъ трудѣ напечатана рѣчь въ память Канта, которую говорилъ 1804 совѣтникъ консисторіи проф. Вальдъ, вмѣстѣ съ замѣтками, на которыхъ основывался Вальдъ, а также нѣсколько цѣнныхъ замѣчаній профессора Крауза, бывшаго въ тѣсной дружбѣ съ Кантомъ. Тутъ же напечатаны и дополненія къ сочиненіямъ Канта.

Изъ этихъ источниковъ черпали позднѣйшіе жизнеописатели Канта (среди нихъ надо отмѣтить Kuno Fischer, Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre. три чтенія, Mannh. 1860, а также въ его Исторіи новѣйшей философіи, т. III), D. Nolen. les maîtres de Kant (А. Шульцъ, М. Кнуценъ, Ньютонъ, Руссо), въ Revue philos., 1879. т. 7, стр. 480—503, т. 8, стр. 112—138, 1880, т. 9, стр. 270—295. E. Arnoldt, Kants Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdocentur im Umriss dargestellt, Königsb. 1882. J. H. W. Stuckenberg, the life of Im. Kant, Lond. 1882. О развитіи ученія Канта см. особенно Fr. Paulsen, Versuch einer Entwickelungsgeschichte der kantischen Erkenntnisstheorie, Leipz. 1875, далѣе A. Riehl, der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft, т. I: Исторія и методъ философскаго критицизма, Leipz. 1876.

Полныхъ собраній сочиненій Канта въ новѣйшее время было нѣсколько. Imm. Kants Werke, herausgegeben von G. Hartenstein, 10 тт., Leipz. 1838—39; I. Kants sämmtliche Werke, herausgegeben von Karl Rosenkranz und Fr. Wilh. Schubert, Leipz. 1838—42, въ 12 тт., изъ нихъ послѣдній содержитъ «Исторію кантовой философіи» Розенкранца. Изданіе Гартенштейна въ подробностяхъ отчасти правильнѣе; изданіе Розенкранца и Шуберта изящнѣе и богаче матеріаломъ и заманчивыми соображеніями. Расположеніе въ томъ и другомъ изданіи, вообще говоря, систематическое. У Гартенштейна за логикой и метафизикой слѣдуетъ сначала ученіе о практическомъ разумѣ и о силѣ сужденія, затѣмъ—философія природы, а у Розенкранца и Шуберта порядокъ такой: логика (со включеніемъ метафизики), философія природы и духа. Послѣдній способъ нагляднѣе. Но гораздо лучше хронологическое расположеніе цѣлаго, наглядно представляющее ходъ развитія Канта. Это расположеніе принято въ новѣйшемъ изданіи кантовыхъ сочиненій: I. Kants sämmtliche Werke, in chronologischer Reihenfolge herausgegeben von G. Hartenstein, 8 тт., Leipz. 1867—69. По этому изданію сочиненія Канта были снова напечатаны въ систематическомъ порядкѣ и снабжены разъяснительными и критическими замѣчаніями Кирхманомъ въ Философской библіотекѣ, Berl. 1868 сс. Три критики, Религія въ предѣлахъ разума, Грезы духовидца, Споръ факультетовъ, Къ вѣчному миру, Естественная исторія неба и др. тщательно просмотрѣны по первымъ изданіямъ и изданы съ варіантами и указаніемъ пагинаціи прежнихъ изданій, очень сподручно, Кербахомъ, Leipzig въ Universal-Bibliothek Реклама.

Фамилія Канта (Cant) происходитъ изъ Шотландіи. Іоганнъ Георгъ Кантъ занимался сѣдельнымъ ремесломъ въ Кенигсбергѣ. Четвертымъ ребенкомъ отъ брака его съ Анной Региной Рейтеръ былъ Иммануилъ (род. 22. апр. 1724), писавшій свою фамилію посредствомъ K. Братъ его Іоганнъ Генрихъ (1735—1800) сдѣлался теологомъ; изъ трехъ сестеръ Иммануила пережила самая младшая. Шестеро брать-

евъ и сестеръ умерли рано. Воспитаніе было строго религіознымъ въ духѣ распространеннаго тогда піэтизма, главнымъ представителемъ котораго былъ Фр. Ал. Шульцъ (†1763), занимавшій съ 1731 мѣсто проповѣдника въ старгородской церкви и консисторіальнаго совѣтника, съ 1732 бывшій ординарнымъ профессоромъ богословія въ университетѣ и съ 1733 завѣдывавшій Collegium Fridericianum. Подготовительное образованіе для университета Кантъ получилъ въ Collegium Fridericianum, съ Пасхи 1732 до Михайлова дня 1740. Изъ своихъ учителей Кантъ цѣнилъ рядомъ съ Шульцемъ латиниста I. Л. Гейденрейха. Изъ его товарищей больше всего выдавался Давидъ Рункенъ (окончившій гимназію къ Пасхѣ 1741), впослѣдствіи профессоръ филологіи въ Лейденѣ. Въ письмѣ къ Канту отъ 10. марта 1771 онъ говоритъ о времени пребыванія въ гимназіи: «мы, вѣдь, сдерживались извѣстною суровою, но полезною дисциплиной фанатиковъ, но въ ней не надо раскаяваться». При этомъ онъ прибавляетъ, что уже тогда всѣ возлагали большія надежды на Канта, который особенно предпочиталъ римскихъ классиковъ и умѣлъ хорошо выражаться полатыни. Въ кенигсбергскомъ университетѣ Кантъ занимался съ Михайлова дня 1740 философіей, математикой и богословіемъ. Однако онъ не былъ записанъ на богословскомъ факультетѣ и, конечно, не долго держался намѣренія, если только онъ когда-либо имѣлъ его, приготовляться къ духовной должности. Съ предпочтеніемъ онъ слушалъ лекціи экстраординарнаго проф. Мартына Кнуцена по математикѣ и философіи и сжился особенно съ кругомъ ньютоновыхъ мыслей. Онъ слушалъ также физику у проф. Теске, лекціи по философіи у другихъ профессоровъ, имѣвшихъ на него меньше вліянія, и догматику у Шульца, который, впрочемъ, со своимъ піетистическимъ направленіемъ умѣлъ соединить вольфову философію. Не достовѣрно извѣстіе, будто бы онъ добивался мѣста младшаго учителя въ соборной кнейпгофской школѣ, но ему будто бы былъ предпочтенъ совсѣмъ незначительный соискатель. По окончаніи университетскихъ занятій Кантъ занималъ мѣсто домашняго учителя 1746—1755 сначала у реформатскаго проповѣдника Андерша въ Юдшенѣ, недалеко отъ Гумбиннена, затѣмъ у помѣщика ф. Гильзена въ Аренсдорфѣ, возлѣ Морунгена, наконецъ у графа Кайзерлинга въ Раутенбургѣ, жившаго большую часть года въ Кенигсбергѣ. При помощи его супруги, женщины выдающагося ума, Кантъ познакомился съ высшими кругами общества и усвоилъ себѣ такимъ образомъ то тонкое обхожденіе, которое въ немъ такъ хвалятъ. Въ домѣ Кайзерлинга познакомилась съ нимъ Элиза фонъ-деръ-Рекке.

После девятилѣтней дѣятельности домашняго учителя Кантъ получилъ право читать лекціи въ кенигсбергскомъ университетѣ и открылъ въ зимній семестръ 1755—56 свои лекціи по математикѣ и физикѣ, этикѣ и философской энциклопедіи. Съ лѣтняго семестра 1757 онъ читалъ также и по физической географіи, съ 1760 кромѣ того по естественному богословію и антропологіи. Въ апрѣлѣ 1756 онъ добивался экстраординарной профессуры по математикѣ и философіи, сдѣлавшейся вакантной вслѣдствіе преждевременной смерти Кнуцена, но тщетно, такъ какъ правительство рѣшило больше не замѣщать экстраординарныхъ профессуръ. Каѳедру логики и метафизики, освободившуюся въ декабрѣ 1758, получилъ отъ тогдашняго русскаго губернатора доцентъ математики и философіи Букъ, имѣвшій передъ Кантомъ старшинство. Только 12 лѣтъ спустя, 1770, Кантъ занялъ это мѣсто, когда Букъ получилъ ординарную профессуру по математикѣ. 1766 было пожаловано «свѣдущему и сдѣлавшемуся извѣстнымъ своими учеными трудами магистру Канту» мѣсто младшаго библіотекаря въ библіотекѣ королевскаго замка съ 62 талерами содержанія. Это мѣсто онъ оставилъ 1772. Кантъ отклонилъ приглашеніе въ Галле, а также предложенія принять профессуру въ Эрлангенѣ и Іенѣ. Онъ преподавалъ до осени 1797, когда старческая слабость принудила его оставить лекціи. Его чтенія были очень любимы. Рейнгольдъ Ленцъ хвалитъ въ нихъ, что они вели «къ простотѣ въ мышленіи и къ природѣ въ жизни» (стихотвореніе въ честь Канта 21. авг. 1770, см. Altpreussische Monatsschrift, IV, 655 сс.). Въ качествѣ университетскаго преподавателя Кантъ хотѣлъ больше побуж-

дать слушателей къ самостоятельному мышленію, чѣмъ сообщать имъ результаты. Его преподаваніе постоянно имѣло въ виду показать, какъ образуются мысли.

Кантъ принималъ живое участіе въ политическихъ интересахъ дня. Образъ его мыслей—рѣшительный либерализмъ. Онъ сочувствовалъ американцамъ въ войнѣ за независимость, французамъ—при государственномъ переворотѣ, который обѣщалъ осуществить идею политической свободы, такъ же какъ въ области воспитанія онъ благоволилъ къ основоположеніямъ Руссо. «Не можетъ быть ничего ужаснѣе того, какъ если дѣйствія человѣка должны стоять подъ волею другого. Оттого никакое отвращеніе не можетъ быть естественнѣе того, которое человѣкъ питаетъ противъ рабства. Ради того же плачетъ и огорчается ребенокъ, если онъ долженъ дѣлать то, чего хотятъ другіе, не стараясь сдѣлать ему это угоднымъ, и онъ желаетъ только поскорѣй сдѣлаться взрослымъ, чтобы распоряжаться по своей волѣ». «И при нашихъ порядкахъ заслуживаетъ въ нашихъ глазахъ пренебреженія всякій человѣкъ, который подчиненъ въ большой степени» (Отрывки изъ посмертныхъ бумагъ Канта, Werke, т. XI. отд. I, стр. 253 сс.) Со всякимъ человѣкомъ обходиться, какъ съ самоцѣлью, а не какъ съ простымъ средствомъ—главное положеніе кантовой этики. Но Кантъ желалъ независимости главнымъ образомъ въ цѣляхъ самоопредѣленія въ смыслѣ нравственнаго закона. (Ср. Schubert Kant und seine Stellung zur Politik въ Raumers Historisches Taschenbuch 1838, стр. 575 сс., гдѣ особенно показывается въ Кантѣ большая сила монархически-консервативнаго образа мыслей при всемъ его либерализмѣ).

Характерно для образа мыслей Канта его самопризнаніе въ письмѣ къ Моисею Мендельсону отъ 8. апр. 1766: «каковы бы ни были ошибки, отъ которыхъ не всегда можетъ совсѣмъ уйти самое стойкое рѣшеніе, однако я навѣрное никогда не пріобрѣту характера, направляющагося по вѣтру и обращающаго вниманіе на внѣшность. Большую часть моей жизни я пріучивался обходиться и презирать значительную долю того, что обыкновенно портитъ характеръ, и значитъ, потеря самоодобренія, которая возникаетъ изъ сознанія неизвращеннаго образа мыслей, была бы величайшимъ зломъ, которое только можетъ меня постичь, но навѣрное никогда не постигнетъ. Хотя я и мыслю съ наияснѣйшимъ убѣжденіемъ многое, чего я никогда не буду имѣть духа сказать; но никогда я не скажу чего-нибудь, чего я не мыслю».

Тѣсная дружба связывала Канта съ англичаниномъ Гриномъ († 1784), который былъ по любви къ независимости и къ добросовѣстной точности одинаковаго образа мыслей съ Кантомъ, затѣмъ съ купцомъ Мотерби, директоромъ банка Руфманомъ, главнымъ лѣсничимъ Вобезеромъ въ Модиттенѣ (недалеко отъ Кенигсберга). Въ лѣсномъ домѣ Вобезера Кантъ по временамъ живалъ въ теченіе каникулъ; здѣсь же онъ написалъ особенно «Наблюденія надъ прекраснымъ и возвышеннымъ». Кантъ былъ въ дружбѣ также съ Гиппелемъ и съ Гаманомъ. Изъ его сослуживцевъ къ нему близко стоялъ придворный проповѣдникъ и профессоръ математики Іог. Шульцъ, первый приверженецъ и истолкователь ученія Канта, и профессоръ камеральныхъ наукъ Краузъ. Самый широкій кругъ почитателей и друзей Кантъ нашелъ на склонѣ своихъ дней, какъ прославленный глава во всѣ стороны распространяющейся критической школы. Черезъ край его хвалили тѣ, для которыхъ новая философія была чѣмъ-то въ родѣ религіи (какъ Баггезенъ, для котораго Кантъ былъ вторымъ Мессіей).

Баронъ Цедлицъ, бывшій при Фридрихѣ В. министромъ просвѣщенія и остававшійся имъ при его преемникѣ до 1788, высоко цѣнилъ Канта. И въ министерство Велльнера онъ на первыхъ порахъ еще пользовался расположеніемъ правительства. Но когда онъ думалъ обнародовать статьи, которыя всѣ вмѣстѣ составляютъ его «Религію въ предѣлахъ одного только разума», онъ пришелъ въ столкновеніе съ цензурой, которая должна была поступать по религіозному эдикту, сдѣлавшему символическія сочиненія лютеранской и реформатской церкви обязательной нормой. Именно первой изъ этихъ статей «О коренномъ злѣ», въ ко-

торой Кантъ развиваетъ ту сторону своей религіозной философіи, которая въ существенномъ гармонируетъ съ піетизмомъ, было дано разрѣшеніе (imprimatur), хотя даже и ей съ замѣчаніемъ: «ее можно напечатать, такъ какъ только глубокомысленные ученые читаютъ кантовы сочиненія». Статья вышла въ апрѣлѣ 1792 въ «Berliner Monatsschrift». Но уже второй статьѣ: «О борьбѣ добраго начала со злымъ за господство надъ человѣкомъ» было отказано берлинскимъ цензурнымъ комитетомъ въ позволеніи печатать. Канту оставался одинъ исходъ—отдать сочиненіе въ цензуру какого-нибудь богословскаго факультета. Богословскій факультетъ его роднаго города разрѣшилъ печатаніе, и «Религія въ предѣлахъ одного только разума» явилась къ Пасхѣ 1793 у Николовіуса въ Кенигсбергѣ; во 2. изд. 1794. Но чтобы отрѣзать Канту этотъ исходъ на будущее время, его противники выхлопотали именной королевскій указъ (отъ 1. октября 1794), гдѣ Канту дѣлается упрекъ въ «искаженіи и униженіи нѣкоторыхъ главныхъ и основныхъ ученій священнаго писанія и христіанства». Тутъ же отъ него требуютъ, чтобъ онъ употребилъ свое обаяніе и свои таланты для содѣйствія «отечественнымъ стремленіямъ». Кромѣ того, всѣ богословскіе и философскіе преподаватели кенигсбергскаго университета были обязаны подпиской не читать о кантовой «Религіи въ предѣлахъ одного только разума». Кантъ былъ того мнѣнія (какъ показываетъ записочка въ его бумагахъ, Шубертъ XI, 2, стр. 138), что было бы низко взять назадъ и отказаться отъ своего убѣжденія, но что въ данномъ случаѣ молчаніе—долгъ подданнаго; все, что говорятъ, продолжаетъ онъ, должно быть истиннымъ, но не надо вслухъ говорить всего истиннаго. Поэтому онъ объявилъ въ своемъ отвѣтномъ письмѣ, что впредь, «какъ вѣрнѣйшій подданный Его Величества», намѣренъ воздерживаться отъ всякихъ публичныхъ выраженій о религіи съ каѳедры и въ сочиненіяхъ. Такъ какъ для Канта мотивъ молчанія заключался только въ долгѣ подданнаго относительно Фридриха Вильгельма II, то со смертію этого короля онъ счелъ себя въ правѣ выражаться публично. Въ сочиненіи «Споръ факультетовъ» онъ предоставилъ философскимъ разсужденіямъ, поскольку они остаются въ своей области и не захватываютъ библейскаго богословія какъ такого, полную свободу мысли и выраженія мысли и далъ просторъ своему недовольству деспотизмомъ, который хочетъ принудительными законами дать обаяніе тому, что во истину можетъ быть предметомъ почитанія только при свободномъ уваженіи. Однако Кантъ уже не могъ взяться за лекціи по философіи религіи. Его тѣлесная и духовная сила была надломлена. Онъ скончался отъ старческой слабости, которая мало-помалу усиливалась и въ послѣдніе мѣсяцы лишила его памяти и мыслительной силы. Въ это же самое время его ученіе съ блескомъ царило въ большей части нѣмецкихъ университетовъ. Кантъ отнесся неодобрительно къ тому, что Фихте своимъ наукоученіемъ оставилъ за собою его принципъ, и высказался противъ новой философіи. Это однако не помѣшало дальнѣйшему ходу философскаго умозрѣнія въ идеалистическомъ направленіи.

Трупъ Канта былъ погребенъ въ галлереѣ на сѣверной сторонѣ кенигсбергскаго собора 28. февраля 1804 г., и это мѣсто обозначено надгробнымъ камнемъ. Съ тѣхъ поръ оно стало называться Stoa kantiana. Но такъ какъ съ теченіемъ времени она обвалилась, то восточный конецъ галлереи передѣлали въ простую готическую капеллу, подъ сводами которой похоронили 21. ноября 1880 г. вновь вырытые останки философа *).

Для сочиненій Канта надо принять два главныхъ періода: I. генетическій, предшествующій критицизму, II. критическій. Мы держимся этого дѣленія, вѣрнаго только въ цѣломъ, хотя не разъ выставлялись и другіе взгляды на развитіе Канта. Объ этомъ см. ниже стр. 210.

---

*) Cp. F. Bessel-Hagen, die Grabstätte Im. Kants mit besonderer Rücksicht auf die Ausgrabung und Wiederbestattung seiner Gebeine im Jahre 1880, въ Altpreussische Monatsschrift, т. 17, стр. 643—670.—Въ Кенигсбергѣ Канту воздвигнутъ Раухомъ памятникъ, достойный великаго философа.

I. Генетическій періодъ, въ которомъ Кантъ прежде всего стоялъ въ общемъ на почвѣ лейбнице-вольфовскаго догматизма, но позже вышелъ за эту точку зрѣнія и все больше и больше приближался къ эмпиризму и скептицизму, а тѣмъ самымъ косвенно и къ критицизму. Разнообразіе содержанія его сочиненій изъ этого періода свидѣтельствуетъ о широтѣ и объемѣ его занятій.—См. объ этомъ докритическомъ періодѣ у Канта особенно сочиненіе Гюнтера Тиле, о которомъ упомянуто ниже.

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, Königsb. 1747 (на заглавномъ листѣ неправильно—1746: сочиненіе начато въ этомъ году печататься, а окончено только 1749; посвященіе подписано: 22. апрѣля 1747). Это сочиненіе стоитъ въ связи со статьей Дан. Бернулли: de vera notione virium vivarum. Вопросъ о томъ, слѣдуетъ ли измѣрять силу движущагося тѣла (съ Лейбницемъ и др.) произведеніемъ изъ массы на квадратъ скорости (mv^2), или (съ Декартомъ, Эйлеромъ и др.) произведеніемъ изъ массы на скорость (mv), Кантъ называетъ однимъ изъ величайшихъ разногласій, которое только есть между европейскими геометрами. Онъ надѣется, что съ своей стороны можетъ помочь его устраненію. Противъ лейбницевскаго взгляда, господствовавшаго тогда въ Германіи, онъ выставляетъ нѣсколько возраженій въ пользу картезіанскаго ученія. Взглядъ Лейбница имѣетъ значеніе только съ извѣстнымъ ограниченіемъ. Именно всѣ движенія Кантъ дѣлитъ (§§ 15, 23, 118, 119) на два класса: одно должно сохраняться въ тѣлѣ, которому оно сообщается, и продолжаться до безконечности, если нѣтъ никакого препятствія, другое должно прекратиться безъ всякаго противодѣйствія, коль скоро внѣшняя сила, которою оно вызвано, больше не дѣйствуетъ *). Въ первомъ случаѣ долженъ быть въ силѣ принципъ Лейбница, во второмъ — Декарта **). Впрочемъ, характерно объясненіе Канта

---

*) «Раздѣленіе», конечно, какъ и многое другое въ этомъ первомъ сочиненіи, совершенно неудачно. Правильное ученіе о такъ называемой косности Кантъ развиваетъ 1758 въ Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe. Не безъ основанія была тогда эпиграмма **Лессинга**:

Kant unternimmt ein schwer Geschäfte.
Der Welt zum Unterricht:
Er schätzet die lebendigen Kräfte:
Nur seine eignen schätzt er nicht.

До кантовой оцѣнки человѣческихъ силъ въ критикѣ разума Лессингу уже не пришлось дожить.

**) Въ случаѣ, если понятіе силы, какъ оно теперь употребительно, принимается за простое вспомогательное понятіе, то спорный вопросъ уничтожается самъ собой. Тогда непосредственно объективное значеніе надо признать за установленіемъ явленій движенія и ихъ законовъ, а при опредѣленіи силы вопросомъ является скорѣе методическая цѣлесообразность. Если подъ „силой“ разумѣется причина, пропорціональная количеству движенія тѣла, то, само собою разумѣется, остается въ силѣ картезіанскій принципъ. А если подъ ней разумѣть способность тѣла, приведеннаго въ движеніе, оказывать извѣстныя спеціальныя дѣйствія, напр. преодолѣвать непрерывное и равномѣрное противодѣйствіе, то значеніе имѣетъ лейбницева формула. Ибо „работа“, исполненная „силой“, равна разности половинныхъ произведеній массы на квадратъ скорости въ началѣ и въ концѣ движенія. Какъ извѣстно, теперь mv называютъ „количество движенія“ и mv^2 — „живую силу“. При свободномъ паденіи скорость по истеченіи n секундъ $= 2ng$, пройденный въ эти секунды путь $= n^2g$. Половина произведенія массы на квадратъ скорости $= {}^1/_2 mv^2 = {}^1/_2 m \cdot 4n^2g^2 = 2mn^2g^2 = 2gm \cdot n^2g$, значитъ, равна произведенію движущей силы ($2gm$) на путь (n^2g). Высоты, до которыхъ доходятъ брошенныя вверхъ тѣла, относятся поэтому, какъ квадраты начальныхъ скоростей, и подобнымъ же образомъ вообще надо измѣрять „работу“ относительно пройденнаго движимымъ тѣломъ пути по половинѣ произведенія массы на квадратъ скорости. Уже 1743 Даламберъ въ своемъ Traité de dynamique (Préface XVI сс.: ср. Montucla, Histoire des mathématiques, nouv. éd., Par. 1802, т. III, стр. 641) показалъ, что аналитическая механика можетъ оставить въ сторонѣ этотъ спорный вопросъ, какъ споръ о словахъ. Однако въ основѣ разсужденій, прикрытыхъ споромъ о словахъ, лежала проблема — соединить съ фактами принципъ равенства между причиной и дѣйствіемъ. Ср. G. Reuschle, въ Deutsche Vierteljahrsschrift, апрѣль—іюнь 1868, стр. 53—55.

(§ 19): **метафизика**, какъ и многія другія науки, находится только на границѣ весьма основательнаго познанія.

Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse einige Veränderungen seit der ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe, въ Königsbergsche Frag- und Anzeigungs-Nachrichten 1754. Кантъ хочетъ прослѣдить этотъ вопросъ не исторически а физически. Въ приливѣ и отливѣ онъ находитъ причину постояннаго замедленія. Ср. G. Reuschle въ Deutsche Vierteljahrsschrift, апрѣль—іюнь. 1868, стр. 74—82.

Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen, тамъ же 1754. Кантъ не рѣшаетъ этого вопроса, а только разбираетъ, подвергая критикѣ разные аргументы въ пользу обветшанія земли. Ср. Рейшле, стр. 65—66.

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Königsb. und Leipzig 1735. Это сочиненіе вышло безъ подписи. Оно посвящено Фридриху II и поступило въ продажу только позже, такъ какъ издатель во время печатанія обанкротился, и весь его складъ на долгое время былъ опечатанъ. Основная философская мысль этого труда напоминаетъ Декарта. Это — соединимость механическаго объясненія природы, которое, не ставя произвольныхъ границъ, постоянно ищетъ для причинъ все новыхъ и новыхъ естественныхъ причинъ, съ телеологіей, которая ставитъ всю природу въ зависимость отъ Бога. Такимъ образомъ Кантъ находитъ въ противоположныхъ ученіяхъ элементы истины. Сами силы природы дѣйствуютъ цѣлесообразно. Это свидѣтельствуетъ о бытіи интеллигентнаго виновника природы. Матерія связана съ извѣстными законами. Свободно предоставленная имъ, она по необходимости должна вызывать прекрасныя соединенія. Но потому-то и есть Богъ. Вѣдь, какъ было бы возможно, чтобы вещи разныхъ природъ стремились, соединяясь одна съ другою, вызвать такое превосходное согласіе и красоту, если бъ онѣ не познавали общаго начала, именно безконечнаго разсудка, въ которомъ начертаны существенныя качества всѣхъ вещей въ извѣстномъ отношеніи другъ къ другу? Если бы природы вещей были необходимы сами по себѣ и независимо одна отъ другой, то онѣ съ ихъ естественными стремленіями не приходились бы одна къ другой какъ разъ такъ, какъ ихъ соединилъ бы обдуманный разумный выборъ. Такъ какъ Богъ дѣйствуетъ при помощи законовъ, заложенныхъ въ самую матерію, то для всякаго дѣйствія слѣдуетъ искать ближайшей причины въ самихъ силахъ природы. Начальное движеніе, направленное въ сторону и вмѣстѣ съ тяготѣніемъ опредѣляющее теченіе планетъ, въ свою очередь надо понять изъ силъ природы. Это движеніе возникло, когда матерія солнца и планетъ, распространенная первоначально въ видѣ паровыхъ массъ, стала сворачиваться въ комокъ, а столкновеніе массъ производило движеніе въ бокъ. По аналогіи съ генезисомъ и составомъ планетной системы надо мыслить генезисъ и составъ неподвижныхъ звѣздъ.

Съ кантовымъ ученіемъ о составѣ системы неподвижныхъ звѣздъ въ существенныхъ чертахъ совпадаетъ результатъ гершелевыхъ изслѣдованій и съ его ученіемъ о генезисѣ этой системы — лапласова теорія (Exposition du système du monde 1796). Однако у Гершеля на мѣсто догадокъ, высказанныхъ вообще, становится эмпирическая основа, и ученіе Лапласа отличается отъ Канта тѣмъ, что предполагаетъ послѣдовательное выдѣленіе планетныхъ веществъ изъ вращающейся солнечной массы и обосновано съ большей математической строгостью. Вопросы, поставленные Ньютономъ, какъ объясняется разнородность путей планетъ и кометъ, и почему «неподвижныя звѣзды» не падаютъ другъ на друга, находятъ себѣ рѣшеніе въ канто-лапласовской теоріи, и вмѣсто того, чтобы, подобно Ньютону, сводить движеніе по тангенсу на непосредственное воздѣйствіе какъ бы «извнѣ толкающаго» (говоря словами Гете въ «Фаустѣ») Бога, въ этой теоріи дается попытка генетически объяснить такое движеніе по законамъ природы.

Большинство планетъ Кантъ считаетъ населенными и жителей болѣе отдаленныхъ отъ солнца планетъ—болѣе совершенными. Кто знаетъ, вопрошаетъ Кантъ,

не посятся ли эти спутники Юпитера, чтобы когда-нибудь свѣтить намъ? Онъ допускаетъ также возможность безпространственнаго міра.

Извлеченіе изъ этого сочиненія Кантъ поручилъ сдѣлать 1791 Гензихену и приложить къ переводу статьи Гершеля о строеніи неба *).

Meditationum quarundam de igne succincta delineatio. Докторская диссертація Канта, представленная философскому факультету въ Кенигсбергѣ 1755, обнародованная въ первый разъ Шубертомъ по рукописи самого Канта (Werke V, Leipz. 1839, стр. 233—254). Элементы тѣлъ притягиваютъ другъ друга не черезъ непосредственное соприкосновеніе, а черезъ посредство эластической матеріи, лежащей промежъ нихъ и тожественной съ матеріей тепла и свѣта. Свѣтъ, такъ же какъ и теплота, не есть истеченіе матеріальныхъ частицъ изъ свѣтящихъ тѣлъ, но по предположенію, вновь подкрѣпленному авторитетомъ Эйлера,—распространеніе колебательнаго движенія въ эѳирѣ, который находится вездѣ. Пламя есть vapor ignitus **).

Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, сочиненіе на право преподаванія, Kgsb. 1755. По существу Кантъ развиваетъ только принципы Лейбница, однако съ нѣкоторыми замѣчательными видоизмѣненіями. Не начало противорѣчія, а начало тожества онъ признаетъ безусловно первымъ. Начало тожества обнимаетъ, говоритъ онъ, слѣдующія два положенія: quidquid est, est, какъ начало утвердительныхъ истинъ, и: quidquid non est, non est, какъ начало отрицательныхъ истинъ. Начало ratio determinans (вмѣсто этого Кантъ не желаетъ ставить выраженія ratio sufficiens) Кантъ разлагаетъ на двѣ формы, которыя онъ различаетъ терминами: ratio cur или antecedenter и ratio quod или consequenter determinans. Первая все равно, что ratio essendi vel fiendi, а вторая—ratio cognoscendi. Конечно, это неточно, поскольку познаніе изъ реальнаго основанія при этомъ или совсѣмъ не берется въ разсчетъ, или смѣшивается съ становленіемъ изъ реальнаго основанія. Кантъ защищаетъ principium rationis determinantis противъ нападокъ, которыя направилъ на него въ особенности Крузіузъ, преимущественно противъ возраженія, будто это начало уничтожаетъ свободу. Кантъ опредѣляетъ (въ смыслѣ Лейбница): «самопроизвольность есть дѣйствіе, исшедшее отъ внутренняго начала; она называется свободой, когда опредѣляется въ полномъ соотвѣтствіи представленію». Позже самъ Кантъ отвергалъ это опредѣленіе. Изъ начала основанія Кантъ выводитъ слѣдствія, изъ которыхъ самое важное: «количество безусловной дѣйствительности не мѣняется въ мірѣ естественнымъ путемъ, ни увеличиваясь, ни уменьшаясь». Это Кантъ относитъ также и къ силамъ духовъ, поскольку Богъ не оказываетъ на нихъ непосредственнаго дѣйствія. Кантъ совершенно отвергаетъ principium identitatis indiscernibilium, по которому во вселенной не должно быть двухъ совершенно одинаковыхъ существъ, но выводитъ изъ начала опредѣляющаго основанія еще два всеобщія положенія: 1) начало послѣдовательности, что всякое измѣненіе связано съ соединеніемъ субстанцій между собою (это начало впослѣдствіи провелъ Гербартъ: на основаніи этого начала оба заключаютъ изъ измѣненія нашихъ представленій къ дѣйствительно существующимъ внѣшнимъ предметамъ; и діалектика Шлейермахера основывается также и на этомъ началѣ); 2) начало сосуществованія: реальное соединеніе конечныхъ субстанцій между собою основывается только на связи, въ которой ихъ мыслитъ и сохраняетъ общая основа ихъ бытія, боже-

---

*) Ср. Ueberweg, über Kants allgemeine Naturgeschichte etc., въ Altpreussische Monatsschr., т. II, тетр. 4, Kgsb. 1865, стр. 339—353, и E. Hay, über Kants Kosmogonie, тамъ же т. III, тетр. 4, 1866, стр. 312—322, далѣе Reuschle, стр. 82—102; O. Liebmann, Notiz zur kant-laplaceschen Kosmogonie, въ Philos. Monatshefte, IX, 1873, стр. 246—251; H. Ritterfeld, die Cardinalfragen der Kosmologie und Kants Entstehung des Weltalls, Wiesbaden 1883. C. Witt, Kants Gedanken von den Bewohnern der Gestirne, въ Altpreussische Monatsschrift, 1885, стр. 75—90.

**) Обсужденіе отдѣльныхъ положеній этой диссертаціи съ точки зрѣнія современной физики и химіи — Gust. Werther въ Altpreussische Monatsschrift, Kgsb. 1866, стр. 441—447; ср. Гейшле, стр. 55—56.

ственный интеллектъ. Этимъ положеніемъ Кантъ приближается къ ученію Лейбница о предустановленной гармоніи, однако не соглашаясь съ ней. Еще менѣе онъ одобряетъ окказіонализмъ. Скорѣе Богъ положилъ дѣйствительное actio universalis spirituum in corpora corporumque in spiritus, не простой consensus, а дѣйствительную dependentia. Съ другой стороны, Кантъ строго различаетъ обоснованную такимъ образомъ systema universalis substantiarum commercii отъ простого influxus physicus дѣйствующихъ причинъ.

Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus specimen I. continet monadologiam physicam, Kgsb. 1756—диссертація, которую Кантъ защищалъ для полученія права выступить кандидатомъ въ экстраординарные профессора, что ему однако, по вышеуказаннымъ причинамъ, не удалось. На мѣсто монадъ-точекъ Лейбница Кантъ полагаетъ протяженные и однако простые (потому что они не состоятъ изъ нѣсколькихъ субстанцій) элементы тѣлъ. Этимъ онъ приближаетъ ученіе о монадахъ къ атомистикѣ, возвращаясь такимъ образомъ къ теоріи Бруно, котораго онъ однако, какъ видно, исторически не зналъ. Но отъ атомистики его ученіе въ свою очередь существенно отличается тѣмъ, что онъ утверждаетъ, будто пространство динамически наполнено посредствомъ отталкивательной силы, которая, вѣроятно, убываетъ отъ центра по кубу разстояній, и посредствомъ притягательной силы, которая убываетъ по квадрату разстояній. Гдѣ дѣйствія обѣихъ равны, тамъ граница тѣла. «Всякій простой элементъ тѣла или монада не только находится въ пространствѣ, но и наполняетъ пространство, однако сохраняя свою простоту. Монада ограничиваетъ крошечное пространство, гдѣ она находится не множественностью своихъ субстанціальныхъ частей, но сферою дѣятельности, которая мѣшаетъ сосѣднимъ монадамъ удалиться отъ нея, а также ей самой—отъ своихъ сосѣдокъ. Есть еще другая, тоже врожденная, сила — притяженія. Вмѣстѣ съ непроницаемостью она опредѣляетъ границу протяженія». Отсюда Кантъ заключаетъ, между прочимъ, что элементы тѣлъ какъ такіе совершенно эластичны, такъ какъ отталкивательной силѣ, нераздѣльной съ ними, можетъ противодѣйствовать болѣе значительная сила, которая должна ограничить дѣйствія первой, но никогда не въ состояніи уничтожить ихъ. Аргументація Канта, что притягательная сила на всякую точку должна дѣйствовать тѣмъ слабѣе, чѣмъ больше, вслѣдствіе возрастающаго удаленія отъ центральной точки, сферическія поверхности, по которымъ она распространяется, принадлежитъ первоначально современнику Ньютона Галлею (1656—1724), см. Уэвелль, Исторія индуктивныхъ наукъ, т. II, стр. 182 сс., Спб. 1867.—G. Simmel, das Wesen der Materie nach Kants physischer Monadologie, диссертація, Berl. 1881.

Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres (1755) betroffen hat, въ Königsbergsche Frag- und Anzeigungs-Nachrichten 1756. Geschichte und Naturbeschreibung des Erdbebens im Jahr 1755, Kgsb. 1756. Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommener Erderschütterungen, въ Königsb. Frag- und Anz.-Nachrichten 1756, № 15 и 16. Это статьи по естествознанію, стоящія въ тѣсной связи съ Всеобщей естественной исторіей и теоріей неба. Кантъ высказывается въ томъ смыслѣ, что эти землетрясенія основываются на вулканическихъ процессахъ внутри земли. (Извѣстія, на которыя опирается Кантъ въ сочиненіи о лиссабонскомъ землетрясеніи 1755, O. Volger, Untersuchungen uber die Phänomene der Erdbeben in der Schweiz, Gotha 1857—58, считаетъ очень неточными. Однако ср. съ другой стороны Рейшле, стр. 66 сс.).

Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde, Kgsb. 1756. Это сочиненіе, которымъ Кантъ приглашаетъ на свои лекціи въ лѣтнемъ семестрѣ 1756. Въ этой статьѣ Кантъ, повидимому, самостоятельно выставилъ вѣрную теорію періодическихъ вѣтровъ, не зная о томъ, что отчасти сдѣлано Гедли. Еще 1686 Галлей далъ невѣрную теорію пассатовъ, основанную на температурныхъ различіяхъ, вызываемыхъ солнцемъ въ его ежедневномъ теченіи. 1735 Гедли объяснилъ отно-

шенія тропическихъ вѣтровъ, вообще говоря, вѣрно—изъ различій въ быстротѣ вращенія въ различныхъ широтахъ и изъ температурныхъ различій въ разныхъ широтахъ. Съ такихъ же самыхъ точекъ зрѣнія Кантъ объяснилъ главныя воздушныя теченія внѣ тропиковъ. Западные вѣтры обусловлены пониженіемъ и отклоненіемъ верхняго теченія, которое первоначально имѣетъ направленіе отъ экватора къ полюсамъ. Ср. Doves meteorologische Untersuchungen. Berl. 1837, стр. 244 сс., и относительно Канта—Рейшле, стр. 68 сс. Этимъ Кантъ пріобрѣлъ истинную основу для объясненія многихъ метеорологическихъ явленій. Въ заключеніе этого пригласительнаго сочиненія Кантъ говоритъ, что думаетъ объяснять естествовѣдѣніе по учебнику I. П. Эбергарда (не смѣшивать съ I. А. Эбергардомъ) Erste Gründe der Naturlehre, давать указанія по математикѣ, открыть понятіе міровой мудрости объясненіемъ ученія Мейера о разумѣ и метафизику читать по руководству Баумгартена, которое онъ называетъ «самымъ полезнымъ и основательнымъ изъ всѣхъ руководствъ своего рода», и «темноту» котораго онъ надѣется устранить «тщательностью чтенія и обстоятельными письменными поясненіями».

Entwurf und Ankündigung eines Collegii über die physische Geographie nebst Betrachtung über die Frage, ob die Westwinde in unseren Gegenden darum feucht sind, weil sie über ein grosses Meer streichen. Kgsb. безъ года *). Въ первый разъ Кантъ читалъ о физической географіи въ лѣтній семестръ 1757. Это продолженіе изслѣдованій 1755 и 1756 гг. Поставленный вопросъ о западныхъ вѣтрахъ отрицается, но положительнаго рѣшенія нѣтъ, такъ какъ не принято въ разсчетъ вліяніе температуры на способность воздуха вбирать водяные пары.

Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe, Kgsb 1758. Кантъ показываетъ относительность всякаго движенія, изъ этого объясняетъ равенство дѣйствія и противодѣйствія при столкновеніи тѣлъ и даетъ истинное толкованіе явленій, обыкновенно приписываемыхъ «косной силѣ».

Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus, Kgsb. 1759. Здѣсь Кантъ соглашается съ оптимизмомъ въ томъ убѣжденіи, что Богъ не можетъ не выбрать того, что лучше всего. Онъ полагаетъ, что міровое цѣлое очень хорошо, и все хорошо ради цѣлаго. Его позднѣйшій критицизмъ не допускаетъ такого хода доказательства и болѣе подчеркиваетъ личную свободу индивидуумовъ, чѣмъ единство цѣлаго.

Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn von Funk. Sendschreiben an seine Mutter (Kngsb. 1760). Сочиненіе по случаю.

Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, Kngsb. 1762. Кантъ оставляетъ въ силѣ только первую фигуру, какъ сообразную съ природой. См. опроверженіе Ибервега къ § 103 System der Logik.

Versuch, den Begriff der negativen Grossen in die Weltweisheit einzuführen, Kngsb. 1763. Противоположно одно другому, если одно уничтожаетъ то, что другое полагаетъ. Противоположеніе бываетъ или логическое, или реальное. Логическое не что иное, какъ противорѣчіе, и состоитъ въ томъ, что объ одной и той же вещи что-нибудь утверждается и въ то же время отрицается. Слѣдствіе его—nihil negativum irrepraesentabile. Реальное противоположеніе — то, гдѣ два предиката вещи противоположны, но не по закону противорѣчія. При реальномъ противоположеніи оба предиката утвердительны, но въ противоположномъ смыслѣ, какъ движеніе и столь же быстрое движеніе какъ разъ въ противоположномъ направленіи, или какъ активъ и такой же пассивъ. Слѣдствіемъ этого противоположенія является nihil privativum repraesentabile, которое Кантъ хочетъ называть нулемъ. Этого реальнаго противоположенія касаются математическіе знаки + и —.

---

*) Goldbeck, Litterarische Nachrichten v. Preussen, II, 43 (1783), указываетъ 1759, какъ годъ печатанія, также и Вальдъ во 2. Beitrag zur Biographie Kants (1804), правильно Боровскій и за нимъ Гартенштейнъ—1756, Шубертъ даже 1765.

Всѣ положительныя и отрицательныя реальныя основы міра, вмѣстѣ взятыя, равны нулю. (Уже въ статьѣ «Новое разъясненіе первыхъ началъ метафизическаго познанія» Кантъ порицалъ выставленную Даріесомъ аргументацію для логическаго начала противорѣчія посредствомъ математической формулы $+A-A=0$, такъ какъ это истолкованіе знака минусъ произвольно и включаетъ въ себѣ petitio principii; а въ настоящей статьѣ Кантъ указываетъ различіе гораздо опредѣленнѣе). Различенію логическаго и реальнаго противоположенія соотвѣтствуетъ различеніе логическаго и реальнаго основанія. Изъ логическаго основанія слѣдствіе получается по правилу тожества, заключаясь въ немъ, какъ частичное понятіе; а изъ реальнаго—не по правилу тожества, но какъ нѣчто другое и новое. Кантъ сознается, что не понимаетъ, какъ возможна причинность въ этомъ послѣднемъ смыслѣ. — Съ этихъ поръ Кантъ твердо держался убѣжденія, что причинность нельзя понять изъ закона тожества и противорѣчія. Но сначала онъ сводитъ предположеніе причинныхъ отношеній на опытъ, позже, въ періодъ критицизма,—на первоначальное понятіе отношенія.

Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des D a s e i n s G o t t e s Kngsb. 1763. Уже въ этой статьѣ Кантъ выражаетъ убѣжденіе, что «Провидѣніе не хотѣло, чтобы наши взгляды, крайне необходимые для блаженства, основывались на хитроуміи тонкихъ умозаключеній, но оно предоставило ихъ непосредственно естественному здравому разсудку». «Очень необходимо убѣдиться въ бытіи Бога, но вовсе не такъ необходимо доказывать его». Тѣмъ не менѣе Кантъ здѣсь считаетъ еще возможнымъ дойти до доказательства бытія Божія, отважившись пуститься въ мрачный океанъ метафизики. Позже, напротивъ, онъ берется доказать невозможность всякаго теоретическаго доказательства бытія Божія. Уже въ этой статьѣ Кантъ выставляетъ положеніе, что бытіе вовсе не предикатъ или опредѣленіе какой-нибудь вещи. Вещи не получаютъ чрезъ существованіе предикатомъ больше, чѣмъ онѣ имѣютъ безъ него, какъ просто возможныя вещи. Въ понятіи субъекта всегда можно найти только предикаты возможности. Бытіе есть безусловное полаганіе вещи и тѣмъ отличается и отъ любого предиката, который, какъ такой, во всякое время полагается только относительно. Если я говорю: Богъ всемогущъ, то мыслится только это логическое отношеніе между Богомъ и всемогуществомъ, такъ какъ оно признакъ Бога. Невозможно, чтобы ничего не было, ибо этимъ былъ бы уничтоженъ матеріалъ и данныя для всего возможнаго, значитъ, этимъ отрицалась бы всякая возможность. А чѣмъ уничтожается всякая возможность, то просто невозможно *). Поэтому нѣчто существуетъ безусловно необходимымъ образомъ. Необходимое существо едино, потому что оно содержитъ послѣднее реальное основаніе всякой другой возможности, значитъ, отъ него должна зависѣть всякая другая вещь, оно—просто, не сложено изъ многихъ субстанцій, оно—неизмѣнно и вѣчно, оно содержитъ высшую реальность; оно—духъ, такъ какъ къ высшей реальности принадлежатъ свойства разсудка и воли. Слѣдовательно, Богъ есть. Эту аргументацію, которая будто бы эмпирически не предполагаетъ какого-нибудь существованія и заимствована только отъ признака безусловной необходимости, Кантъ считаетъ доказательствомъ, веденнымъ совершенно a priori. Этимъ способомъ можно, по его мнѣнію, познать бытіе необходимаго существа изъ того, что дѣйствительно составляетъ его безусловную необходимость, значитъ, — вполнѣ генетически. Всѣ другія доказательства, даже если бы они отличались строгостью, которой у нихъ нѣтъ, никогда не могли бы однако сдѣлать понятной природу указанной необходимости. Кантъ отвергаетъ (ансельмову) и картезіанскую форму онтологическаго доказательства, гдѣ изъ предположеннаго понятія Бога заключается къ бытію Бога. Впрочемъ, Кантъ прибавляетъ сюда превосходно проведенное разсужденіе, въ кото-

---

*) Очевидно, это паралогизмъ: уничтоженіе всякой возможности бытія хотя и тожественно съ утвержденіемъ невозможности **б ы т і я**, но не съ утвержденіемъ невозможности **э т о г о у н и ч т о ж е н і я в с я к о й в о з м о ж н о с т и**.

ромъ изъ воспринятаго единства въ существѣ вещей заключается a posteriori къ бытію Бога, и проводитъ дальше особенно физико-теологическую мысль своей Всеобщей естественной исторіи и теоріи неба.

Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, въ отвѣтъ на вопросъ, который задала берлинская академія наукъ 1763 г. Статья Канта получила accessit, а мендельсонова («Объ очевидности въ метафизическихъ наукахъ») премію. Обѣ напечатаны вмѣстѣ въ Берлинѣ 1764. Кантъ исходитъ изъ сравненія философскаго способа познанія съ математическимъ. Математика до всѣхъ своихъ опредѣленій доходитъ синтетически, а философія—аналитически. Математика разсматриваетъ всеобщее подъ знаками in concreto, міровая мудрость—всеобщее посредствомъ знаковъ in abstracto. Въ математикѣ есть только немного неразрѣшимыхъ понятій и недоказуемыхъ положеній, а въ философіи ихъ безчисленное множество. Объектъ математики легокъ и простъ, а объектъ философіи—труденъ и запутанъ. «Метафизика безъ сомнѣнія труднѣйшее изъ всѣхъ человѣческихъ разумѣній; но никогда не было написано никакой метафизики». Единственный методъ достичь въ метафизикѣ возможно высшей достовѣрности тожественъ съ тѣмъ, который Ньютонъ ввелъ въ естествовѣдѣніе: расчлененіе опытовъ и объясненіе явленій по найденнымъ такимъ способомъ законамъ по возможности съ помощію математики.

Raisonnement über den Abenteuer Jan Komarnicki, въ Königsbergische (кантеровы) gelehrte und politische Zeitungen 1764. Это «козій пророкъ», который скитался, сопровождаемый восьмилѣтнимъ мальчикомъ. Въ «маленькомъ дикарѣ», здоровье и прямодушіе котораго понравились Канту, онъ нашелъ интересный примѣръ дитяти природы въ смыслѣ Руссо.

Versuch über die Krankheiten des Kopfes, тамъ же 1764.

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Kgsb. 1764. Это рядъ очень тонкихъ наблюденій изъ области эстетики, нравственности и психологіи. Характерна эстетическая обосновка нравственности на «чувствѣ красоты и достоинства человѣческой природы».

Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen въ зимнее полугодіе 1765—66, Kgsb. 1765. Изложеніе должно учить не мыслямъ, а мышленію. Надо учиться не философіи, а философствовать. Готовой міровой мудрости нѣтъ. Методъ философскаго обученія долженъ быть разыскательнымъ, зететическимъ.

Ueber Swedenborg, письмо къ дѣвицѣ ф. Кноблохъ 10. авг. 1763, не 1758, какъ опредѣлилъ Боровскій, и не 1768, какъ хотятъ другіе. Годъ 1763 получается съ достовѣрностью уже изъ сравненія историческихъ данныхъ (такъ какъ пожаръ въ Стокгольмѣ былъ 19. іюля 1759, голландскій посланникъ Л. ф. Мартевилль умеръ 25. апр. 1760, генералъ Ст. Жерменъ поступилъ на датскую службу въ декабрѣ 1760 и командовалъ арміей, къ которой датскій офицеръ, упомянутый Кантомъ, отправился безъ сомнѣнія въ 1762 г. во время похода въ Мекленбургъ). Съ этимъ согласуется также и то, что обрученіе адресатки Амаліи Шарлотты ф. Кноблохъ, род. 10. авг. 1740, съ капитаномъ Фр. ф. Клингшпорномъ произошло 22. іюля 1764 (см. Fortgesetzte neue geneal.-hist. Nachrichten. ч. 37, Leipz. 1765, стр. 384).

Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, Kgsb. (и Рига) 1766, безъ подписи. Это сочиненіе занимаетъ средину между серьезнымъ и шутливымъ тономъ. Въ немъ Кантъ все болѣе и болѣе идетъ къ скептическому направленію. Возможность нѣкоторыхъ излюбленныхъ метафизическихъ предположеній неоспорима, но они дѣлятъ эту выгоду съ кое-какими безумными образами сумасшедшихъ. Многія умозрѣнія получаютъ значеніе только потому, что вѣсы разсудка не совсѣмъ безпристрастны, и тотъ рычагъ ихъ, который носитъ надпись: надежда на будущее, имѣетъ за собой механическую выгоду. Самъ Кантъ не хочетъ браться за устраненіе этой неправильности. Вопросы о природѣ души, о свободѣ и предопредѣленіи, о безсмертіи, вообще—вопросы метафизики, для фи-

лософіи неразрѣшимы: и это относится какъ разъ къ той философіи, которая судитъ о собственномъ пріемѣ, и которая знаетъ не только предметы, но и ихъ отношеніе къ разсудку человѣка. Понятія, не данныя въ опытѣ, т. е. понятія о возможныхъ вещахъ,—чистыя фикціи. Нельзя поэтому на метафизикѣ, которая не возможна какъ наука, основывать нравственность, но обязательство нравственныхъ заповѣдей должно имѣть свое самостоятельное значеніе. Впрочемъ, Кантъ находитъ, что болѣе сообразно съ человѣческой природой и чистотой нравовъ основывать ожиданіе будущаго міра на ощущеніяхъ благонравной души, нежели наоборотъ—ея благонравіе на надеждѣ на другой міръ. Во 2. отдѣлѣ I. части, который Кантъ называетъ отрывкомъ тайной философіи, для того чтобы открыть общеніе съ міромъ духовъ, онъ показываетъ, какъ легко можно дойти на основаніи съ виду допустимыхъ началъ до удивительныхъ взглядовъ и системъ, если только не опираться на опытъ. Правда, онъ самъ считаетъ въ высшей степени замѣчательный образецъ такой системы, который онъ здѣсь даетъ, ничѣмъ инымъ, какъ грезами метафизики *).

Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume, въ Königsberg. Fr.- und Anz.-Nachrichten 1768. Уже Эйлеръ (Historie der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin за 1748 г.) пытался доказать, что у пространства есть своя собственная реальность независимо отъ бытія всякой матеріи. А Кантъ хочетъ «дать въ руки не только механикамъ, какъ это имѣлъ въ виду г. Эйлеръ, но и геометрамъ, убѣдительное основаніе, чтобы они могли утверждать съ свойственной имъ очевидностью дѣйствительность своего абсолютнаго пространства». Изъ того обстоятельства, что фигуры, какъ напр. фигура правой и лѣвой руки, могутъ быть совершенно сходны и похожи одна на другую, но однако могутъ и не заключаться въ однихъ и тѣхъ же предѣлахъ (какъ напр. правая перчатка не приходится на лѣвую руку), можно, по мнѣнію Канта, вывести заключеніе, что полное основаніе для опредѣленія тѣлеснаго образа утверждается не исключительно на отношеніи и положеніи его частей другъ къ другу, а еще сверхъ того и на отношеніи къ всеобщему абсолютному пространству. Поэтому пространство должно состоять не просто во внѣшнемъ отношеніи частей матеріи, находящихся одна возлѣ другой, но необходимо является чѣмъ-то первоначальнымъ, и именно не какъ простая мысленная вещь, а въ самой дѣйствительности. Правда, Кантъ находитъ, что это понятіе опутано неразрѣшенными трудностями, которыя, немного времени спустя, привели его къ тому, что онъ призналъ пространство простой формой нашего воззрѣнія, а это было послѣднимъ шагомъ къ критицизму.

II. Сочиненія изъ періода критицизма.

De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, dissertatio pro loco professionis log. et metaph. ordin. rite sibi vindicando, Regiom. 1770. Основная мысль критики разума выступаетъ здѣсь уже относительно пространства и времени, но еще не по отношенію къ субстанціальности, причинности и вообще категоріямъ. На нихъ Кантъ распространилъ эту мысль только въ послѣдующіе годы.

Въ этой диссертаціи можно видѣть оба направленія философіи, которыя были въ силѣ въ послѣднее время, и представителемъ которыхъ былъ самъ Кантъ. Этимъ предвосхищены нѣкоторые главные результаты критики разума. Человѣческое познаніе двоякаго рода — чувственное и интеллектуальное, при чемъ одинъ родъ не зависитъ отъ другого. Чувственное познаніе, которое происходитъ изъ sensualitas, и предметъ котораго — sensibilia (phänomena), представляетъ вещи, какъ онѣ являются, въ ихъ отношеніи къ субъекту. Интеллектуальное — относится къ intelligibilia (noumena). Оно возникаетъ изъ intelligentia (rationali-

*) Ср. (Tafel), Abriss des Lebens und Wirkens Em. Swedenborgs ..... verbunden mit einer Würdigung der Berichte und Urtheile Stillings, Klopstocks, Herders, Kants, Wielands und A., Stuttg. und Cannstadt 1845. Matter, Swedenborg, Par. 1863. Th. Weber. Kants Dualismus von Geist und Natur aus dem Jahre 1766 und der des positiven Christenthums, Breslau 1866. White, Em. Swedenborg, his Life and Writings, 2 тт., Lond. 1867. P. Janet, Kant et Swedenborg, Journal des Savants, май 1870, стр. 299—313.

tas) и познаетъ вещи, какъ онѣ есть. Въ чувственномъ познаніи надо отличать вещество отъ формы. Матерія, sensatio, есть ощущеніе, которое хотя и указываетъ на присутствіе чего-то чувственнаго, но свойствъ его не опредѣляетъ. А эти ощущенія приводятся въ порядокъ законами, которые возникаютъ не отъ отдѣльныхъ ощущеній, а изначала присущи душѣ. Чтобы многообразіе предмета, которое возбуждаетъ чувство, слилось въ нѣчто цѣлое въ представленіи, требуется внутренній принципъ души, при помощи котораго это многообразіе приняло бы опредѣленный видъ по неизмѣннымъ и врожденнымъ законамъ. Отъ этого порядка проистекаетъ явленіе, apparentia, и законы его—пространство и время. «Время не есть нѣчто объективное и реальное, не субстанція и не случайность, не отношеніе, но субъективное условіе, необходимое по природѣ ума человѣческаго для соподчиненія себѣ любыхъ ощущеній по опредѣленному закону, и чистое воззрѣніе». И совсѣмъ то же самое говорится и о пространствѣ: «Пространство не есть что-нибудь объективное и реальное, не субстанція, не случайность, не отношеніе, но нѣчто субъективное и идеальное, истекающее по неизвѣстному закону изъ природы духа, какъ бы схема для соподчиненія себѣ всего, что бываетъ предметомъ внѣшняго чувства». Чувственныя познанія подчиняются затѣмъ при логическомъ употребленіи разсудка другимъ чувственнымъ познаніямъ, какъ общимъ понятіямъ, и явленія—всеобщимъ законамъ явленій, и потому самые общіе опытные законы—чувственной природы. Опытныя понятія, сводясь къ высшей всеобщности, не становятся понятіями разсудка въ дѣйствительномъ смыслѣ. Это познаніе, которое происходитъ изъ сравненія нѣсколькихъ явленій черезъ посредство usus logicus, называется опытомъ, experientia. Такимъ образомъ мы имѣемъ три ступени чувственнаго познанія. Путь отъ явленія къ опыту ведетъ только черезъ размышленіе въ соотвѣтствіи логическому употребленію разсудка.

Что же касается интеллекта и его познанія, то посредствомъ usus logicus разсудка не производится самостоятельнаго познанія. Но кромѣ этого usus logicus есть еще usus realis интеллекта. Путемъ его даются понятія частію о предметахъ, частію объ отношеніяхъ, которыя не заимствованы отъ чувствъ и не содержатъ никакой формы чувственнаго познанія. Значитъ, есть познаніе разсудка, но никоимъ образомъ нельзя считать его отчетливымъ, а чувственное познаніе — смутнымъ. Первая философія, содержащая принципы употребленія чистаго разсудка, есть метафизика, въ которой нѣтъ никакихъ опытныхъ положеній. Потому понятій, содержащихся въ ней, надо искать не въ чувствахъ, но въ природѣ самого чистаго разсудка. Эти понятія не прирождены, а отвлечены, значитъ — пріобрѣтены, по присущимъ душѣ законамъ (на ихъ дѣятельность обращается вниманіе только по случаю опыта). Такія понятія — возможность, бытіе, субстанція, необходимость, причина и т. д. съ противоположными и соотносительными понятіями. А эти понятія приводятъ къ теоремамъ съ опредѣленнымъ содержаніемъ, и такимъ образомъ всеобщія основоположенія, какъ они предлагаются онтологіей и раціональнымъ ученіемъ о душѣ, ведутъ къ такому единичному, которое можно постичь только чистымъ разсудкомъ, къ мѣрѣ, служащей для всѣхъ другихъ реальностей, къ perfectio noumenon. Въ теоретическомъ смыслѣ это — высочайшее существо, Богъ, въ практическомъ—нравственное совершенство, такъ что, значитъ, и нравственная философія, поскольку она представляетъ для обсужденія первыя основоположенія, можетъ быть познаваема только посредствомъ чистаго разсудка. Какъ идеалъ совершенства, Богъ есть принципъ познанія и, какъ дѣйствительно существующій, — принципъ становленія для всякаго совершенства. Низшія степени совершенства могутъ опредѣляться только черезъ ограниченіе высшаго совершенства, и такимъ образомъ вещи суть ограниченія реальности Бога. Единство вещей, какъ оно фактически представляется намъ въ мірѣ, состоитъ во взаимодѣйствіи всѣхъ ихъ частей. Но не достаточно обыкновеннаго допущенія influxus physicus, по которому общеніе субстанцій и переходящія силы будто бы достаточно познаются при помощи простого ихъ бытія, но взаимодѣйствіе можетъ быть установлено только при допущеніи общей первоосновы, а она есть Богъ

«Міровыя субстанціи суть существа, зависящія отъ другого; но не отъ разнаго, а всѣ отъ одного. — Единство въ соединеніи субстанцій вселенной не что иное, какъ слѣдствіе зависимости всѣхъ отъ одного». — Кантъ склоняется здѣсь къ метафизикѣ въ старинномъ смыслѣ, хотя еще въ «Грезахъ духовидца» онъ открещивался отъ нея, а въ позднѣйшихъ критическихъ сочиненіяхъ и совсѣмъ отвергнулъ.

Въ схоліи къ § 22 Кантъ излагаетъ взглядъ, который, по собственному его замѣчанію, приближается къ ученію Мальбранша, что мы созерцаемъ всѣ вещи въ Богѣ. Однако Кантъ полагаетъ, что этимъ онъ переступаетъ границы аподиктической достовѣрности, которая подобаетъ метафизикѣ. По выраженному здѣсь взгляду Канта, человѣческая душа получаетъ воздѣйствіе отъ внѣшнихъ вещей только до такой степени, и міръ предоставленъ ея созерцанію до безконечности только въ той мѣрѣ, въ какой душа вмѣстѣ со всѣми другими вещами сохраняется силой чего-то единаго. Потому она воспринимаетъ внѣшнія вещи только вслѣдствіе присутствія именно этой общей сохраняющей внѣшней причины. Оттого пространство, какъ всеобщее и необходимое условіе соприсутствія всего чувственно познаннаго, можно назвать omnipraesentia phänomenon, и время такимъ же образомъ—causae generalis aeternitas phänomenon. Здѣсь Кантъ приближается къ пантеизму, хотя въ § 19 Диссертаціи онъ говоритъ, что причина міра существо внѣ его и не душа міра. Присутствіе этой причины въ мірѣ не ограничивается мѣстомъ, а выражается въ дѣятельности.

Въ Критикѣ чистаго разума Кантъ больше не дѣлалъ попытки понять воззрѣнія пространства и времени, какъ феноменальные корреляты божественнаго всеприсутствія и вѣчности, а разсматривалъ ихъ просто только какъ субъективныя формы. Къ этому онъ былъ принужденъ потому, что сталъ смотрѣть и на понятія отношеній, на связь (commercium) субстанцій и на самое понятіе субстанціи, какъ на нѣчто чисто субъективное. Такимъ образомъ онъ не могъ уже найти въ нихъ (вмѣстѣ съ Лейбницемъ) объективной основы для субъективнаго воззрѣнія пространства, въ такой же степени и въ causae generalis aeternitas—объективной основы для субъективнаго воззрѣнія времени. Кантъ не могъ вернуться къ этимъ взглядамъ особенно потому, что для него съ этихъ поръ абсолютное совершенно не было доступно научному познанію *).

Больше Диссертаціи приближаются къ Критикѣ чистаго разума изданныя Пелицомъ Чтенія по метафизикѣ, см. ниже стр. 208. «Сообщенія о метафизической точкѣ зрѣнія Канта за время около 1774» даетъ по этимъ чтеніямъ Б. Эрдманъ въ Philos. Monatshefte, 1884, стр. 65—97.

Рецензія сочиненія Москати о различіи строенія животныхъ и людей, изъ Königsbergische gelehrte und politische Zeitungen 1771, напечатано у Рейке, Kantiana, стр. 66—68. Кантъ одобряетъ анатомическое обоснованіе Москати положенія, что животная природа человѣка разсчитана первоначально на хожденіе на четверенькахъ.

Von den verschiedenen Racen der Menschen, для объявленія лекцій по физической географіи въ лѣтнемъ семестрѣ 1775, Kgsbg. (въ измѣненномъ и расширенномъ видѣ у Энгеля, Philosoph für die Welt, 2. ч., Leipzig. 1777; въ позднѣйшихъ изданіяхъ уже нѣтъ). Всѣ люди принадлежатъ къ одному естественному роду. Расы—самыя стойкія изъ всѣхъ породъ. Замѣчательно выраженіе Канта, что настоящая естественная исторія, вѣроятно, сведетъ громадное множество съ виду различныхъ видовъ къ расамъ одного и того же рода и превратитъ нынѣшнюю необыкновенно обширную систему въ описаніи природы въ физическую систему для разсудка. Надо пытаться достичь историческаго познанія природы, которое—конечно, понемногу—можетъ подвигаться отъ мнѣній къ убѣжденіямъ. Впослѣдствіи въ критикѣ силы телеологическаго сужденія Кантъ снова развилъ эту самую мысль.

*) Ср. F. Michelis, de I. Kantii libello, qui de mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis inscribitur, Braunsb. 1870. Ind. lect., и соотвѣтствующіе отдѣлы въ цитованныхъ сочиненіяхъ Паульсена и Риля.

Ueber das Dessauer Philanthropin, въ Königsbergische gelehrte und politische Zeitungen 1776—78. у Рейке, Kantiana, стр. 68 сс. Однако только при B (1777) *) и, пожалуй, также при A (1776) авторство Канта достаточно удостовѣрено, а при C, гдѣ мысли и выраженія умѣреннѣе, но и вульгарнѣе, по меньшей мѣрѣ сомнительно. Повидимому, эту статью написалъ придворный проповѣдникъ Крихтонъ по предложенію Канта отъ 29. іюля 1778 (Розенкранцъ и Шубертъ XI. стр. 72). Кантъ живо интересуется методомъ воспитанія въ пріютѣ, «мудро извлеченнымъ изъ самой природы». Ср. Reicke. Kant und Basedow, Deutsches Museum 1862, № 10.

Kritik der reinen Vernunft, Riga 1781. Въ это произведеніе Кантъ вложилъ результаты по крайней мѣрѣ двѣнадцатилѣтнихъ размышленій (письмо къ М. Мендельсону отъ 18. авг. 1783), а разработку «привелъ въ исполненіе въ теченіе 5—6 мѣсяцевъ съ величайшимъ вниманіемъ къ содержанію, но съ меньшимъ тщаніемъ при изложеніи, и не обращая вниманія на удобопонятность читателю». Письма къ Марку Герцу даютъ нѣсколько замѣтокъ о ходѣ труда и причинахъ его замедленія. Второе, передѣланное изданіе вышло тамъ же 1787: позднѣйшія изданія до седьмого, Leipz. 1828.—перепечатки второго безъ перемѣнъ.—Kants Kritik der reinen Vernunft. Nachträge aus Kants Nachlass изд. B. Erdmann, Kiel 1881. Это около 200 замѣтокъ на поляхъ собственнаго экземпляра Канта перваго изд. Критики. Онѣ не имѣютъ особенной цѣны для лучшаго пониманія ученія Канта. Въ полныхъ изданіяхъ сочиненій, а также и въ отдѣльныхъ изданіяхъ Критики чистаго разума Кербаха и Б. Эрдмана (Leipz. 1878, 3. изд. 1884) вполнѣ указаны различія между обоими изданіями. Розенкранцъ, такъ же какъ въ новѣйшее время Кербахъ, кладетъ въ основу первое изданіе и указываетъ измѣненія, вошедшія во второе изданіе; Гартенштейнъ и Кирхманъ, а также Эрдманъ, напротивъ, перепечатывая въ своихъ изданіяхъ второе изданіе, указываютъ варіанты по первому. Этотъ противоположный пріемъ зависитъ отъ различія во взглядахъ на цѣнность обоихъ изданій. Розенкранцъ предпочитаетъ первое, полагая вмѣстѣ съ Мишле, Шопенгауеромъ и другими, что во второмъ изданіи есть измѣненія въ мысляхъ въ ущербъ послѣдовательности. А Гартенштейнъ, примыкая къ собственному выраженію Канта (въ предисловіи ко второму изданію), видитъ въ немъ только измѣненія въ изложеніи, для того чтобы предотвратить оказавшіяся недоразумѣнія и облегчить пониманіе. Ср. Ueberweg, Dissertatio de priore et posteriore forma Kantianae Critices rationis purae, Berol. 1862, гдѣ Ибервегъ пытается показать правильность кантовскаго свидѣтельства въ частностяхъ, а также B. Erdmann, Kants Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der rienen Vernunft, Leipz. 1878, по которому измѣненія не касаются главной критической цѣли, а именно—доказать, что нѣтъ трансцендентнаго познанія вещей изъ разума, но во 2. изданіи только больше выдвигается на счетъ этой главной цѣли положительная сторона, основа для метафизики, какъ науки, и реалистическая сторона, бытіе вещей, дѣйствующихъ на насъ. Во всякомъ случаѣ Кантъ сильнѣе подчеркнулъ во 2. изданіи Критики чистаго разума, какъ и въ вышедшихъ 1783 Prolegomena, именно реалистическую сторону своего научнаго понятія. Эта сторона заключалась въ немъ съ самаго начала, и для внимательнаго читателя Кантъ намѣтилъ ее достаточно ясно, но поверхностными читателями она была не замѣчена. Съ Кантомъ поступаютъ несправедливо, когда хотятъ видѣть въ этомъ существенное измѣненіе его мысли, котораго онъ самъ не сознавалъ или даже, какъ полагаетъ Шопенгауеръ, лицемѣрно отвергалъ. О содержаніи Критики чистаго разума, такъ же какъ и другихъ его главныхъ сочиненій, слѣдуетъ говорить не въ этомъ предварительномъ обзорѣ, а при изложеніи всей системы Канта.

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft

---

*) Эта статья, озаглавленная „Къ обыкновенному существу“, напечатана также въ Pädagogische Unterhaltungen, изд. Базедовымъ и Кампе, Dessau 1777, 3. Stück. и затѣмъ у Раумера, Geschichte der Pädagogik, II, 287.

wird auftreten können, Riga 1783. Главное содержаніе этого сочиненія Кантъ впослѣдствіи вставилъ во 2. изданіе Критики чистаго разума. Рецензія, появившаяся въ Gött. gelehrte Anzeigen von gelehrten Sachen 19. янв. 1782 (въ приложеніи), составленная Гарве, но до печатанія искаженная Федеромъ *), упустила изъ виду во взглядѣ Канта реалистическій элементъ и слишкомъ близко придвинула ученіе Канта къ Беркли. Въ отвѣтъ на это Кантъ сильно выдвигаетъ именно реалистическій элементъ. Въ предисловіи Кантъ разсказываетъ, какъ онъ былъ прежде всего пробужденъ отъ «догматической спячки» сомнѣніемъ Юма относительно понятія причины. Отъ искры, говоритъ онъ, которую бросилъ скептикъ, зажегся критическій свѣтъ. Въ § 13 Кантъ пользуется тѣмъ же самымъ замѣчаніемъ о симметрическихъ фигурахъ, изъ котораго онъ 1768 пытался доказать абсолютную реальность пространства, для опоры своего теперешняго утвержденія, что пространство и время—простыя формы нашего чувственнаго воззрѣнія. Справедливо говоритъ Гаусъ (Gött. gel. Anz. отъ 15. апр. 1831), что въ этомъ самомъ по себѣ вѣрномъ замѣчаніи не заключается доказательства для того мнѣнія, что пространство только форма воззрѣнія.—Б. Эрдманъ во введеніи къ своему изданію Prolegomena, Leipz. 1878, пытается показать, что текстъ этого сочиненія распадается на двѣ составныя части, разнородныя по происхожденію и намѣренію: 1) на объяснительное извлеченіе изъ Критики чистаго разума; 2) на возраженіе противъ вышеупомянутой рецензіи. Эта самооборона будто бы внесена въ видѣ прибавокъ и вставокъ въ уже готовое извлеченіе. Однако эту гипотезу опровергаетъ E. Arnoldt, Kants Prolegomena nicht doppelt redigirt, Berl. 1879. Къ этому см. и H. Vaihinger, die Erdmann-Arnoldtsche Controverse über Kants Prolegomena, Philosophische Monatshefte 1880, стр. 44—71. — Извѣстное число несообразностей, находящихся въ §§ 2 и 4 Пролегоменъ, H. Vaihinger, Philos. Monatsh. 1879, стр. 321—332, пробуетъ удалить тѣмъ, что дастъ листамъ другой порядокъ. Противъ этого J. H. Witte, die angebliche Blattversetzung in Kants Prolegomena, Philos. Monatsh. 1883, стр. 145—174. Противъ этого въ свою очередь Vaihinger, тамъ же, стр. 401—416; опять Витте, стр. 597—614.

Ueber Schulz' (гильсдорфскій проповѣдникъ) Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion, въ Raisonnirendes Bücherverzeichniss, Kgsb. 1783, № 7. Съ своей критической точки зрѣнія Кантъ отвергаетъ психологію и этику, которыя берутся за послѣдовательное проведеніе лейбницевыхъ принциповъ постепенности существъ и детерминизма. Для Канта детерминизмъ совпадаетъ теперь съ фатализмомъ. Не отводя теперь человѣку опредѣленнаго мѣста въ порядкѣ ступеней, онъ приписываетъ ему свободу, которая «поставляетъ его совершенно внѣ цѣпи природы» **).

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Berlinische Monatsschrift 1784, ноябрь (ср. Fr. Rühl, über Kants Idee zu einer allgemeiner etc., Altpreussische Monatsschrift, т. 18, стр. 333—342.)

Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? тамъ же, декабрь. Отвѣтъ Канта таковъ: просвѣщеніе есть выходъ человѣка изъ его самопричиненной безсловесности. Безсловесность есть неспособность пользоваться своимъ разсудкомъ безъ руководства другого. Самопричинена эта безсловесность, если причина ея заключается не въ недостаткѣ разсудка, но въ недостаткѣ рѣшенія и отваги, пользоваться собой безъ руководства другого; Sapere aude!

Рецензія гердеровыхъ «Идей къ философіи исторіи человѣчества» въ іенской Allgemeine Litteraturzeitung 1785. Здѣсь Кантъ, рѣзко отдѣляя природу отъ свободы, отвергаетъ съ точки зрѣнія своего критицизма разсужденія, которыя

*) Позже она была опубликована въ своемъ первоначальномъ видѣ въ приложеніи къ 37—52 тт. Allgemeine deutsche Bibliothek, отд. 2, стр. 838—862.

**) О позднѣйшемъ отрѣшеніи отъ должности этого убѣжденнаго человѣка произвольнымъ актомъ министерства Велльнера говоритъ Volkmar, Religionsprocess des Predigers Schulz zu Gielsdorf, eines Lichtfreundes des 18. Jahrhunderts, Leipz. 1845.

основываются на предположеніи существеннаго единства этихъ двухъ областей. Критика, направленная противъ Гердера, въ нѣкоторомъ смыслѣ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и реакція болѣе поздней точки зрѣнія Канта противъ его собственной, но болѣе ранней.

Ueber die Vulcane im Monde, Berl. Monatsschrift, мартъ 1785.

Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks, тамъ же, май 1785.

Ueber die Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace, тамъ же, ноябрь 1785.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Riga 1785. 4. изд. 1797. Въ этомъ сочиненіи Кантъ хочетъ разслѣдовать и установить высшій принципъ нравственности.

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Riga 1786 и ч., 3. изд. Lpz. 1800.

Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte, Berl. Monatsschrift, янв. 1786.

Ueber Hufelands Grundsatz des Naturrechts, Allgemeine Litteraturzeitung 1786.

Was heisst sich im Denken orientiren? Berl. Monatsschr., окт. 1786. На этотъ вопросъ Кантъ отвѣчаетъ такъ: это значитъ опредѣлять себя, высказывая какое-нибудь мнѣніе, при недостаточности объективныхъ принциповъ разума по субъективному принципу его. Мы заблуждаемся только тогда, когда смѣшиваемъ то и другое, слѣдовательно—когда потребность принимаемъ за пониманіе.

Einige Bemerkungen zu Jacobs «Prüfung der mendelssohnschen Morgenstunden», напечатаны въ этомъ же сочиненіи Якоба, послѣ предисловія.

De medicina corporis quae philosophorum est, обнародовано Рейке въ Altpreussische Monatsschrift, т. 18, тетр. 3 и 4, стр. 293—309. Это рѣчь Канта при сложеніи ректорства въ 1786 или 1788 г.

Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie, въ Teutscher Mercur Виланда, янв. 1788.

Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788.

Небольшую статью о сочиненіи Ульриха Eleutheriologie oder über die Freiheit und Nothwendigkeit, Jena 1788, написалъ Кантъ и передалъ Краузу, чтобы тотъ приготовилъ изъ нея рецензію. Она явилась въ Allgem. Litteraturzeitung 25. апр. 1788. Попытку извлечь изъ этой рецензіи все то, что принадлежитъ Канту, сдѣлалъ H. Vaihinger, Philos. Monatshefte 1880, стр. 192--209: ein bisher unbekannter Aufsatz v. Kant über die Freiheit. Ульрихъ род. въ Рудольштадтѣ 1746, ум. профессоромъ философіи въ Іенѣ 1813, въ существенномъ стоялъ на точкѣ зрѣнія лейбнице-вольфовой философіи, но въ своихъ Institutiones logicae et metaphysicae, Jena 1785, кое-что заимствовалъ отъ Канта. Въ своей элейтеріологіи онъ оспариваетъ ученіе Канта о свободѣ.

Kritik der Urtheilskraft, Berl. und Libau 1790; 2. изд. Berl. 1793, 3. изд. 1799. Отдѣльное изданіе Бенно Эрдмана. Lpz. 1880, при чемъ въ основу кладется текстъ 2. изданія. Издатель предпосылаетъ тексту обстоятельное введеніе.

Ueber eine Entdeckung (Эбергарда), nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, Kgsb. 1790. Это антикритика, свидѣтельствующая о личной раздраженности и не въ мѣру, пожалуй, унижающая противника. Но для отношенія ученія Канта къ лейбниціанству она имѣетъ значительную цѣну.

Ueber Schwärmerei und die Mittel dagegen, Kgsb. 1790, въ сочиненіи Боровскаго Cagliostro, einer der merkwürdigsten Abenteurer unseres Jahrhunderts.

Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, Berlin. Monatsschr., сент. 1791.

Ueber die von der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisaufgabe: welches sind die wirklichen Fortschritte,

die die Metaphysik seit Leibniz' und Wolffs Zeiten gemacht hat? Издано Ф. Т. Ринкомъ, Kgsb. 1804. Не входя спеціально въ труды другихъ. Кантъ пытается показать здѣсь значеніе движенія впередъ отъ лейбнице-вольфова догматизма къ критицизму. Сочиненіе не было послано на соисканіе преміи.

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Kgsb. 1793, 2. изд. тамъ же 1794. Первый отдѣлъ «О радикальномъ злѣ» явился въ первый разъ въ апрѣльской книгѣ Berlinische Monatsschrift за 1792.

Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, Berl. Monatsschrift, сент. 1793. Кантъ отвергаетъ эту поговорку, поскольку она касается обязанностей добродѣтели или права, какъ гибельную для нравственности въ частныхъ сношеніяхъ, въ государственномъ и международномъ правѣ.

Ueber Philosophie überhaupt, въ концѣ сочиненія Я. С. Бека Auszug aus Kants kritischen Schriften, т. 2, Riga, 1794. Первоначально написано какъ введеніе къ Критикѣ силы сужденія, но затѣмъ оставлено ради слишкомъ большого объема и позже передано Беку для его «Извлеченія изъ кантовыхъ критическихъ сочиненій». Бекъ даетъ не всю рукопись, а только то, что онъ нашелъ въ ней особеннаго. Но то, что приведено, передано по рукописи безъ всякихъ отступленій.

Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung, Berlinische Monatsschrift, май 1794.

Das Ende aller Dinge, тамъ же, іюнь 1794.

Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf. Kgsb. 1795, новое увеличенное изданіе 1796.

Zu Sömmering über das Organ der Seele, Kgsb. 1796. Кантъ высказываетъ предположеніе, что вода, наполняющая мозговыя полости, является посредницей при передачѣ воздѣйствій отъ одного мозгового волокна къ другому.

Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie, Berl. Monatsschr., май 1796. Противъ философовъ чувства съ платоновской окраской.

Ausgleichung eines auf Missverstand beruhenden mathematischen Streits, тамъ же, окт. 1796. Это нѣсколько словъ для толкованія неподходящаго по словесному смыслу выраженія, которое употребилъ Кантъ. Онъ желаетъ, чтобы его истолковали по той связи, въ которой оно находится.

Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie, Berl. Monatsschrift, дек. 1796. Противъ І. Г. Шлоссера.

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Kgsb. 1797, 2. изд. 1798. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Kgsb. 1797, 2. изд. 1803. Оба эти сочиненія, находящіяся между собою въ связи, носятъ общее названіе: Metaphysik der Sitten (ч. I и II).

Ueber ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, Berl. Blätter 1797.

Der Streit der Facultäten, гдѣ въ то же время содержится и статья: Von der Macht des Gemüths, durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein, Kgsb. 1798. Издано и снабжено примѣчаніями К. В. Гуфеландомъ, 16. изд., Leipz. 1872 и ч.

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Kgsb. 1798. — Было обнародовано два списка съ лекцій Канта по этому предмету: I. I. Kants Anweisung zur Menschen- und Weltkenntniss. По лекціямъ въ зимній семестръ 1790—1791 изданы Ф. Х. Штарке 1831 (не имѣютъ особенной цѣны); и II. I. Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie nach handschriftlichen Aufzeichnungen, издано имъ же 1831 (вѣроятно, по лекціи объ антропологіи, читанной Кантомъ въ первый разъ 1773; полнѣе, чѣмъ собственное изданіе Канта, и цѣнно).

Предисловіе къ сочиненію Яхмана Prüfung der kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mysticismus, Kgsb. 1800, напечатано у Рейке, Kantiana, стр. 81, 82.

Nachschrift eines Freundes zu Heilsbergs Vorrede zu Mielkes litthauischem Wörterbuch, Kgsb. 1800. напечатано тамъ же, стр. 82, 83.

Logik, издана I. Б. Іеше, Kgsb. 1800.

Physische Geographie, издана Ринкомъ. Kgsb. 1802—1803 *).

Kant über Pädagogik, изд. Rink. Kgsb. 1803. Съ введеніемъ и примѣчаніями О. Вильмана въ Pädagogische Bibliothek. изд. К. Рихтеромъ. т. X, Leipz. 1874 и ч., затѣмъ Th. Voigt, Langensalza 1878. Prosch, die Pädagogik Kants. въ Ztschrift. f. d. Realschulwesen, IX, 1884, тетр. 2.

Въ послѣдніе годы жизни Кантъ работалъ надъ рукописью, состоящею приблизительно изъ 100 листовъ in folio. Она имѣетъ предметомъ «Переходъ отъ метафизическихъ основоначалъ естествознанія къ физикѣ» и отчасти недавно напечатана Р. Рейке, ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren, въ Altpreussische Monatsschrift 1882, 1883 и 1884. Издатель долженъ былъ оставить намѣреніе изъ разныхъ свитковъ получить одно изложеніе, какъ собственное содержаніе цѣлаго. Слѣдовало бы, чтобы этотъ переходъ образовалъ особую науку, отличающуюся отъ обѣихъ наукъ, которыя она связываетъ. Эта новая наука должна бы прилагать то, что путемъ понятій a priori установлено въ метафизическихъ основоначалахъ естественныхъ наукъ, къ силамъ, дѣйствительно находящимся въ природѣ. Для такихъ силъ проэктируемая наука выставила бы основоположенія, которыя одни только дѣлали бы возможнымъ упорядоченное цѣлое природы. «Постулируется» матерія, непрерывно распространенная въ цѣломъ міровомъ пространствѣ. Но она — назвать ли ее эѳиромъ или теплородомъ—не просто гипотеза, ибо безъ нея невозможно было бы дѣлать опыта **).

Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, изд. Pölitz, 1817, 2. изд. 1830.

Vorlesungen über die Metaphysik, изд. имъ-же 1821. По записнымъ тетрадямъ, вѣроятно, изъ 70-хъ годовъ. Ср. B. Erdmann, eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kants, Philos. Monatshefte 1883, стр. 129—144, см. также выше стр. 203.

Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Изъ рукописныхъ набросковъ Канта изд. Бенно Эрдманомъ, т. I., тетрадь 1. Reflexionen zur Anthropologie, Lpz. 1882. Изъ собственнаго экземпляра Канта «Метафизики» Баумгартена; имѣетъ цѣну. Т. 2. Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft, Lpz. 1884, съ длиннымъ введеніемъ о періодахъ развитія въ теоретической философіи Канта

Кромѣ того полныя собранія сочиненій содержатъ письма, объясненія и другія мелкія письменныя выраженія Канта. Писемъ мы имѣемъ отъ Канта сравнительно мало. Кантъ не любилъ писать ихъ. Въ полныхъ собраніяхъ напечатано около 80 (въ другихъ мѣстахъ — около 20), изъ нихъ 19—къ Марку Герцу (1749—1803. Онъ довольно долгое время занимался въ Кенигсбергѣ, былъ оппонентомъ Канта при защитѣ диссертаціи 1770, которую онъ разъяснялъ также въ Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit, Kgsb. 1771, и устроился врачемъ въ Берлинѣ, гдѣ былъ въ частыхъ сношеніяхъ съ Мендельсономъ. Жена его была извѣстная Генріетта Герцъ, пріятельница Шлейермахера), 9—къ Рейн-

---

*) Ср. объ этомъ, Reuschle стр. 62—65, das Ausland, 1868. № 24, и K. Dietrich, Kants Auffassung der physischen Geographie als Grundlage der Geschichte, Jena 1875. J. Unold, die ethnologischen und anthropogeographischen Anschauungen v. I. Kant und J. R. Förster, диссертація, Lpz. 1886.

**) См. Rob. Haym, Preussische Jahrbücher I, 1858, стр. 80—81, Schubert, Neue Preussische Provinzial-Blätter, Kgsb. 1858, стр. 58—61, особенно Rud. Reicke, Altpreussische Monatsschrift, т. I, 1861, стр. 742—749. A. Krause, Imm. Kant wider Kuno Fischer, zum ersten Mal mit Hülfe des verloren gewesenen kantischen Hauptwerkes: Vom Uebergang von der Metaphysik zur Physik, vertheidigt, Lahr 1884. Къ этому см. K. Fischer, das Streber- u. Gründerth. in der Literat., Vademecum f. Hrn. Past. Krause, Stuttg. 1884. F. Rosenberger, Uebergang etc. Nachgelassenes Werk von I. Kant, Vortrag (изъ Berichte des freien deutschen Hochstifts).

гольду, 4—къ Мендельсону, который навѣстилъ Канта въ Кенигбергѣ 1777, 3—къ Фихте, 2—къ Ламберту, 1—къ Шиллеру *).

Листки безъ связи изъ бумагъ Канта сообщены Р. Рейке въ Altpreussische Monatsschrift, 1887, стр. 312—360, 443—481. Здѣсь находится 14 болѣе или менѣе большихъ отрывковъ. Одинъ изъ нихъ, можетъ быть, относится къ темѣ на премію, заданной берлинской академіей; большинство же ведетъ начало изъ семидесятыхъ годовъ, и на нихъ надо смотрѣть, какъ на подготовительныя работы къ Критикѣ чистаго разума. Далѣе здѣсь помѣщенъ свитокъ листковъ «Къ физикѣ и математикѣ», изъ кенигсбергской библіотеки.

Написалъ ли Кантъ отвѣтъ на Метакритику Гамана о пуризмѣ чистаго разума (обнародована Ринкомъ 1800 по смерти Гамана), не извѣстно достовѣрно. Рукопись этого отвѣта, можетъ быть, еще не затеряна. Ср. Freudenthal, ein ungedruckter Brief Kants und eine verschollene Schrift desselben wider Hamann, Philos. Monatshefte, 1879, стр. 56—65.

При содѣйствіи Канта изданы были его «Vermischte Schriften» въ 3 тт., Halle 1799, Тифтрункомъ и нѣсколько Kleinere Schriften Ринкомъ, Kgsb. 1800.

На латинскій языкъ критическія сочиненія Канта перевелъ F. G. Born, 4 тт., Leipz. 1796—98; другіе переводы цитуются между прочимъ въ XI. т. изданія Розенкранца и Шуберта, стр. 217 сс. О французскихъ переводахъ реферируетъ J. B. Meyer, Zeitschrift Фихте, XXIX, 1856, стр. 129 сс. Critique de la raison pure, par. Em. Kant, 3. ed. en français, avec l'analyse de l'ouvrage entier par Mellin, le tout traduit de l'allemand par J. Tissot, Dijon et Paris 1864. Kant, prolégomènes à toute métaphysique future qui aura le droit de se présenter comme science, suivis de deux autres fragments du même auteur, ouvrages trad. de l'allem. par J. Tissot, Dijon et Par. 1865. Тиссо перевелъ также Логику и Антропологію Канта. На итальянскій яз. Критику разума перевелъ Мантовани 1821—22. Испанскій переводъ Критики чистаго разума принадлежитъ Перойо, Мадр. 1883. Изъ англійскихъ переводовъ здѣсь можно привести: J. W. Semple, переводъ «Основъ къ метафизикѣ нравовъ» съ отдѣлами изъ другихъ этическихъ сочиненій Канта, Edinburgh 1836, новое изданіе уже подъ заглавіемъ «the Metaphysic of Ethics» съ введеніемъ Henry Calderwood'a (но безъ введенія и приложенія Семпльса), тамъ же 1869. Переводъ Критики чистаго разума Haywood'a, далѣе: Meiklejohn, Critic of Pure Reason, Lond. 1854. Im. Kants Critique of Pure Reason in commemoration of the Centenary of its first publication translat. into english by F. Max Müller, with an historical introduction by Ludwig Noiré, 2 тт., Lond. 1881. Первый томъ содержитъ предисловіе переводчика, затѣмъ на 359 страницахъ краткую исторію философіи, принадлежащую Нуаре,—«Критика чистаго разума, объясненная очеркомъ развитія западной философіи», наконецъ главныя прибавленія второго изданія; второй томъ даетъ переводъ перваго изданія. Максъ Мюллеръ заключаетъ свое предисловіе словами: въ Критикѣ Канта раса, говорящая поанглійски, имѣетъ второе арійское наслѣдство, столь же цѣнное, какъ и Веды, — произведеніе, которое можно, пожалуй, критиковать, но не игнорировать. Kants critical philos. for English readers by John P. Mahaffy, т. I, III, Lond. 1872—74, въ 3. томѣ переводъ Пролегоменъ и нѣкоторыхъ отрывковъ Критики чистаго разума: Theory of Ethics by Th. K. Abbott, Lond. 1873. Critique of practical reason and other works of the theory Ethics, translat. by Th. K. Abbott, 3. изд. Лонд. 1883. Prolegomena and metaph. Foundations of nat. Science, transl. by E. Belfort Bax, Lond. 1883.

Кантово основаніе для Метафизики нравовъ, пер. съ нѣм. Я. Рубанъ, Нико-

*) См. R. Reicke, aus Kants Briefwechsel, Vortrag, съ приложеніемъ, содержащимъ письма Я. С. Бека къ Канту и Канта къ Беку, Kgsb. 1885. Изданіе переписки Канта приготовляется Р. Рейке и Фр. Синтенисомъ, и ко всѣмъ владѣльцамъ писемъ обращается убѣдительная просьба доставить ихъ издателямъ.

лаевъ 1804. Критика чистаго разума, пер. М. И. Владиславлевъ. Спб. 1867 (съ предисловіемъ о жизни и философіи Канта). Критика практическаго разума и основоположеніе къ метафизикѣ нравовъ, полный переводъ съ примѣчаніями и приложеніемъ краткаго очерка практической философіи Н. Смирнова. Спб. 1879. Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ, могущей возникнуть въ смыслѣ науки. пер. Вл. С. Соловьевъ, М. 1889 (Труды московск. психологическаго общ., вып. 2. стр. 1—199).

Надо еще замѣтить, что въ послѣднее время стали много обращать вниманія на развитіе теоретической философіи Канта. Однако еще нѣтъ общепринятаго взгляда на различные періоды, которые можно допускать. Такъ Файгингеръ въ своемъ Комментаріи, I, 49, различаетъ первый процессъ развитія—до критицизма и второй—внутри самого критицизма. Въ первомъ онъ принимаетъ три ступени: 1) догматическая точка зрѣнія Лейбница, 1750—1760; 2) эмпирическое вліяніе Юма, 1760—1764; 3) критическая точка зрѣнія (именно Грезы духовидца), 1765—1766. Во второмъ процессѣ Файгингеръ устанавливаетъ опять-таки три ступени: 1) догматическое вліяніе Новыхъ опытовъ Лейбница, 1769 сс.; 2) скептическое вліяніе Юма, 1772 сс. (письма къ Герцу); 3) критицизмъ 1781. Б. Эрдманъ въ вышеупомянутомъ введеніи различаетъ четыре періода: 1) догматизмъ, a. преобладающее вліяніе Вольфа, 1746—1750, b. вліяніе Крузія, 1756—1760; 2) критическій эмпиризмъ, вліяніе Ньютона, Ламберта, Руссо, 1760(1762)—1769; 3) критическій раціонализмъ, съ 1769 приблизительно до 1774; 4) критицизмъ, a. возникновеніе собственно критицизма, 1774—1781, b. дальнѣйшее развитіе отдѣльныхъ проблемъ и понятій, 1781—1804.

§ 25. Подъ критикою разума Кантъ понимаетъ изслѣдованіе происхожденія, объема и границъ человѣческаго познанія. Чистымъ разумомъ онъ называетъ разумъ, независимый отъ всякаго опыта. Сочиненіе Критика чистаго разума подвергаетъ изслѣдованію чистый теоретическій разумъ. Кантъ того мнѣнія, что это изслѣдованіе должно предшествовать всякому другому философскому познанію. Всякую философію, которая переходитъ за предѣлы опыта, не оправдавъ этого перехода изслѣдованіемъ познавательной силы, Кантъ называетъ догматизмомъ, философію, которая ограничивается кругомъ опыта,—эмпиризмомъ, философское сомнѣніе во всякомъ познаніи, переходящемъ кругъ опыта, поскольку это сомнѣніе опирается только на недостаточность всѣхъ наличныхъ попытокъ доказательства, а не на изслѣдованіе человѣческой силы познанія вообще,—скептицизмомъ. А свое собственное направленіе, ставящее въ зависимость отъ результата этого изслѣдованія всякое дальнѣйшее философствованіе, Кантъ называетъ критицизмомъ. Критицизмъ является трансцендентальной философіей или трансцендентальнымъ идеализмомъ, поскольку онъ изслѣдуетъ и отрицаетъ возможность трансцендентнаго познанія, т. е. познанія, переходящаго за предѣлы всякаго опыта, но въ то же время показываетъ, что извѣстные элементы, требующіеся для опыта, свойственны человѣческой душѣ, другими словами — субъективны или идеальны. Такимъ образомъ Кантъ даетъ въ то же время и теорію опыта.

Въ своей Критикѣ разума Кантъ начинаетъ съ того, что различаетъ двоякаго рода сужденія (это относится особенно къ категорическимъ сужденіямъ). По отношенію предиката къ субъекту онъ дѣлитъ сужденія на ана-

литическія и синтетическія. Аналитическія или разъяснительныя сужденія—тѣ, у которыхъ предикатъ можно заимствовать изъ понятія субъекта путемъ простого расчлененія этого понятія, или у которыхъ субъектъ тожественъ съ предикатомъ (въ такомъ случаѣ аналитическое сужденіе тожественно). Синтетическія или расширяющія сужденія—тѣ, у которыхъ предикатъ не заключенъ въ понятіи субъекта, но присоединяется къ нему. Принципомъ аналитическихъ сужденій является законъ тожества и противорѣчія, а синтетическихъ сужденій нельзя образовать изъ даннаго понятія субъекта, основываясь только на этомъ законѣ. Что же касается происхожденія познанія, то Кантъ различаетъ сужденія a priori и сужденія a posteriori. Подъ сужденіями a posteriori онъ понимаетъ опытныя сужденія, подъ сужденіями a priori въ абсолютномъ смыслѣ—такія, которыя совершенно независимы отъ всякаго опыта, а въ относительномъ смыслѣ—такія, которыя косвенно основываются на опытѣ, а именно то, что мыслится въ нихъ, не получено путемъ опыта, получено же изъ опыта только нѣчто другое, откуда выводится ихъ содержаніе. Сужденіями a priori въ абсолютномъ смыслѣ Кантъ считаетъ тѣ, которыя имѣютъ силу съ необходимостью и строгой всеобщностью. При этомъ Кантъ исходитъ изъ того предположенія, что необходимости и строгой всеобщности нельзя получить никакими комбинаціями опытовъ, а только независимо отъ всякаго опыта. Это предположеніе не доказано, но принимается, какъ будто-бы оно само собою разумѣлось, и обусловливаетъ всю систему.

Всѣ аналитическія сужденія—сужденія a priori, ибо, хотя бы понятіе субъекта и можно было добыть путемъ опыта, однако для расчлененія его, посредствомъ котораго получается сужденіе, уже нѣтъ надобности въ опытѣ. А синтетическія сужденія распадаются на два класса. Именно, если синтезъ предиката съ субъектомъ происходитъ на основѣ опыта, то возникаютъ синтетическія сужденія a posteriori; а если синтезъ совершается безъ всякаго опыта, то возникаютъ синтетическія сужденія a priori. Существованіе этого класса Кантъ считаетъ безспорнымъ, ибо среди сужденій, которыя, по общему признанію, отличаются строго универсальнымъ и аподиктическимъ характеромъ,—значитъ, по предположенію Канта, они сужденія a priori—онъ находитъ такія, которыя вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо признать синтетическими. Сюда принадлежитъ прежде всего большинство математическихъ сужденій. Хотя, по Канту, часть основныхъ сужденій ариѳметики (напр. a=a) аналитическаго рода, но остальныя ариѳметическія и геометрическія сужденія, по его мнѣнію, относятся къ синтетическимъ, слѣдовательно, такъ какъ они имѣютъ строго всеобщее и необходимое значеніе,—къ синтетическимъ сужденіямъ a priori. Подобнымъ же характеромъ отличаются, по Канту, самыя общія положенія естествознанія, напр.: во всѣхъ измѣненіяхъ тѣлеснаго міра количество матеріи остается неизмѣннымъ. Эти положенія познаются безъ всякаго опыта, такъ какъ они являются сужденіями, имѣющими всеобщее и аподиктическое значеніе, да и получаются они не путемъ простого расчлененія понятія субъекта, такъ какъ, вѣдь, предикатъ у нихъ выходитъ за предѣлы этого понятія. Такимъ же

самымъ образомъ всѣ метафизическія положенія, по крайней мѣрѣ по своей тенденціи, являются синтетическими сужденіями a priori, напр. положеніе: все совершающееся имѣетъ причину. Если и можно нападать на метафизическія положенія, то во всякомъ случаѣ математическія стоятъ твердо и внѣ сомнѣнія. Значитъ, заключаетъ Кантъ, есть синтетическія сужденія a priori или чистыя сужденія разума. Поэтому, вотъ основной вопросъ его критики: какъ возможны синтетическія сужденія a priori?

Отвѣтъ такой: синтетическія сужденія a priori возможны оттого, что человѣкъ привноситъ къ матеріалу познанія, получаемому имъ при помощи его воспріимчивости, нѣкоторыя чистыя формы познанія, которыя онъ производитъ при помощи своей самопроизвольной дѣятельности независимо отъ всякаго опыта. Въ эти формы онъ вставляетъ весь данный матеріалъ. Онѣ являются условіями опыта вообще, и въ то же время онѣ—условія возможности предметовъ опыта, такъ какъ все, чтобы стать для меня предметомъ, должно принять тѣ формы, при помощи которыхъ я, мое первоначальное сознаніе или «трансцендентальное единство апперцепціи», придаетъ данному матеріалу извѣстный видъ. Оттого онѣ имѣютъ объективное значеніе въ синтетическомъ сужденіи a priori. Но объекты, къ которымъ онѣ прилагаются, вовсе не вещи въ себѣ или трансцендентальные объекты, т. е. вещи, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ, если не обращать вниманія на то, какъ мы ихъ постигаемъ. Это только эмпирическіе объекты или явленія, которыя въ качествѣ представленій находятся въ нашемъ сознаніи. Вещи въ себѣ недоступны человѣческому познанію. Только творческое божественное сознаніе, которое, мысля ихъ, даетъ имъ вмѣстѣ съ тѣмъ и дѣйствительность, въ состояніи ихъ познать. Вещи въ себѣ не направляются по формамъ нашего познанія, такъ какъ наше сознаніе вовсе не творческое сознаніе, наше созерцаніе не свободно отъ исключительно субъективныхъ элементовъ, оно—не «интеллектуальное воззрѣніе». Формы нашего познанія не направляются по вещамъ въ себѣ, такъ какъ, въ противномъ случаѣ, все наше познаніе было бы эмпирическимъ, лишеннымъ необходимости и строгой всеобщности. Но эмпирическіе объекты, такъ какъ они не что иное, какъ наши представленія, направляются по формамъ нашего познанія. Значитъ, мы можемъ познавать эмпирическіе объекты или явленія, но и только. Всякое познаніе a priori имѣетъ значеніе только по отношенію къ явленіямъ, другими словами — по отношенію къ предметамъ дѣйствительнаго или возможнаго опыта.—Вслѣдствіе этого Кантъ является представителемъ раціонализма, который ограниченъ феноменализмомъ. Онъ основываетъ метафизику на раціональныхъ началахъ, но не метафизику сверхчувственнаго, а метафизику явленій.

Формы познаній являются формами частію воззрѣнія, частію мышленія. О формахъ воззрѣнія говоритъ трансцендентальная эстетика, о формахъ мышленія—трансцендентальная логика.

Апріорными формами воззрѣнія являются пространство и время. Пространство—форма внѣшняго чувства, время—форма внутрен-

няго, а посредствомъ его и внѣшняго чувства. На апріорности пространства основывается возможность геометрическихъ сужденій, на апріорности времени — возможность ариѳметическихъ. Этимъ данъ отвѣтъ на вопросъ: какъ возможна чистая математика? Вещи въ себѣ или трансцендентальные объекты не находятся ни въ пространствѣ, ни во времени, смежность и послѣдовательность есть только въ предметахъ явленій, значитъ—только въ созерцающемъ субъектѣ.

Формы мышленія — двѣнадцать категорій или основныхъ понятій разсудка, которыми обусловливаются формы сужденій: единичность, множественность, всецѣлость; самобытность, причинность, взаимодѣйствіе; возможность, существованіе, необходимость. На апріорности ихъ основывается возможность самыхъ общихъ сужденій, общихъ основоположеній разсудка, лежащихъ въ основѣ всякаго эмпирическаго познанія. Этимъ разрѣшенъ вопросъ: какъ возможно чистое естествознаніе? Вещи въ себѣ или трансцендентальные объекты не имѣютъ ни единства, ни множества, онѣ не субстанціи и не подлежатъ причинному отношенію, вообще—онѣ не подвержены категоріямъ. Категоріи находятъ приложеніе только къ объектамъ въ явленіи, которые находятся въ нашемъ сознаніи. Такимъ образомъ мы предписываемъ природѣ законы, а не она даетъ намъ ихъ. Вообще, мы осуществляемъ природу только при помощи нашихъ законовъ.

Разумъ стремится выйдти къ безусловному, за предѣлы разсудочнаго познанія, на которомъ тяготѣетъ конечное и условное. Онъ образуетъ идею души, какъ неразрушимой субстанціи, міра, —какъ безпредѣльнаго причиннаго ряда, и Бога,—какъ безусловной совокупности всѣхъ совершенствъ или какъ «наиреальнѣйшаго существа». Если эти идеи прилагаются къ объектамъ, находящимся по ту сторону всякаго возможнаго опыта, то у нихъ нѣтъ теоретическаго значенія, а если оно имъ приписывается догматической метафизикой, то это происходитъ посредствомъ обманчивой логики призрачности или діалектики. Психологическій паралогизмъ смѣшиваетъ единство я, котораго никогда нельзя представлять, какъ предикатъ, а всегда только, какъ субъектъ, съ простотою и безусловною устойчивостью психической субстанціи. Космологія ведетъ къ антиноміямъ, у которыхъ оба другъ другу противорѣчащіе члена можно доказать только косвеннымъ путемъ, когда предполагается реальность пространства, времени и категорій. А съ устраненіемъ этого неправильнаго предположенія оба члена отпадаютъ. Раціональное богословіе, пытающееся доказать бытіе Бога при помощи онтологическаго, космологическаго и физикотеологическаго доказательства, запутывается въ цѣлый рядъ хитросплетеній. Однако эти идеи цѣнны въ двоякомъ отношеніи: 1. въ теоретическомъ отношеніи, если онѣ имѣютъ значеніе не конститутивныхъ принциповъ, путемъ которыхъ можно бы пріобрѣсть дѣйствительное познаніе вещей въ себѣ, а только регулятивныхъ, которые говорятъ, что, какъ бы далеко ни зашло эмпирическое изслѣдованіе, никогда не надо считать кругъ предметовъ возможнаго опыта совершенно законченнымъ, а всегда должно изслѣдовать

еще дальше; 2. въ практическомъ отношеніи, въ той степени, въ какой эти идеи даютъ возможность мыслить предположенія, къ которымъ съ нравственною необходимостью ведетъ практическій разумъ. Отъ этого рушится догматическая метафизика, хотя она и основана въ естественномъ предрасположеніи человѣческаго разума, и метафизика можетъ имѣть притязанія на права науки, только если она соединяется съ критикой.

Такъ Кантъ разрѣшилъ вопросъ: какъ возможна метафизика вообще и какъ наука?

Въ Метафизическихъ основоначалахъ естествознанія Кантъ, сводя матерію на силы, пытается обосновать динамическое объясненіе природы.

О философіи Канта вообще и особенно о его теоретической философіи въ безчисленныхъ сочиненіяхъ говорятъ кантіанцы, полукантіанцы и антикантіанцы. Многіе изъ нихъ будутъ приведены ниже въ качествѣ философовъ. Ср. объ этомъ особенно Geschichte des Kantianismus Розенкранца (XII. т. сочиненій Канта). Отчетъ о занятіяхъ Кантомъ за послѣднее время даетъ J. B. Meyer въ изданіи Флейшера Vierteljahrsbericht über die gesammten Wissenschaften und Künste, I, 1882, 175—197. Кромѣ историковъ философіи, упомянутыхъ выше, стр. 1—2 и 188: Гегель, Мишле, Эрдманъ, Куно Фишеръ, I. Г. Фихте, Халибеусъ, Ульрици, Бидерманъ, Г. Вейгельтъ, Баршу де Пенгоенъ, А. Оттъ, Ф. А. Ланге (Исторія матеріализма), Вильмъ, Целлеръ, Виндельбандъ, Гармсъ и др., мы приведемъ слѣдующихъ, имѣя въ виду нѣкоторую полноту только за послѣднее время, когда философія Канта особенно оживилась. Сочиненія, касающіяся этики, эстетики и телеологіи, названы ниже.

1) Приверженцы Канта изъ прежняго времени:

J. Schulze *), Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft, Kgsb. 1785 и 1791; Prüfung der kantischen Kritik der reinen Vernunft, 2 тт., Kgsb. 1789—1792.

C. L. Reinhold, Briefe über die Kantische Philosophie (изъ Deutsch. Merkur Виланда), Leipz. 1790—1792; Ueber die bisherigen Schicksale der Kantischen Philosophie, въ Merkur Виланда 1789.

C. Chr. E. Schmid, Kritik der reinen Vernunft im Grundrisse, Jena 1786, 3. изд. 1794; Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften, Jena 1788, 4. изд. 1798. Обѣ эти книги все еще не потеряли цѣны.

Neues philosophisches Magazin zur Erläuterung des Kantschen Systems, издали J. H. Abicht и Fr. G. Born, 2 тт., Leipz. 1769—1791.

G. S. A. Mellin, Marginalien und Register zu Kants Kritik des Erkenntnissvermögens, 2 тт., Züllichau, 1794—1795 (2. ч. касается Основоположенія къ метафизикѣ нравовъ, Критики практическаго разума и силы сужденія); Kunstsprache der kritischen Philosophie oder Sammlung aller Kunstwörter derselben, Jena und Leipz., 1798. Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie, 6 тт., Züllichau и Leipzig 1797—1803 (все еще цѣнно).

L. Bendavid, Vorlesungen über die Kritik der reinen Vernunft, Wien 1795, 2. изд. 1802.

J. G. C. Chr. Kiesewetter, Versuch einer fasslichen Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der neuen Philosophie für Uneingeweihte, 2 тт., Berl. 1795—1803 (во 2. т. говорится о Критикѣ силы сужденія), 4. изд. съ біографіею автора, Berl. 1824. Еще до сихъ поръ пригодно его же Prüfung der Herderschen Metakritik, 2 тт., Berl. 1799 и 1800.

A. Metz, Kurze und deutliche Darstellung des Kantschen Systems, Bamb. 1795.

M. Reuss, Vorlesungen über die theoretische und praktische Philosophie, 2 тт., Würzb. 1797.

Th. A. Suabedissen, Resultate der philosophischen Forschungen über die Natur der menschlichen Erkenntniss von Plato bis Kant, Marb. 1805.

Ch. Villers, Philosophie de Kant, Metz 1801, также Utrecht 1830 (изложено общедоступно).

F. A. Nitsch, View of Kants principles, Lond. 1796.

A. F. M. Willich, Elements of the critical philosophy, Lond. 1798

---

*) Также Schultze, о правописаніи см. примѣчаніе къ § 28.

2) Противники Канта изъ прежняго времени.

G. U. Brastberger, Untersuchungen über Kants Kritik der reinen Vernunft, Jena 1796.

J. A. Эбергардъ въ издававшихся имъ философскихъ журналахъ: Phil. Magazin, Halle 1788—1792; Philos. Archiv, Halle 1792—1795.

Philosophische Bibliothek, изд. Федеръ и Мейнеръ, Götting. 1788—1791.

B. Stattler (профессоръ теологіи въ Ингольштадтѣ), Anti-Kant, 3 тт., München 1788; извлеченіе отсюда: Kurzer Entwurf der unausstehlichen Ungereimtheiten der Kantischen Philosophie etc. 1791. Wahres Verhältniss der Kantschen Philosophie zur christlichen Religion und Moral, 1794.

J. Chr. Zwanziger, Commentar über Herrn Professor Kants Kritik der reinen Vernunft, Leipz. 1792.

Dietr. Tiedemann, Theätet, ein Beitrag zur Vernunftkritik, Frf. 1794.

О полемическихъ сочиненіяхъ прежняго времени, также и о Метакритикѣ Гердера см. ниже § 28. Цѣнна критика кантовой философіи у Шопенгауера въ приложеніи къ 1. тому «Міръ какъ воля и представленіе». Шопенгауеръ, хотя и почитатель Канта, судитъ его однако очень строго.

Библіографію о Кантѣ съ большою точностью составляетъ Р. Рейке въ Altpreussische Monatsschrift (за 1882 въ союзѣ съ Г. Файгингеромъ).

2. Сочиненія изъ новаго и новѣйшаго времени:

E. Beneke. Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit, Berl. 1832. Vict. Cousin. Leçons sur la philosophie de Kant. Par. 1843, 4. изд. 1864. Mirbt, Kant und seine Nachfolger. Jena 1841. A. Saintes. Histoire de la vie et de la philosophie de Kant, Par. et Hamb. 1844. Chr. H. Weisse, in welchem Sinne die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientiren hat, Leipz. 1847. Prihonsky, Neuer Antikant, Bautzen 1859.

J. Rupp. Im. Kant. über den Charakter seiner Philosophie und das Verhältniss derselben zur Gegenwart. Kgsb. 1857. E. Maurial. le scepticisme combattu dans ses principes. analyse et discussion des principes du scepticisme. Par. 1857. J. Jacoby, Kant und Lessing, рѣчь въ день рожденія Канта, Kgsb. 1859. T. Sträter, de principiis philos. K., диссертація, Боннъ 1859.

J. B. Meyer, über den Kriticismus mit besonderer Rücksicht auf Kant, Zeitschr. für Philos.. т. 37, 1860, стр. 226—263, и т. 39, 1861, стр. 46 66. Сочиненіе безъ подписи (принца В. Г. ф. Нейвида, ум. 1864): Ein Ergebniss aus der Kritik der kantischen Freiheitslehre. von dem Verfasser der Schrift: das unbewusste Geistesleben und die göttliche Offenbarung. Lpz. 1861. L. Noack, I. Kants Auferstehung aus dem Grabe, seine Lehre urkundlich dargestellt. Leipz. 1861; mit oder ohne romantischen Zopf? во 2. т. изданія Оппенгейма Deutsch. Jahrb. für Polen und Litt., 1862. Michelis, die Philosophie Kants und ihr Einfluss auf die Entwickelung der neueren Naturwissenschaft, въ Natur und Offenbarung. т. VIII, Münster 1862; Kant vor und nach dem Jahre 1770, Braunsb. 1871 (1870).

J. Jaekel. de K. phaenomeno et noumeno, диссерт., Vratisl. 1862. K. F. E. Thrandorff. Аристотель и Кантъ, или что такое разумъ? въ Zeitschr. f. die lutherische Theologie und Kirche 1863, стр. 92—125 J. Heidemann, Platonis de ideis doctrinam quomodo Kantius et intellexerit et excoluerit. диссерт., Берл. 1863. J. Richter, die kantischen Antinomien. Mannheim 1863. J. Huber. Lessing und Kant im Verhältniss zur religiösen Bewegung des 18. Jahrhund.. въ Deutsche Vierteljahrsschr., іюль—сент., 1864, стр. 244—295. Th. Merz. О значеніи философіи Канта для настоящаго времени, въ Protest. Monatsbl. (издается Г. Гельцеромъ), т. 24, 1864, стр. 375—388.

O. Liebmann, Kant und die Epigonen, Stuttg. 1865. E. Saisset, le scepticisme, Aenésidème, Pascal, Kant, Par. 1865, 2. изд. 1867. H. Bach, über die Beziehung der kantschen Philosophie zur französischen und englischen des 18. Jahrhund., диссертація, Боннъ 1866. E. Röder, das Wort a priori, новая критика кантовской философіи, Frankf. a. M. 1866. M. B. W. Bolton, Kant and Hamilton, Lond. 1866, также 1869.

Trendelenburg, über eine Lücke in Kants Beweis von der ausschliessenden Subjectivität des Raumes und der Zeit, ein kritisches und antikritisches Blatt. въ Historische Beiträge. III, 1867, стр. 215—276*); Kuno Fischer und sein Kant, eine Entgeg-

---

*) Тренделенбургъ отрицаетъ, чтобы Кантомъ было доказано, что «апріорное», происхожденіе котораго чисто субъективно, также только субъективно относительно своего значенія, т. е. приложимо только къ явленіямъ, а не къ вещамъ въ себѣ или къ трансцендентнымъ объектамъ. На ряду съ «исключительно субъективнымъ» и «исключительно объективнымъ» есть въ качествѣ «третьей возможности»: «субъективное и въ то же время объективное» (при чемъ «объективное» надо прини-

nung. Leipz. 1869. Kuno Fischer. Logik und Metaphysik. 2. изд., стр. 153 сс.: Anti-Trendelenburg, eine Duplik. Jena 1870. Къ этому ср. Кима (см. ниже) и Quäbicker, въ Philos. Monatsh., IV, 1870, стр. 408—413; далѣе E. Bratuscheck. тамъ же V, 1870, стр. 279—323; C. Grapengiesser, Kants Lehre v. Raum und Zeit. Kuno Fischer und A. Trendelenburg Jena 1870 (написано съ апельтовской точки зрѣнія); E. Arnoldt. Трансцендентальная идеальность пространства и времени у Канта, за Канта противъ Тренделенбурга. въ Altpreussische Monatsschrift. VII, 3. 5—6; VIII, 1. 5—6; H. Cohen zur Controverse zwischen Trendelenburg und Fischer. Zeitschrift für Volkerpsychologie und Sprachwissenschaft. VII, 239—296; J. Gottschick. «Пробѣлъ» въ кантовскомъ доказательствѣ трансцендентальной идеальности пространства и времени, въ Zeitschr. f. Philos. und philos. Kr., т. 79, 1881, стр. 152—156.

W. Pflüger, uber Kants transscendentale Aesthetik, диссертація, Марбургъ 1867. S. Levy, Kants Kritik der reinen Vernunft in ihrem Verhaltniss zur Kritik der Sprache. диссерт., Боннъ 1868. G. Knauer, Conträr und contradictorisch. nebst convergirenden Lehrstücken, festgestellt und Kants Kategorientafel berichtigt, Halle 1868.

H. Fortlage über die kantische Philosophie, въ Sechs philosophische Vorträge, Jena. V. Silla, Kant e. Rosmini, Torino. G. Thiele, Wie sind die synthetischen Urtheile a priori der Mathematik möglich? диссертація. Галле. F. Ueberweg. der Grundgedanke des kantschen Kriticismus nach seiner Entstehungszeit und seinem wissenschaftlichen Werth, въ Altpreussische Monatsschrift, VI, 1869, 215—224. A. Muller, die Grundlagen der kantschen Philosophie vom naturwissenschaftlichen Standpunkte gesehen, тамъ же стр. 368—421. C. Hebler, Kantiana, въ Philosophische Aufsatze. Lpz. Hodgson, Time and space (разборъ ученія Канта), Lond. G. Biedermann, Kants Kritik der reinen Vernunft und die hegelsche Logik in ihrer Bedeutung für die Begriffswissenschaft, Prag. E. Wickenhagen, die Logik bei Kant, диссертація, Іена. O. Stäckel, der Begriff der Idee bei Kant im Verhältniss zu den Ideen bei Platon, диссерт., Ростокъ. O. Hohenberg, uber das Verhältniss der kantschen Philosophie zur platonischen Ideenlehre, ростокская диссерт., Іена. A. T. R. Braune, der einheitliche Grundgedanke der drei Kritiken Kants. диссертація, Ростокъ. F. Herbst, Locke und Kant. ростокская диссертація. Штеттинъ. M. Kissel, de ratione, quae inter Lockii et Kantii placita intercedat. commen., Rostochii. Всѣ эти труды относятся къ 1869.

J. B. M e y e r, Kants Psychologie, Berl. R. Quäbicker, Kritisch-philosophische Untersuchungen: I. Основные метафизическіе взгляды Гербарта и Канта на сущность души. Berl. R. Hippenmeyer, О кантовой критикѣ раціональной психологіи. въ Ztschrft. f. Phil., Neue Folge, т. 56, стр. 86—127. H. Wolff, die metaphysische Grundanschauung Kants, ihr Verhältniss zu der Naturwissenschaft und ihre philosophischen Gegner, Leipz. F. R. E. Zelle, de discr. inter Aristotelicam et K. logices notionem intercedente, диссертація изъ Галле (и понѣм., Берл.). W. F. Schultze: Hume und Kant über den Causalbegriff, диссертація, Ростокъ. R. Tombo, über Kants Erkenntnisslehre, диссертація, Ростокъ. Lengfehlner, das Princip der Philosophie, der Wendepunkt in Kants Dogmatismus und Kriticismus, программа, Landshut. Всѣ изъ 1870.

E. v. H a r t m a n n, das Ding an sich und seine Beschaffenheit, kantsche Studien zur Erkenntnisstheorie und Metaphysik, Berl. 1871. Гартманъ хочетъ, чтобы пошли дальше по проложенному уже Кантомъ направленію, которое даетъ болѣе острую критику и ограничиваетъ утвержденія трансцендентальной эстетики. тогда какъ непосредственные преемники Канта пошли дальше по противоположному пути, крайнимъ слѣдствіемъ котораго бываетъ „абсолютный иллюзіонизмъ“.

E. Montgomery, die kantsche Erkenntnisslehre, widerlegt vom Standpunkte der Empirie, München. K. Zimmermann, über Kants mathematisches Vorurtheil und dessen Folgen, Wien. F. Fredericks, der phänomenale Idealismus Berkeleys und Kants, Berlin. H. C o h e n, Kants Theorie der Erfahrung, Berl., 2. передѣланное изданіе 1885. C. Grapengiesser, Erklärung und Vertheidigung von Kants Kritik der reinen Vernunft wider die „sogenannten“ Erläuterungen des Herrn J. H. v. Kirchmann, eine Bekämpfung des modernen Realismus in der Philosophie, Jena. Его же, Kants transscendentaler Idealismus

---

мать въ трансцендентальномъ смыслѣ). Кантъ не взвѣсилъ хорошенько этой «третьей возможности». Это и есть «пробѣлъ» въ его аргументаціи, вслѣдствіе чего она теряетъ свою доказательность. Тренделенбургъ съ своей стороны принимаетъ, что пространство и время, какъ продукты «движенія», которое совершается въ насъ и внѣ насъ, одинаково субъективны и объективны (см. ниже). Куно Фишеръ пытается показать, что у Канта есть прямое и (въ отдѣлѣ объ антиноміяхъ) косвенное доказательство того положенія, что вещи въ себѣ не связаны съ пространствомъ и временемъ. Но надо измѣнить самую постановку вопроса, если оказывается, что понятіе a priori, какъ его разумѣетъ К а н т ъ, не надежно. Созерцанію пространства Ибервегъ приписываетъ въ силу философской рефлексіи надъ физическими законами, особенно надъ закономъ тяготѣнія, объективное значеніе въ трансцендентальномъ смыслѣ, см. нижецитованную статью Ибервега о критицизмѣ Канта.

und Hartmanns Ding an sich, въ Zeitschrift Фихте, 61, 191—247; 62, 30—70, 232—285; 63, 145—200. Объясненія Кирхмана съ его реалистической точки зрѣнія вышли въ цѣломъ рядѣ тетрадей издаваемой имъ «Философской библіотеки», но имѣютъ мало цѣны.—G. Scherer, Kritik über Kants Subjectivität und Apriorität des Raumes und der Zeit, диссертація, Франкф. н. М. Всѣ изъ 1871.

L. Ballauf, Кантовскій идеализмъ, въ Pädag. Arch., стр. 241—295. Ch. Sarchi, Examen de la doctrine de Kant, Par. Barach, Kant als Anthropolog, въ Mittheilungen антропологическаго общества въ Вѣнѣ. Burmeister, die Erkenntnisslehre Kants, программа, Wrietzen. E. Fleischl, eine Lücke in Kants Philosophie und E. v. Hartmann, Wien. Jagielski. Wie hat Kant den Begriff der Materie aufgefasst? программа, Ostrowo. J. Quaatz, Kants kosmologische Jdeen, ihre Ableitung aus den Kategorien, die Antinomie und deren Auflösung, программа, Берлинъ. R. Zimmermann, über Kants Widerlegungen des Idealismus von Berkeley (изъ Sitzungsberichte академіи наукъ, фил.-истор. отд.), Wien. Всѣ вышли въ 1872 г.

E. Arnoldt, Metaphysik die Schutzwehr der Religion, Rede, Kgsb. (изъ Altpreuss. Monatssch.). Benno Erdmann, die Stellung des Dinges an sich in Kants Aesthetik und Analytik, диссертація, Berl. H. Cohen, die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihren Verhältnissen zu kritischem Idealismus, Berl. A. Hölder, Darstellung der kantschen Erkenntnisstheorie mit besonderer Berücksichtigung der verschiedenen Fassungen der transscendentalen Deduction der Kategorien, Tüb. G. Knauer, Ist der Zweckbegriff auf Kants Standpunkte in der Kategorien-Tafel einzustellen? въ Philos. Monatshefte, IX, 361—366. T. Mamiani, Kant e l'ontologia, Firenze. F. Masci, una polemica su Kant, трансцендентальная эстетика и антиноміи, Неаполь. J. Volkelt, Kants Stellung zum unbewussten Logischen, въ Philos. Monatshefte, IX, 49—57, 113—124. F. Schmidt, de origine termini Kantiani „transcendens", диссертація, Марб. P. Asmus, das Ich und das Ding an sich, исторія ихъ развитія въ понятіяхъ новѣйшей философіи, Галле. Всѣ эти сочиненія относятся къ 1873.

S. F. de Dominicis, Galilei e Kant, Bologna. W. H. S. Monck, an introduction to the critical philosophy, Dublin. J. Pommer, zur Abwehr einiger Angriffe auf Kants Lehre von der synthetischen Natur mathematischer Urtheile, Wien. J. Witte, Beiträge zum Verständniss Kants, Berl. Rob. Zimmermann, Kant und die positive Philosophie (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, philosophisch-historische Classe), Wien. Всѣ относятся къ 1874.

G. Spicker, Kant, Hume und Berkeley, Berlin. F. G. Hann, über den Ausgangspunkt für die metaphysische Einsicht nach Kant, Innsbruck. F. Schultze, Kant und Darwin, Jena. D. Nolen, la critique de Kant et la métaphysique de Leibniz, Paris. P. Ragnisco, la critica della ragione pura di Kant, Napoli. Сочиненія Паульсена и Риля см. выше, стр. 190. Всѣ относятся къ 1875.

G. Schenk, die logischen Voraussetzungen und ihre Folgerungen in Kants Erkenntnisslehre, диссертація, Jena. C. Stommel, die Differenz Kants und Hegels in Bezug auf die Antinomien, диссертація, Галле. J. Jacobson, die Auffindung des Apriori; его же die Beziehungen zwischen Kategorien und Urtheilsformen, Kgsbg. 1877. E. Laas, Kants Analogien der Erfahrung, Berlin. F. v. Wangenheim Vertheidigung Kants gegen Fries, диссертація, Галле. G. Zahn, über die kantsche Unterscheidung von Sinn, Verstand und Vernunft, Jena. M. Desdouits, la philosophie de Kant d'après les trois critiques, Paris. E. Caird, the philosophy of Kant, explained and examined with a historical introduction, London. B. Alexander, Kants Lehre vom Erkennen, лейпцигская диссертація, Budapest. J. Weisz, Kants Lehre von Raum und Zeit, лейпцигская диссертація, Budapest. R. Steffen, Kants Lehre vom Dinge an sich, диссертація, Lpz. W. Ostermann, über Kants Kritik der rationalen Theologie, Jena. G. Thiele, Kants intellectuelle Anschauung als Grundbegriff seines Kriticismus dargestellt, Halle. A. Stadler, die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie in der kantschen Philosophie, Lpz. Всѣ изъ 1876.

K. Dieterich, Kant und Newton, Tübing. A. v. Leclair, Kritische Beiträge zur Kathegorienlehre Kants, Prag. L. Smolle, Kants Erkenntnisstheorie vom psychologischen Standpunkt aus betrachtet, Znaim. E. Schmidtborn, Darlegung und Prüfung der kantschen Kritik des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes, Wiesb. T. Pesch, die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft, критика кантовской критики разума, Freib. i. Breisgau. R. Biese, die Erkenntnisslehre des Aristoteles und Kants in Vergleichung ihrer Grundprincipien, Berlin. J. Theodor, der Unendlichkeitsbegriff bei Kant und Aristoteles, Breslau. E. Caird, a critical account of the philosophy of Kant. W. Windelband, über die verschiedenen Phasen der kantschen Lehre vom Ding an sich, въ Vierteljahrsschrift f. wis. Philos. I, стр. 224—266. Всѣ изъ 1877.

C. Grapengiesser, Aufgabe und Charakter der Vernunftkritik, Jena. C. Ueberhorst, Kants Lehre von dem Verhältniss der Kategorien zu der Erfahrung, Göttingen. K. Dieterich, Kant und Rousseau, Tübingen (вмѣстѣ съ сочиненіемъ: Kant und Newton, вышло во 2. изд. подъ заглавіемъ: die kantsche Philosophie in ihrer inneren Entwickelungsgeschichte, 2 чч., Freib. i. Br. 1885). R. Lehmann, Kants Lehre vom Ding an sich, Berl.

P. S Neide, die kantsche Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, диссертація, Галле. C. Ritter, Kant und Hume, диссертація, Галле. M. Steckelmacher, die formale Logik Kants in ihren Beziehungen zur transscendentalen. Breslau. J. Nathan. Kants logische Ansichten und Leistungen. диссертація, Jena. F. v. Bärenbach. Вещь въ себѣ, какъ критическое предѣльное понятіе, въ Zeitschr. f. Philos. und philos. Krit., т. 72, стр. 65—80. T. Mamiani. della psicologia di Kant. Roma. A. Krause. Kant und Helmholtz über den Ursprung und die Bedeutung der Raumanschauung und der geometrischen Axiome. Lahr. R. Kühne. uber das Verhältniss der humeschen und kantschen Erkenntnisstheorie. ростокская диссертація, Берлинъ. Всѣ относятся къ 1878. B. Erdmann. Критицизмъ Канта, см. выше стр. 204.

E. Last. Mehr Licht! Die Hauptsätze Kants und Schopenhauers in allgemein verständlicher Darlegung. Berlin. M. Peschel. Aphorismen zur kantschen Philosophie. nebst Andeutung eines positiven metaphysischen Standpunktes. Basel. J. Janitsch. Kants Urtheile über Berkeley. Strassb. i. E. C. Cantoni. Em. Kant. т. I: философія теоретическая, Milano; т. II: философія практическая, 1883; т. III: философія религіи, критика сужденія и мелкія ученія, 1884. J. Frohschammer. über die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kants und Spinozas. München. J. Volkelt. I. Kants Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt. Leipz. R. Zimmermann. Kant und der Spiritismus. Wien (Цельнеръ полагалъ, что открылъ у Канта спиритизмъ). R. Falckenberg. über den intelligiblen Charakter. къ критикѣ кантовскаго ученія о свободѣ, Halle. V. Kig. die kantschen Kategorien und ihr Verhältniss zu den aristotelischen mit Rucksicht auf den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft. въ Festschrift zur Begrüssung der 35. Versammlung deutscher Philologen. Trier. Всѣ относятся къ 1879.

Rob. Adamson. Ueber Kants Philosophie. übersetzt von C. Schaarschmidt. Leipz. W. Schuppe, das Verhältniss zwischen Kants formaler und transscendentaler Logik. въ Philos. Monatshefte. стр. 513—528. F. Tocco. l'Analitica transcendentale e i suoi recenti espositori, estratto della Filosofia della Scuole Italiane. M. Heinze. E. Platner als Gegner Kants. университетская программа, Leipz. M. Runze. Kants Kritik an Humes Scepticismus. диссертація, Берлинъ. A. Meydenbauer. Kant oder Laplace? Marb. F. Chiappelli. Kant e la psicologia contemporanea, Napoli. G. Barzelotti. la critica conoscenza e la metafisica dopo il Kant. въ la filosofia della Scuole Italiane. т. 20. Всѣ эти труды относятся къ 1880.

Къ столѣтнему юбилею Критики чистаго разума въ 1881 г. вышло большое число отдѣльныхъ сочиненій и статей. Изъ нихъ здѣсь можно упомянуть только самыя важныя. Точный списокъ всѣхъ печатныхъ вещей этого года, относящихся къ Канту, находится въ Altpreussische Monatsshr., 1882, стр. 506—512. Сочиненія изъ 1882, относящіяся къ юбилею. тамъ же 1883 стр. 505—511. J. Witte. die Vermittelung der principiellen Gegensätze durch Kants Kritik der reinen Vernunft und der virtuelle Apriorismus der letzteren, въ Philos. Monatsh.. стр. 602-613. F. Tocco, Filosofia di Kant, въ la Filosofia delle Scuole Italiane. т. 22. и 23. G. Herbst. Kant als Naturforscher, Philosoph und Mensch (Sammlung wissenschaftlicher Vorträge), Berlin. J. Mainzer, die kritische Epoche in der Lehre von der Einbildungskraft aus Humes und Kants theoretischer Philosophie nachgewiesen, Jena. K. Werner, Kant in Italien, Wien. E. Pfleiderer, Kantischer Kriticismus und englische Philosophie. Beleuchtung des deutsch-englischen Neu-Empirismus. Halle (отдѣльный оттискъ изъ Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik). J. Walter, zum Gedächtniss Kants, торжественная рѣчь, Leipz. M. Runze, Kants Bedeutung auf Grund der Entwickelungsgeschichte seiner Philosophie, торжеств. рѣчь, Berlin. E. Höhne, Kants Pelagianismus und Nomismus, Lpz. J. Watson, Kant and his english critics, a comparison of critical and empirical philosophy, Glasgow-London; его же the method of Kant, въ Mind, т. 5, стр. 528—548. A. Krause, Populäre Darstellung von Kants Kritik der reinen Vernunft, Lahr, 2. изд. 1882. Fr. Paulsen, Was uns Kant sein kann? Eine Betrachtung zum Jubeljahr der Kritik der reinen Vernunft, въ Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos., стр. 1—96. E. Westerburg, Schopenhauers Kritik der kantischen Kategorienlehre, въ Zeitschr. für Philos. u. philos. Kr, т. 78, стр. 106—140, 249—278. A. Weis, the critical philosophy of Kant, London. J. Hutchinson Stirling, Text-book to Kant. The Critique of pure Reason: Aesthetic, Categories. Schematism, Translation, Reproduction, Commentary, Index, Edinb. Lond. B. Alexander, Kant (жизнь, развитіе и философія Канта), т. I, Budapest (по-венгерски). F. Bernd, die Logik nach Aristoteles und Kant, программа терезіанской академіи въ Вѣнѣ. B. Erdmann, die Idee von Kants Kritik der reinen Vernunft, въ Deutsche Rundschau, VIII, стр. 253—273. S. Turbiglio, Analisi, storia critica della Critica della Ragion Pura, otto lezioni estr. del Corso di storia della filosofia, Roma. G. Krause, Kants Erkenntnisslehre als Grundlage unserer Erkenntniss, ч. 1, программа, Marienwerder, ч. 2, 1882. H. v. Meltzl, Kantiana Hungarica, Festgabe zum Centenarium etc., съ мадьярской библіографіей о Кантѣ П. Герече, Kolozsvar, London. H. Vaihinger, Commentar zur Kritik der reinen Vernunft, 1. т., Stuttg. 1881. Все сочиненіе разсчитано на 5 тт.; 1-й томъ, содержащій комментарій къ предисловію 1. изд. и къ введеніямъ 1. и 2. изд.,

изданъ съ необыкновенной точностью и осмотрительностью. Изъ болѣе длинныхъ статей этого тома можно указать на новое изложеніе отношенія Канта къ Юму, а также и на «методологическій анализъ Критики чистаго разума». Особенно надо упомянуть здѣсь еще, что въ іюльской и октябрской тетрад. Journal of Speculative Philosophy ed. by William T. Harris, New-York, появился цѣлый рядъ статей къ празднованію юбилея: J. W. Mears, the Kant Centennial; W. T. Harris, Kant and Hegel in the History of Philosophy; G. S. Morris, Kants Transscentental Deduction of Categories; J. W. Howe, the Results of the Kantian Philosophy; J. Watson, the Critical Philosophy in its relation to Realism and Sensationalism; J. Royce, Kants Relation to modern philosophic progress; L. F. Ward, Kants Antinomies in the light of modern science; W. T. Harris, Kants Refutation of the Ontological Proof of the Existence of God.

J. Kreyenbühl, die ethische Freiheit bei Kant, въ Philos. Monatsh., стр. 129—161. J. Baumann. Zwei Beiträge zum Verständniss Kants, въ Philos. Monatsh., стр. 257—286. Th. Weber, zur Kritik der kantischen Erkenntnisstheorie, въ Zeitschrift f. Philos. und philos. Kr., 1881, т. 79, стр. 161—210; 1882, т. 80, стр. 1—52. и отдѣльно Halle 1882. W. Münz, die Grundlagen der kantschen Erkenntnisstheorie, Breslau, 2. изд. 1885. A. Huther, Versuch einer Darlegung der Auffassung Kants von dem Wesen und der Bedeutung des Schlusses, sowie ihres Werthes und Verhältnisses zu früheren Theorien, ростокская диссертація, Schönebeck. F. H. Foster, the doctrine of the transcendent use of the principle of causality in Kant, Herbart and Lotze, диссертація, Лейпцигъ. E. Laas, Kants Stellung in der Geschichte des Conflicts zwischen Glauben und Wissen, Berl. G. Thiele, die Philosophie Kants nach ihrem systematischen Zusammenhang und ihrer logisch historischen Entwickelung, I, 1: докритическое ученіе о природѣ у Канта, Halle 1882; I, 2: докритическое ученіе о познаніи у Канта, тамъ же 1887. G. S. Morris, Kants Critique of pure reason, a critical exposition, Chicago (London) 1882 (Griggs's German philosophical Classics, т. I. См. объ этомъ предпріятіи the Journal of Speculative Philosophy, іюль 1881, стр. 323 с. и 1885, стр. 329 сс.). E. Wille, Kants Lehre von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception. въ Philos. Monatshefte. стр. 449—460. W. Wallace, Kant, Oxf., Edinb. и Lond., въ Blakwoods Philosophical Classics by W. Knight. A. Bolliger, Anti-Kant oder Elemente der Logik, der Physik und der Ethik, 1. т., Basel. O. Kuttner, Значеніе Критики чистаго разума для настоящаго времени, въ Jahrbücher f. prot. Theol., стр. 577—592. Всѣ относятся къ 1882.

L. Noiré, die Lehre Kants und der Ursprung der Vernunft, Mainz. Kurd Lasswitz, die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit im Zusammenhange mit seiner Kritik des Erkennens allgemeinverständlich dargestellt, Berl. C. F. Jeppel, Kants ontologische Beweisversuche für das Dasein Gottes, диссерт., Галле. F. Staudinger, Еще разъ синтетическое единство апперцепціи у Канта, Philos. Monatsh., стр. 321—343. E. Feuerlein, Kant und der Pietismus, въ Philos. Monatsh., стр. 449—463. E. v. Hartmann, Въ какомъ смыслѣ Кантъ былъ пессимистомъ? тамъ же стр. 463—470. J. Schwertschlager, Kant und Helmholtz erkenntnisstheoretisch verglichen, Frbg. i. B. O. Schneider, die psychologische Entwickelung des Apriori mit Rücksicht auf das Psychologische in Kants Kritik der reinen Vernunft, Bonn. R. Eucken, Объ образахъ и сравненіяхъ у Канта, Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik, стр. 161—193. H. Cohen, von Kants Einfluss auf die deutsche Cultur, рѣчь, Берлинъ. L. Ducros, Quando et quomodo Kantium Humius e dogmatico somno excitaverit, Bordeaux. M. Engelmann, Kritik der kantschen Lehre vom Ding an sich und ihre Prämissen vom Standpunkt der heutigen Wissenschaft, диссертація, Галле. H. Hänsel, Wie kommt nach Kant Erfahrung zu Stande? программа, Geestemünde. H. Sidgwick, Критицизмъ критической философіи, Mind, VIII, стр. 69—91, 313—337. J. Geluk, Kant, Amsterd. B. Gutzeit, Descartes' angeborene Ideen, verglichen mit Kants Anschauungs- und Denkformen a priori, программа, Bromberg. B. Hercher, zur Grundlage der transcendentalen Logik Kants, insbesondere seiner Kategorienlehre, диссертація, Jena. R. Zimmermann, über Humes Stellung zu Berkeley und Kant, Wien. Изъ 5. т. Исторія новой философіи Куно Фишера вышло въ видѣ отдѣльнаго оттиска: Kritik der kantschen Philosophie, München. Всѣ относятся къ 1883.

R. Lehmann, Ueber die psychologische Grundanschauung der kantischen Kategorienlehre, въ Philos. Monatshefte, стр. 98—120. A. Bilharz, Erläuterungen zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Wiesbaden. F. Staudinger, Noumena. Die «transscendentalen» Grundgedanken und die «Widerlegung des Idealismus», Darmst. E. König, Нѣсколько мыслей для эстетики Канта противъ эмпиризма и реализма, Philos Monatsh., стр., 233—250. H. Wolff, Wegweiser für das Studium der kantischen Philosophie, Lpz. C. Th. Michaelis, über Kants Zahlbegriff, шарлоттенбургская программа, Берлинъ. O. Riedel. die monadologischen Bestimmungen in Kants Lehre vom Dinge an sich, Hamb. H. Vaihinger, zu Kants Widerlegung des Idealismus, въ Strassburger Abhandlungen zur Philosophie, Ed. Zeller zu seinem siebzigjährigen Geburtstag, Fr. in B., стр. 65—164. O. Michalsky, Критика чистаго разума Канта и Метакритика Гердера, Ztschrft. f. Philos. und philos. Kr., 84, стр. 1—41, 161—193; 85, стр. 1—29. J. Witte, Общій характеръ ученія Канта въ свѣтѣ новѣйшей критики Куно Фишера, тамъ-же, 84, стр. 291—311.

G. Cesca, Storia e dottrina del criticismo, Verona. A. Thilo. Къ критикѣ теоретическихъ взглядовъ Канта, Ztschrft. f. exacte Philos., XIII, стр. 225—275, 337—373. J. H. Stirling, Кантъ не отвѣчалъ Юму, Mind, IX, стр. 531—547; X, стр. 45—72. J. Mc. Cosh. a Criticism of the critical philosophy. New-York. J. Dewey. Кантъ и философскій методъ, Journal of speculative philosophy, 18, стр. 162—174. M. Jahn. Вліяніе кантовской психологіи на педагогику, какъ науку. Jahrbucher fur Philologie und Padagogik. 130, ст. 404—427, 492—514, и отдѣльно Lpz. 1885. O. Kuttner. Кантіанизмъ и реализмъ, Jahrbücher für protestantische Theologie. X, стр. 353—367. E. Laas, Нѣсколько замѣчаній къ трансцендентальной философіи, Strassburger Adhandl., Ed. Zeller zu seinem 70. Geburtstag, стр. 61—84. E. Last, die realistische und idealistische Weltanschauung, entwickelt an Kants Idealität von Zeit und Raum. Lpz. Neuber. Kants transscendentale Ideen, I. Ihre erkenntnisstheoretische Ableitung, программа, Essen. H. Grosch. Kants Lehre vom Ideal der reinen Vernunft, Halle. G. Markull, über Glauben und Wissen, im Anschluss an Kants Kritik der reinen Vernunft, программа. Danzig. Всѣ относятся къ 1884 г.

Koppelmann, Ученіе Канта объ аналитическомъ сужденіи, Philos. Monatsh., стр. 65—101. M. W. Drobisch. Kants Dinge an sich und sein Erfahrungsbegriff. Lpz. Къ этому см. G. Knauer, Вещи въ себѣ, «внѣ насъ», «данное» для нашего познанія и нашъ опытъ, Philos. Monatshefte, 21, стр. 179—491. J. Mourly Vold, A. Krauses Darstellung der kantischen Raumtheorie und der kantischen Lehre von den Gegenständen. Christiania. R. Zimmermann. Kant und Comte in ihrem Verhältniss zur Metaphysik, Wien. G. Cesca, la dottrina Kantiana dell'a priori. Padova-Verona. A. Chiappelli. Nuove osservazioni sulle attinenze fra il criticismo kantiano a la psicologia inglese e tedesca. въ La filosofia della Scuole Italiane, т. 31. C. E. Adam. Essai sur le jugement esthétique, Thèse, Par. H(elene) Bender, Объ идеальности пространства и времени, вкладъ въ главу о трансцендентальной эстетикѣ, Ztschrft. f. Philos. und philos. Kr., т. 87. стр. 1—48. Luigi Credaro, Кантовскіе вопросы. La filosofia delle Sc. Ital., т. 32. A. Döring, По поводу ученія Канта о понятіи и задачѣ философіи. Preussische Jahrbucher. т. 56, стр. 464—481. A. Henrich. Kants Deduction der reinen Verstandesbegriffe, программа, Emmerich. O. Kuttner, Значеніе регулятивныхъ идей Канта, Altpreussische Monatsschrift, 22, стр. 59—75; его-же, Коперниканство Канта въ приложеніи къ понятіямъ необходимости и свободы, тамъ-же, стр. 618—636. A. Naumann. Spencer wider Kant, разъясненіе противоположностей реализма и критицизма, Hamb. W. Wundt. Космологическія антиноміи Канта и проблема безконечности, Philosophische Studien, т. 2, стр. 495—538. См. также M. Brasch, die Klassiker der Philosophie, и нѣсколько статей того же автора въ Gesammelte Essays und Charakterköpfe, т. II, Lpz. Всѣ эти труды относятся къ 1885 г.

J. Krohn, die Auflösung der rationalen Psychologie durch Kant. B. Kuhse. Begriff und Bedeutung des Selbstbewusstseins bei Kant, диссертація. C. Mencke. Immanente Kritik des kantischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheils, диссертація. N. M. Butler, Проблема Критики чистаго разума Канта, Journal of spec. philos., стр. 54—73. A. Rau, Кантъ и естествознаніе, Kosmos. т. 1 и 2, пять статей. Всѣ относятся къ 1886.

F. Grung, Понятіе достовѣрности въ философіи Канта. Philos. Monatsh., стр. 35—57. Vallet, le Kantisme et le Positivisme. этюдъ объ основахъ человѣческаго сознанія. Par. R. Manno, die Stellung des Substanzbegriffs in der kantschen Erkenntnisstheorie. диссертація, Боннъ. E. Adickes. Kants Systematik als systembildender Factor. Berlin. H. Romundt, die drei Fragen Kants, Berlin. B. Erdmann, Кантъ и Юмъ около 1762, Archiv für die Geschichte der Philos,. I, стр. 62—77. Всѣ относятся къ 1887.

R. Seydel, Синтетическія сужденія a priori Канта, особенно въ математикѣ, Zeitschr. f. Philos. und philos. Kr. 1889. т. 94. R. Manno. Сущность и значеніе синтеза въ философіи Канта, тамъ-же.

О кантовой философіи природы говорятъ: L. Bendavid. Vorlesungen über die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Wien 1798. Schwab. Prüfung der kantschen Begriffe von der Undurchdringlichkeit. der Anziehung und einer Zurückstossung der Körper, nebst einer Darstellung der Hypothese des Lesage *) über die mechanische Ur-

---

*) Лесажъ (род. въ Женевѣ 1724 и умеръ тамъ же 1803), частію по примѣру современниковъ Ньютона, принялъ, что крайне малыя тѣльца движутся по всему пространству во всевозможныхъ направленіяхъ съ очень большими скоростями. и что толчекъ, производимый этими тѣльцами, вызываетъ явленія, которыя обыкновенно приписываются силѣ тяжести. Совокупность этихъ тѣлецъ онъ называетъ le fluide gravifique. Тѣло, которое покоится, подвергается равномѣрнымъ толчкамъ со всѣхъ сторонъ; а если его двинуть, то въ направленіи движенія оно толкается менѣе, нежели въ другихъ направленіяхъ. Однако движеніе этихъ тѣлецъ такъ быстро, что, напротивъ, всякое другое является почти исчезающе малымъ. Два тѣла служатъ себѣ взаимной опорой противъ этихъ тѣлецъ,—именно (приблизительно) пропорціонально

sache der allgemeinen Gravitation, 1807. F. G. Busse. Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft in ihren Gründen widerlegt. Dresden 1828. Reuschle, Kant und die Naturwissenschaft. въ Deutsche Vierteljahrsschrift, апрѣль іюнь, 1868, 50—102, и въ особенности über Kants dynamische Theorie der Materie. тамъ-же, 57-62. A. Stadler, Кантъ о принципѣ сохраненія силы, Philos. Monatshefte. 1879, стр 577—589; онъ-же, Законъ постоянства у Канта, тамъ же 1880, стр. 577—596. O. Kuttner, Historisch-genetische Darstellung von Kants verschiedenen Ansichten über das Wesen der Materie, диссертація, Берлинъ 1881. A. Stadler. Kants Theorie der Materie, Lpz. 1883. A. Stöhr. Analyse der reinen Naturwissenschaft Kants. Wien 1884; см. объ этомъ J. Witte, Kantscher Kriticismus gegenüber unkrit. Dilletantismus, Bonn 1885. и въ свою очередь Штеръ, Replik gegen Witte, защита моего сочиненія «Анализъ» и пр., Wien 1885. P. Tannery, la théorie de matière d'après Kant. въ Revue philos. 19, 1885. стр. 26—46. Ср. также цитованное выше, стр. 197, сочиненіе Г. Зиммеля.

С. Гогоцкій. Критическій взглядъ на философію Канта, Кіевъ 1847, см. также его Философскій лексиконъ III, 41—89. П. Д. Юркевичъ, Разумъ по ученію Платона и опытъ по ученію Канта, Ученыя зап. моск. унив. 1866 и отдѣльно. А. А. Козловъ, Генезисъ теоріи пространства и времени Канта, Кіевъ 1884 (печаталось въ Кіев. унив. изв. 1882—1884 гг.). Архіеп. Никаноръ, Позитивная философія и сверхчувственное бытіе, т. III, Спб. 1888 (весь томъ посвященъ Канту). А. Волынскій, Критическіе и догматическіе элементы въ философіи Канта, Сѣверн. Вѣстн., 1889, 7, 9—12

Подъ «догматизмомъ метафизики» Кантъ понимаетъ общее довѣріе ея къ своимъ началамъ безъ предшествующей критики самой способности разума, только вслѣдствіе удачи (Кантъ противъ Эбергарда, Объ открытіи и пр., Р. и Ш. I, 452), другими словами, догматическій (строго аргументирующій изъ философскихъ понятій) пріемъ разума безъ предшествующей критики его собственной способности (Пред. къ 2. изд. Крит. ч. раз. стр. XXXV, у Влад. стр. XXVIII). Самымъ выдающимся представителемъ этого догматизма онъ называетъ Вольфа. Подъ скептицизмомъ, именно какъ его представляетъ Юмъ, Кантъ разумѣетъ всеобщее недовѣріе противъ чистаго разума, принятое безъ предшествующей критики, только вслѣдствіе неудачи его утвержденій (Р. и Ш. I, 452). Кантъ полагаетъ, что съ эмпирической точки зрѣнія нельзя доказать бытія Бога и безсмертія души, такъ какъ то и другое лежитъ совершенно внѣ границъ возможнаго опыта. Онъ находитъ въ локковомъ опытѣ доказательства непослѣдовательность (Кр. ч. р., 2. изд. стр. 127 и 822 с., у Влад. стр. 88 и 588 с.), такъ что скептицизмъ для него является, какъ необходимое слѣдствіе эмпиризма. Чистый разумъ въ своемъ догматическомъ употребленіи долженъ явиться передъ критическимъ окомъ высшаго разума, чинящаго судъ и расправу (тамъ же 767, у Влад. 554); критика чистаго разума—настоящее судебное мѣсто для всѣхъ споровъ разума (тамъ же 779, у Влад. 561). Критицизмъ въ обращеніи со всѣмъ тѣмъ, что принадлежитъ метафизикѣ, есть правило всеобщаго недовѣрія противъ всѣхъ синтетическихъ положеній метафизики, пока не нашлось всеобщаго основанія ея возможности въ существенныхъ условіяхъ нашихъ познавательныхъ способностей (противъ Эбергарда, Р. и Ш. I, 452). Подъ критикой чистаго разума Кантъ разумѣетъ испытаніе способности разума вообще относительно всѣхъ познаній, къ которымъ разумъ можетъ стремиться независимо отъ всякаго опыта, слѣдовательно—рѣшеніе возможности или невозможности метафизики вообще и опредѣленіе какъ источниковъ, такъ объема и границъ ея, и все это изъ началъ (Пред. къ 1. изд. Кр. ч. р.). Разумъ для Канта—способность, содержащая начала познанія a priori, чистый разумъ—способность началъ познавать что-нибудь просто a priori. Критика чистаго разума, обсуждающая его источники и границы, есть предварительное условіе системы чистаго разума или всѣхъ чистыхъ понятій a priori *).

массамъ и съ геометрическою необходимостью въ обратномъ отношеніи къ квадрату разстояній, откуда получается ньютоновскій законъ. См. W. Stosz, Le Sage als Vorkämpfer der Atomistik. диссертація, Галле 1884 Лесажу принадлежитъ статья въ Journal des Savants. апр. 1764, Lucrèce neutonien въ берлинскихъ мемуарахъ 1782, Physique mécanique (частію обнародована Прево 1818). Много рукописей Лесажа хранится въ публичной библіотекѣ въ Женевѣ.

*) Аристотелевско-вольфовское ученіе о способностяхъ души Кантъ усвоилъ

Противъ кантовскаго предпріятія критики разума возражали: мышленіе можно разбирать только посредствомъ мышленія. Поэтому браться за разборъ мышленія до начала самаго мышленія значитъ желать мыслить прежде мышленія или какъ бы желать выучиться плавать, не идя въ воду (Гегель). Но это возраженіе опровергается различеніемъ докритическаго и критико-философскаго мышленія. Докритическое мышленіе, конечно, должно предшествовать критикѣ разума, но затѣмъ должно вступить въ свои права разслѣдованіе его, которое относится къ докритическому мышленію такъ, какъ оптика относится къ видѣнію. Но установивъ путемъ критической рефлексіи происхожденіе и объемъ познанія и выяснивъ мѣру и смыслъ значенія познаній, можно пойти отсюда къ дальнѣйшему философскому мышленію. (Ср. Ueberweg, Syst. der Logik § 31 и Куно Фишеръ, указ. соч.).

Генезисъ своей критики разума Кантъ сводитъ къ вліянію, которое онъ получилъ отъ Юма. Со времени опытовъ о человѣческомъ разумѣніи Локка и Лейбница,—говоритъ онъ (Пролегом., введ.),—болѣе того, со времени возникновенія метафизики, не появлялось въ этой области ничего болѣе значительнаго, чѣмъ скепсисъ Юма.—Юмъ «не внесъ свѣта въ этомъ родѣ познанія, но онъ однако высѣкъ искру, изъ которой можно было бы, пожалуй, зажечь огонь, еслибъ она попала на горючій матеріалъ». «Откровенно сознаюсь, напоминаніе Давида Юма (противъ значенія понятія причины) много лѣтъ тому назадъ прервало догматическую дремоту и дало совершенно иное направленіе моимъ изслѣдованіямъ въ области умозрительной философіи.—Прежде всего я попробовалъ, нельзя ли представить возраженіе Юма въ общемъ видѣ, и вскорѣ нашелъ, что понятіе связи причины и дѣйствія далеко не единственное понятіе, которымъ разсудокъ мыслитъ a priori связи вещей, а скорѣе, что вся метафизика сполна состоитъ изъ такихъ понятій. Я попытался удостовѣриться въ ихъ числѣ, и когда это мнѣ удалось и притомъ такъ, какъ я желалъ, именно посредствомъ одного единственнаго принципа, то я приступилъ къ выведенію этихъ понятій, относительно которыхъ я съ этихъ поръ былъ увѣренъ, что они не выведены изъ опыта, какъ полагалъ Юмъ, а произошли изъ чистаго разсудка».

Трансцендентальнымъ Кантъ называетъ не всякое познаніе a priori, а только познаніе, что извѣстныя представленія (воззрѣнія или понятія) прилагаются или возможны исключительно a priori, и какъ они прилагаются и возможны. Въ отличіе отъ трансцендентальнаго познанія Кантъ называетъ трансцендентнымъ употребленіемъ понятій такое употребленіе, которое переходитъ за всякій возможный опытъ. Критика разума, трансцендентальная сама по себѣ, показываетъ, что нельзя допускать никакого трансцендентнаго употребленія разума.

Ходъ изслѣдованія въ Критикѣ чистаго разума таковъ. Во введеніи Кантъ старается доказать наличность такихъ познаній, которыя онъ называетъ «синтетическими сужденіями a priori», и задаетъ вопросъ, какъ они возможны. Онъ находитъ, что возможность ихъ обусловливается извѣстными чисто субъективными формами воззрѣнія, именно пространствомъ и временемъ, и такими же формами разсудка, которыя онъ называетъ категоріями. Изъ категорій должны происходить и идеи разума. Затѣмъ Кантъ дѣлитъ весь составъ своихъ изслѣдованій на трансцендентальное элементарное ученіе и на трансцендентальное ученіе о методѣ (примыкая къ ходячему въ его время дѣленію формальной логики). Трансцендентальное ученіе объ элементахъ трактуетъ о матеріалахъ, трансцендентальное ученіе о методѣ — о планѣ или формальныхъ условіяхъ полной совокупности всѣхъ познаній чистаго спекулятивнаго разума. Трансцендентальное ученіе объ элементахъ Кантъ дѣлитъ на трансцендентальную эстетику и логику. Эстетика имѣетъ дѣло съ чистыми воззрѣніями чувственности, простран-

---

только въ основныхъ чертахъ, а въ отдѣльныхъ отношеніяхъ онъ его преобразовалъ, но не подвергъ принципіальной критикѣ. Это служитъ въ ущербъ его критикѣ познанія, что показалъ особенно Гербартъ.

ствомъ и временемъ, логика—съ чистыми разсудочными познаніями. Часть трансцендентальной логики, которая излагаетъ элементы чистаго разсудочнаго познанія и начала, безъ которыхъ нигдѣ нельзя мыслить предмета, есть трансцендентальная аналитика и вмѣстѣ—логика истины. А вторая часть трансцендентальной логики есть трансцендентальная діалектика, т. е. критика разсудка и разума относительно ихъ гиперфизическаго употребленія, критика діалектической призрачности. Эта призрачность возникаетъ, если чистыя познанія разсудка и разума относить не къ предметамъ опыта, а пользоваться ими безъ даннаго субъекта за предѣлами опыта и такимъ образомъ изъ просто формальныхъ принциповъ чистаго разсудка дѣлать матеріальное употребленіе. Трансцендентальное ученіе о методѣ имѣетъ четыре отдѣла, которые носятъ такія заглавія: дисциплина чистаго разума, канонъ чистаго разума, архитектоника чистаго разума и исторія чистаго разума.

Трансцендентальная эстетика имѣетъ дѣло особенно съ возможностью чистой математики, аналитика—съ возможностью чистаго естествознанія, діалектика—съ возможностью метафизики вообще, ученіе о методѣ — съ возможностью метафизики какъ науки.

Всякое наше познаніе, говоритъ Кантъ во введеніи, начинается съ опыта, но не всякое познаніе возникаетъ изъ опыта. Опытъ есть непрерывное сложеніе (синтезъ) воспріятій. Опытъ — первый продуктъ, который производитъ нашъ разсудокъ, обдѣлывая сырой матеріалъ чувственныхъ ощущеній. Затѣмъ Кантъ утверждаетъ *): «хотя опытъ и говоритъ намъ, что есть, но не говоритъ, что оно должно быть необходимо такъ, а не иначе. Именно потому онъ и не даетъ намъ истинной всеобщности»; «что заимствовано изъ опыта, то имѣетъ только сравнительную всеобщность, именно черезъ индукцію». Необходимость и строгая (не просто «сравнительная») всеобщность имѣютъ для Канта значеніе вѣрныхъ признаковъ не эмпирическаго познанія **). Познаніе, происходящее не изъ опыта, Кантъ обозначаетъ какъ «познаніе a priori» ***). Познаніе a priori не зависимо отъ опыта, даже если оно доходитъ до сознанія только черезъ посредство

---

*) Перенося положеніе, имѣющее значеніе для обособленнаго опыта и для самой элементарной формы индукцій per enumerationem simplicem, на всякую логическую комбинацію опытовъ.

**) Эти положенія для Канта стояли твердо, не смотря на то, что онъ никогда не подвергалъ ихъ разбору. Изъ нихъ съ большою (хотя и не абсолютною) послѣдовательностью вырастаетъ все зданіе «критицизма». Правда, уже строго всеобщій и однако, какъ признается Кантъ, почерпнутый изъ опыта принципъ тяготѣнія является свидѣтельствомъ противъ него. Чѣмъ проще объектъ науки, тѣмъ достовѣрнѣе всеобщность ея основоположеній, полученныхъ индуктивно. Вотъ почему, если идти отъ ариѳметики (количество) до геометріи (количество съ движеніемъ и формой), механики (количество, форма и движеніе, время, тяжесть) и пр., то получается постепенность въ мѣрѣ достовѣрности, а вовсе не безусловная разница, какъ хочетъ Кантъ, здѣсь строгой, а тамъ только «сравнительной» всеобщности. Эмпирическую основу геометріи признаютъ такіе выдающіеся математики-философы, какъ Риманъ и Гельмгольцъ. У Римана, «О гипотезахъ, лежащихъ въ основѣ геометріи» (Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen и отдѣльно 1867, написано 1854), стр. 2, говорится: «свойства, которыми пространство отличается отъ другихъ мыслимыхъ величинъ, имѣющихъ протяженіе по тремъ измѣреніямъ, могутъ быть заимствованы только изъ опыта». Гельмгольцъ, «О фактахъ, лежащихъ въ основѣ геометріи» (Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1868, 3. іюня, стр. 193--221). Аподиктически достовѣрно то, что строго доказано, т. е. тѣ положенія, которыя выводятся изъ посылокъ. А называть аксіомы аподиктически достовѣрными значитъ злоупотреблять словами.

***) «Познаніе a priori» значитъ въ смыслѣ, употребительномъ съ Аристотеля: «познаніе изъ реальныхъ причинъ», и съ этимъ родомъ познанія, конечно, связывается необходимость или аподиктическое значеніе. Въ теченіе 18. столѣтія, когда рѣдко брались за аристотелевскія сочиненія, это значеніе мало-по-малу затерялось и часто замѣнялось выраженіемъ: «познаніе посредствомъ умозаключенія».

опыта. Основаніе оно имѣетъ въ природѣ нашей способности познанія. Кантъ различаетъ (по примѣру Ламберта, Org. § 639. который однако оставляетъ въ сторонѣ существованіе «чисто» апріорнаго, послѣ того какъ Юмъ отвергъ существованіе ideas, которыя происходятъ не изъ impressions): обыкновенно говорятъ о нѣкоторыхъ познаніяхъ, выведенныхъ изъ опытныхъ источниковъ. что мы къ нимъ способны или имѣемъ a priori, такъ какъ мы выводимъ ихъ не непосредственно изъ опыта, но изъ всеобщаго правила, которое мы сами все же заимствовали изъ опыта. Но въ дальнѣйшемъ мы будемъ понимать подъ познаніями a priori не такія, которыя имѣютъ мѣсто независимо отъ того или иного опыта, но которыя просто независимы отъ всякаго опыта. Имъ противоположны эмпирическія познанія или такія, которыя возможны только a posteriori, т. е. путемъ опыта. Изъ познаній a priori тѣ называются чистыми, къ которымъ не примѣшано совсѣмъ ничего эмпирическаго *).

Съ дѣленіемъ познаній на апріорныя и эмпирическія Кантъ связываетъ второе дѣленіе ихъ на аналитическія и синтетическія. Подъ аналитическими, разъяснительными сужденіями Кантъ разумѣетъ такія, у которыхъ предикатъ B принадлежитъ къ субъекту A, какъ нѣчто, что скрытымъ образомъ уже содержится въ этомъ понятіи A, напр., всѣ тѣла (протяженныя непроницаемыя субстанціи) — протяженны, а подъ синтетическими, расширяющими сужденіями такія, у которыхъ предикатъ B лежитъ внѣ понятія субъекта A, хотя и стоитъ съ нимъ въ связи, напр., всѣ тѣла (протяженныя непроницаемыя субстанціи)—

---

*) Но этимъ искажается точка зрѣнія, съ которой это дѣленіе обосновано Аристотелемъ. Подъ познаніемъ a priori онъ понималъ познаніе изъ причинъ, подъ познаніемъ a posteriori—познаніе изъ дѣйствій. Это аристотелевское употребленіе удерживаетъ еще Лейбницъ. Въ Epistola ad J. Thomasium 1669 (у Эрдмана стр. 51) онъ говоритъ: constructiones figurarum sunt motus; jam ex constructionibus affectiones de figuris demonstrantur, ergo ex motu et per consequens a priori et ex causa. И позже повсюду connaître a priori отожествляется съ connaître par les causes и только по временамъ вмѣсто него ставится выраженіе par des démonstrations; но при этомъ. конечно, надо думать о демонстраціяхъ изъ реальнаго основанія, ср. цитованныя въ Логикѣ Ибервега § 73 мѣста. Отбрасывая послѣднее ограниченіе и допуская еще большую неточность, Вольфъ приравниваетъ eruere veritatem a priori къ elicere nondum cognita ex aliis cognitis ratiocinando, а потому eruere veritatem a posteriori къ eruere solo sensu. Къ нему примкнулъ Баумгартенъ, а къ нему въ свою очередь Кантъ, но онъ съ своей стороны прибавляетъ различеніе безусловнаго и относительнаго a priori. Такое различеніе совершенно не соотвѣтствуетъ первоначальному употребленію слова. Познаніе a priori въ аристотелевскомъ смыслѣ не есть приблизительно независимое отъ опыта познаніе, къ которому другое, независимое отъ всякаго опыта. могло бы относиться, какъ чистое къ нечистому, но скорѣе основывается на высшей полнотѣ логически переработанныхъ опытовъ и независимо только отъ опыта, направленнаго на содержаніе самого заключительнаго положенія. Напр., вычисленіе напередъ какого-нибудь астрономическаго явленія хотя и независимо отъ опыта именно надъ этимъ явленіемъ, но основывается частію на многихъ другихъ эмпирически установленныхъ данныхъ, частію на лежащемъ въ основѣ вычисленія ньютоновомъ принципѣ тяготѣнія, который почерпнутъ, какъ признаетъ самъ Кантъ, изъ опыта надъ паденіемъ тѣла на землю и надъ обращеніями луны и планетъ. Независимое отъ всякаго опыта сужденіе, если бы вообще оно было возможно, не имѣло бы не только высшей степени достовѣрности, но и совсѣмъ никакой достовѣрности и было бы простымъ предразсудкомъ. Безо всякаго опыта мы вообще совершенно не въ состояніи пріобрѣсти какое бы то ни было познаніе, не говоря уже, какъ хочетъ Кантъ, объ аподиктическомъ. Подобно тому какъ машины, при помощи которыхъ мы минуемъ результаты простой ручной работы, дѣлаются не безъ рукъ, какимъ-нибудь колдовствомъ, но производятся только съ помощію рукъ, такъ и доказательство, которымъ мы перескакиваемъ результаты обособленнаго опыта и познаемъ необходимость, осуществляется не независимо отъ всякаго опыта посредствомъ субъективныхъ «формъ» непонятнаго происхожденія, а только посредствомъ логической комбинаціи опытовъ по индуктивному и дедуктивному методу на основаніи порядка, имманентнаго самимъ вещамъ.

Хотя опытъ и долженъ основываться на субъективныхъ психическихъ условіяхъ, предшествующихъ самому опыту (трупъ не дѣлаетъ опыта), но это по крайней

тяжелы. (Я долженъ взять три линіи, чтобы составить треугольникъ. Это аналитическое положеніе. Но двѣ изъ нихъ, вмѣстѣ взятыя, должны быть больше третьей, — это синтетическое положеніе). Въ аналитическихъ сужденіяхъ связь предиката съ субъектомъ мыслится посредствомъ тожества, въ синтетическихъ— безъ тожества. Аналитическія сужденія основываются на законѣ противорѣчія, синтетическія—нуждаются въ другомъ принципѣ *).

Аналитическими сужденіями наше познаніе не расширяется, а только разъясняется понятіе, которое у насъ есть. А при синтетическихъ сужденіяхъ помимо понятія субъекта у меня должно быть еще нѣчто другое = x, на что опирается разсудокъ, чтобы познать, что предикатъ, который не лежитъ въ этомъ понятіи, однако принадлежитъ къ нему. При эмпирическихъ или опытныхъ сужденіяхъ, которыя, какъ таковыя, всѣ до одного синтетическія, съ этимъ нѣтъ ровно никакой трудности. Ибо этотъ x есть полный опытъ надъ предметомъ, который я мыслю въ понятіи A, составляющемъ только часть этого опыта. Но при синтетическихъ сужденіяхъ a priori этого вспомогательнаго средства совсѣмъ нѣтъ. Что такое этотъ x, на который опирается разсудокъ, когда находитъ, какъ онъ думаетъ, внѣ понятія A чуждый ему предикатъ, который однако же (и именно съ необходимостью) съ нимъ связанъ? Другими словами: как**ъ** возможны синтетическія сужденія a priori? Это — основной вопросъ Критики чистаго (независимаго отъ опыта) разума.

Кантъ полагаетъ, что можно показать наличность трехъ родовъ синтетическихъ сужденій a priori, именно — математическія, естествовѣдныя и метафизическія. Безспорное всеобщее и аподиктическое познаніе содержатъ математика и естествознаніе; спорное—содержитъ метафизика, поскольку еще вопросъ, возможна-ли вообще метафизика. Но по своей тенденціи и всѣ собственно метафизическія положенія—синтетическія сужденія a priori.

Математическія сужденія, говоритъ Кантъ,—всѣ до одного синтетическія (хотя Кантъ и признаетъ нѣкоторыя математическія основоположенія, какъ $a = a$, $a + b > a$, дѣйствительно аналитическими положеніями, но они должны служить только звеньями въ методѣ, а не принципами). Можно бы, правда, — говоритъ Кантъ,—сначала думать, что положеніе $7 + 5 = 12$ — просто аналитическое положеніе, которое получается изъ понятія суммы 7 и 5 по закону противорѣчія. Но этимъ понятіемъ еще не мыслится, какое именно одно только число обнимаетъ оба эти числа. Надо выйти за эти понятія, призывая на помощь воззрѣніе, соотвѣт-

---

мѣрѣ въ такой же степени имѣетъ значеніе и для воспріятія колебаній воздуха какъ тоновъ, вибрацій эѳира какъ цвѣтовъ и т. д. Болѣе того, на сколько эти формы заведомо только субъективны, о нихъ можно говорить это съ большимъ правомъ, нежели о воззрѣніи времени. Во всей совокупности математическихъ операцій, въ воспріятіи, отвлеченіи, построеніи изъ послѣднихъ отвлеченій (точка и пр.), въ гипотетическомъ идеализированіи посредствомъ предположенія абсолютнаго значенія аксіомъ, въ выведеніи теоремъ и сравненіи выведеннаго съ фактическимъ при дѣйствительномъ построеніи, заключена достовѣрность, и если ее относить въ «апріорное» происхожденіе воззрѣнія пространства, то это нѣчто въ родѣ миѳологіи, которая уже пробиваетъ дорогу мистическому элементу въ кантово понятіе свободы. Да кромѣ того такое апріорное происхожденіе ничего не объясняетъ, такъ какъ бездоказательныя утвержденія, касающіяся субъективныхъ условій познанія и почерпнутыя изъ самонаблюденія, носятъ на себѣ не болѣе, какъ ассерторическій характеръ.

*) Это употребленіе выраженій аналитическій и синтетическій самъ Кантъ вѣрно различаетъ отъ обычнаго употребленія. Обыкновенно принимаютъ, что методъ, въ которомъ путемъ расчлененія даннаго идутъ къ познанію условій и — самое большее — принциповъ, называется аналитическимъ, а методъ, въ которомъ дѣлается выводъ отъ принциповъ къ познанію условій, — синтетическимъ. Кантъ предпочитаетъ назвать первый методъ регрессивнымъ, второй—прогрессивнымъ. Кантово понятіе аналитическаго сужденія расширяетъ понятіе тожественнаго сужденія. Въ тожественномъ сужденіи предикатъ дается цѣлымъ понятіемъ субъекта, въ аналитическомъ—или цѣлымъ понятіемъ субъекта, или же какой-нибудь частью. Однако здѣсь ново не столько понятіе, сколько его терминъ. Еще Аристотель и другіе философы различали сужденія отчасти тожественныя и вполнѣ тожественныя.

ствующее какому-нибудь изъ этихъ чиселъ, — ну, пожалуй, свои пять пальцевъ или пять точекъ,—и такимъ образомъ прибавляя мало-по-малу единицы пятерки, данной въ воззрѣніи, къ понятію семи *).

Такъ же мало, говоритъ Кантъ, является аналитическимъ и любое положеніе чистой геометріи. Прямая линія между двумя точками короче всѣхъ,—это синтетическое положеніе. Ибо мое понятіе прямого не содержитъ ничего касающагося величины, а только качество; надо взять на помощь воззрѣніе, въ силу котораго только и возможенъ синтезъ **). Съ этимъ связанъ вопросъ: какъ возможна чистая математика?

Естествовѣдѣніе, говоритъ далѣе Кантъ, содержитъ въ себѣ синтетическія сужденія a priori, напр.: во всѣхъ измѣненіяхъ тѣлеснаго міра количество матеріи остается неизмѣннымъ; при всякой передачѣ движенія дѣйствіе и противодѣйствіе должны постоянно равняться другъ другу: далѣе—законъ косности и т. д. ***). Съ этимъ связанъ вопросъ: какъ возможно чистое естествовѣдѣніе?

Въ метафизикѣ, утверждаетъ Кантъ, хотя бы на нее смотрѣть какъ на науку, которую до сихъ поръ только пытались установить, но которая вслѣдствіе

---

*) Но на дѣлѣ это дидактическое вспомогательное средство вовсе не является научной необходимостью. Достаточно просто сослаться на опредѣленія: два есть сумма одного и одного, три—сумма двухъ и одного и пр., далѣе на опредѣленіе десятичной системы и на вытекающее изъ понятія суммы (какъ совокупнаго числа съ отвлеченіемъ порядка) положеніе, что порядокъ слагаемыхъ для суммы безразличенъ. Эмпирически дана наличность однородныхъ объектовъ, которые можно подвести подъ одно и то же понятіе, да кромѣ того доступность ихъ счету. Но изъ ариѳметическихъ основныхъ понятій слѣдуютъ затѣмъ въ качествѣ аналитическихъ положеній ариѳметическія основоположенія, а изъ нихъ силлогистически—прочія положенія.

**) Правда, геометрія состоитъ не изъ однихъ только опредѣленій и выводовъ изъ простыхъ опредѣленій, но содержитъ большею частію положенія, предикатъ которыхъ выходитъ за простое понятіе субъекта, другими словами (говоря съ Гельмгольцемъ: „О фактическихъ основахъ геометріи", въ Heidelb. Jahrb. 1868. стр. 733). — „истины фактическаго значенія". Но геометрическія основоположенія этого рода, напр., что пространство имѣетъ три измѣренія, что между двумя точками бываетъ только одна прямая линія, имѣютъ ассерторическую достовѣрность, а не аподиктическую. Геометръ признаетъ три измѣренія пространства только какъ фактъ и не умѣетъ указать основанія, почему необходимо, чтобъ оно имѣло какъ разъ три, а не два или четыре измѣренія. Но это ассерторическое значеніе достигается посредствомъ абстракціи, индукціи и другихъ логическихъ операцій, которыя покоятся на основѣ многочисленныхъ опытовъ надъ пространственными отношеніями. Сказывающійся въ основоположеніяхъ порядокъ пространственныхъ образовъ, который философски можно свести на принципъ независимости формы отъ величины, подкрѣпляетъ ихъ значеніе. Но этотъ порядокъ обоснованъ въ объективной природѣ самого пространства. Ничто не доказываетъ, что онъ носитъ на себѣ только субъективный характеръ. Изъ основоположеній силлогистически слѣдуютъ прочія геометрическія положенія. Они имѣютъ аподиктическое значеніе, а не только эмпирическое, поскольку они доказаны изъ основныхъ положеній и не основаны на непосредственномъ опытѣ. Въ этомъ, но только въ этомъ смыслѣ геометрія является аподиктической и, по аристотелевскому употребленію этого слова,—апріорною наукою. Но согласно кантовскому словоупотребленію, геометрію никакъ нельзя назвать апріорной наукой. Да и основныя положенія (аксіомы и постулаты) сами въ себѣ—ассерторическія положенія и, если дѣло идетъ объ абсолютной точности,—гипотезы. Только въ той степени, въ какой этотъ порядокъ обнаруживается съ извѣстною непосредственностію безъ геометрической демонстраціи, допустимо предположеніе, что уже аксіомы имѣютъ мѣру достовѣрности, выходящую за ассерторическій характеръ обособленнаго опыта.

***) Но исторія естествовѣдѣнія показываетъ, что эти всеобщія положенія,—къ нимъ можно прибавить законъ сохраненія силы и пр. — получились, какъ позднія отвлеченія изъ научно переработанныхъ опытовъ и никоимъ образомъ не стояли прочно какъ научныя положенія a priori, до всякаго опыта или же независимо отъ всякаго опыта. Только въ той степени, въ какой уже потомъ сказывается въ нихъ извѣстный порядокъ, который, повидимому, дѣлаетъ возможнымъ философское выведеніе ихъ изъ еще болѣе общихъ принциповъ, напр. изъ относительности пространства, въ такой они получаютъ апріорный характеръ въ аристотелевскомъ, но опять таки не въ кантовскомъ смыслѣ.

природы человѣческаго разума все-же необходима, должны содержаться синтетическія познанія a priori, напр., міръ долженъ имѣть начало; все, что въ вещахъ составляетъ субстанцію, устойчиво. Метафизика—по крайней мѣрѣ, по своей цѣли—состоитъ только изъ синтетическихъ положеній a priori. Съ этимъ связанъ вопросъ: какъ возможна метафизика (a. какъ природное предрасположеніе, b. какъ наука)?

Въ трансцендентальной эстетикѣ, наукѣ о принципахъ чувственности a priori, Кантъ пытается доказать апріорность пространства и времени. Въ «метафизическомъ разъясненіи этого понятія», гдѣ должно заключаться то, что представляетъ понятіе, какъ данное a priori, мы находимъ слѣдующія четыре положенія:

1. Пространство не есть эмпирическое понятіе, которое отвлечено отъ внѣшнихъ опытовъ; ибо представленіе пространства должно уже лежать въ основѣ всякой конкретной локализаціи *).

2. Пространство есть необходимое представленіе a priori, которое лежитъ въ основѣ всѣхъ внѣшнихъ воззрѣній; ибо никогда нельзя составить себѣ представленія о томъ, что нѣтъ пространства, хотя, конечно, можно представить себѣ, что въ немъ нѣтъ никакихъ предметовъ **).

3. Пространство не есть дискурсивное или всеобщее понятіе объ отношеніяхъ вещей вообще, но чистое воззрѣніе; ибо можно представить себѣ только одно единственное пространство, частями котораго являются всѣ такъ называемыя пространства ***).

4. Пространство представляется какъ безконечная данная величина. Но ни одного понятія нельзя мыслить такъ, какъ будто бы оно содержало безконечное множество представленій въ себѣ. Значитъ, первоначальное представленіе о пространствѣ есть воззрѣніе a priori, а не понятіе ****).

Въ «трансцендентальномъ разъясненіи понятія о пространствѣ», подъ которымъ Кантъ разумѣетъ объясненіе его, какъ принципа, изъ котораго можно бы увидѣть возможность другихъ синтетическихъ познаній a priori, Кантъ приводитъ

---

*) Это, конечно, заколдованный кругъ. Дальше и пространства нельзя будетъ представлять совершенно безъ качествъ.

**) Но это не доказываетъ субъективности и апріорности пространства. И представленіе, выработанное по психическимъ законамъ изъ эмпирически даннаго, можетъ быть неуничтожимымъ. Кромѣ того Кантъ исходитъ при этомъ изъ точки зрѣнія готоваго сознанія, не обращая вниманія на слагающееся сознаніе.

***) Странно, что Кантъ въ заглавіи называетъ пространство «понятіемъ», что, повидимому, исключается третьимъ и четвертымъ пунктами. Но понятіе въ широкомъ смыслѣ обнимаетъ у Канта два класса: понятіе въ тѣсномъ смыслѣ или общее представленіе и, съ другой стороны, единичное представленіе или воззрѣніе. Конечно, только къ понятію въ тѣсномъ смыслѣ этого слова надо относить опредѣленіе въ критикѣ разума: «понятіе есть познаніе, которое относится къ предмету посредственно при помощи признака, который можетъ быть общимъ нѣсколькимъ вещамъ». Нельзя, конечно, допустить, что тутъ разумѣется только родовое понятіе (именно воззрѣніе a priori), подъ которое падаетъ пространство. Ибо смыслъ тотъ, что надо разъяснить представленіе пространства, чтобы получить понятіе, подъ которое оно падаетъ, а не тотъ, что надо выяснить природу родоваго понятія, подъ которое падаетъ пространство. Да и въ отдѣлѣ «о высшемъ основоположеніи всѣхъ синтетическихъ сужденій» пространство и время прямо называются «понятіями».

****) Утвержденіе, что никакое понятіе не можетъ содержать безконечнаго множества частныхъ представленій, произвольно, поскольку дѣло идетъ о потенціальной содержимости частныхъ представленій въ понятіи. Но актуально наше представленіе пространства содержитъ не безконечность раздѣленныхъ частей, и актуально пространство, которое мы себѣ представляемъ, простирается также не въ безконечность, а только самое большее до созерцаемаго небеснаго свода. Безконечность протяженія заключается только въ томъ соображеніи, что, какъ бы далеко мы ни зашли, мы могли бы идти еще и далѣе: значитъ, что нѣтъ границы, которой нельзя было бы перейти. Но отсюда никоимъ образомъ не слѣдуетъ, что пространство есть только субъективное воззрѣніе.

утвержденіе, что представленіе пространства должно быть воззрѣніемъ a priori, если только возможно, чтобы геометрія опредѣляла его свойства синтетически и однако a priori. «Не будь пространство (а также и время) простой формой вашего воззрѣнія, которое содержитъ условія a priori,—только при нихъ вещи и могутъ быть для васъ внѣшними предметами, которые безъ этихъ субъективныхъ условій сами по себѣ ничто, — вы не были бы въ состояніи синтетически ничего ровно подѣлать a priori съ внѣшними предметами» *).

Посему пространство имѣетъ для Канта значеніе воззрѣнія a priori, которое уже находится въ насъ до всякаго воспріятія предмета, и именно какъ формальное качество духа подвергаться дѣйствію со стороны объектовъ, или какъ форма внѣшняго чувства вообще **).

Пространственность по Канту вовсе не форма существованія предметовъ самихъ по себѣ. Такъ какъ мы, говоритъ Кантъ, особенныя условія чувственности можемъ сдѣлать не условіями возможности вещей, а только ихъ явленій, то мы, конечно, можемъ сказать, что пространство обнимаетъ всѣ вещи, которыя могутъ являться намъ извнѣ, но не всѣ вещи сами по себѣ — будь онѣ созерцаемы или нѣтъ, какимъ угодно субъектомъ. О пространствѣ, о протяженныхъ существахъ и т. д. мы можемъ говорить только съ точки зрѣнія человѣка. Если мы откажемся отъ субъективнаго условія, подъ которымъ мы только и можемъ получить внѣшнее воззрѣніе, и посмотримъ, какъ въ такомъ случаѣ могли бы дѣйствовать на насъ предметы, то представленіе пространства ровно ничего не означаетъ. Этотъ предикатъ прилагается къ вещамъ только въ такой степени, въ какой онѣ намъ являются, т. е. бываютъ предметами чувственности. Пространство имѣетъ эмпирическую реальность, т. е. объективное значеніе, относительно всего, что можетъ намъ встрѣтиться извнѣ какъ предметъ, а идеальность — относительно вещей, если онѣ разсматриваются разумомъ сами по себѣ, не принимая въ разсчетъ особенности нашей чувственности. — Пространство, говоритъ Кантъ, вовсе не представляетъ свойства какихъ бы то ни было вещей въ себѣ или ихъ самихъ по отношенію другъ къ другу, не представляетъ никакого опредѣленія ихъ, которое было бы нераздѣльно съ самими предметами и которое осталось бы, хотя бы и отвлечь всѣ условія воззрѣнія. Ибо ни абсолютныя, ни относительныя

---

*) Кантъ не доказалъ ни того, въ какомъ же родѣ изъ предположенной апріорности воззрѣнія пространства слѣдуетъ достовѣрность геометрическихъ основныхъ положеній (которыя, хотя бы пространство, какъ воззрѣніе a priori, и было первоначально, съ своей стороны въ насъ не такъ первоначальны), и гдѣ ихъ граница относительно теоремъ, ни того, что изъ объективно обоснованнаго и эмпирически полученнаго воззрѣнія пространства не могутъ слѣдовать приведенныя положенія. Съ пространственными объектами какъ вещами въ себѣ нельзя было бы «ничего подѣлать a priori синтетически». Но даже и при предположеніи апріорности воззрѣнія пространства это не доказывало бы, что нѣтъ пространственныхъ вещей въ себѣ, къ которымъ прилагаются тѣ же положенія, какъ и къ пространственнымъ образамъ въ нашемъ воззрѣніи. Кантъ также не достаточно оправдалъ двойное употребленіе, которое онъ дѣлаетъ изъ пространства, времени и категорій. Онѣ имѣютъ для него значеніе съ одной стороны—простыхъ формъ или способовъ связи эмпирически даннаго матеріала, и однако, съ другой, Кантъ безспорно даетъ имъ значеніе чего-то матеріальнаго, именно матеріи и содержанія мышленія, откуда мы образуемъ синтетическія сужденія a priori.

**) Что пространство есть только форма внѣшняго, а не внутренняго чувства, время, напротивъ, - форма внутренняго, а косвенно и внѣшняго чувства, надо, по мнѣнію Канта, допустить, слѣдуя природѣ внѣшняго и внутренняго опыта. Но на дѣлѣ пространственность неотъемлема, конечно, и отъ «явленій внутренняго чувства», отъ образованія воспріятій какъ такихъ, отъ представленій по воспоминанію. Неотъемлема она и отъ понятій, поскольку конкретныя представленія, отъ которыхъ они отвлечены, составляютъ ихъ нераздѣльную основу, а потому и отъ комбинированныхъ изъ нихъ сужденій, поскольку то, чего касается сужденіе, составляетъ предметъ нагляднаго представленія, и пр.

опредѣленія не могутъ созерцаться до бытія вещей, которымъ они присущи, а слѣдовательно, не могутъ созерцаться a priori. *)

Совершенно аналогичнымъ метафизическимъ и трансцендентальнымъ разъясненіемъ понятія времени Кантъ пытается доказать и его эмпирическую реальность и трансцендентальную идеальность. Время такъ же мало, какъ и пространство, есть нѣчто такое, что существовало бы о себѣ или было присуще вещамъ, какъ объективное опредѣленіе порядка, что, слѣдовательно, оставалось бы, если отвлечь отъ всѣхъ субъективныхъ условій воззрѣнія. Время есть не что иное, какъ форма внутренняго чувства, т. е. созерцанія насъ самихъ и нашего внутренняго состоянія; оно опредѣляетъ отношеніе представленій въ нашемъ внутреннемъ состояніи. А такъ какъ всѣ представленія, хотя бы они и имѣли предметомъ внѣшнія вещи, однако сами по себѣ, какъ опредѣленія духа, относятся къ внутреннему состоянію, формальное условіе котораго — время, то время косвенно является формальнымъ условіемъ a priori внѣшнихъ явленій. Само по себѣ, внѣ субъекта, время — ничто. Его нельзя причислять къ предметамъ въ себѣ, безъ ихъ отношенія къ нашему воззрѣнію; ему нельзя здѣсь приписывать ни самобытности, ни пребываемости въ чемъ-нибудь другомъ. Время имѣетъ эмпирическую реальность относительно внутренняго опыта. Но если бы я самъ или другое существо было въ состояніи созерцать меня безъ этого условія чувственности, то тѣ самыя опредѣленія, которыя мы теперь представляемъ какъ измѣненія, дали бы познаніе, въ которомъ совсѣмъ не встрѣтилось бы представленія времени, а, слѣдовательно, и измѣненій. Возражаютъ, будто дѣйствительность перемѣны нашихъ представленій доказываетъ дѣйствительность времени. Кантъ отражаетъ это возраженіе замѣчаніемъ, что и объекты «внутренняго чувства» принадлежатъ только къ явленію, у котораго во всякое время есть двѣ стороны, — одна, гдѣ предметъ разсматривается самъ по себѣ, другая, гдѣ обращается вниманіе на его форму воззрѣнія, которую надо искать не въ предметѣ самомъ по себѣ, а въ субъектѣ, которому онъ является. **)

Кантъ объявляетъ ложнымъ положеніе лейбнице-вольфовой философіи, что наша чувственность есть только смутное представленіе вещей и того, что присуще вещамъ самимъ по себѣ. Онъ отвергаетъ у человѣка «интеллектуальное воззрѣніе,» которое будто бы познаетъ безъ воздѣйствія извнѣ или извнутри и безъ чисто субъективныхъ формъ (пространства и времени) объекты, какъ они существуютъ сами по себѣ.

---

*) Въ этомъ, даже допуская «апріорность», все еще заключалось бы только то доказательство, что мы не въ правѣ на основаніи нашего «апріорнаго» воззрѣнія приписывать пространственность вещамъ въ себѣ. Мы созерцаемъ, какъ «опредѣленія» вещей, то, что мы на основаніи этого созерцанія въ правѣ относить къ самимъ предметамъ. Все это мы созерцаемъ, конечно, вмѣстѣ съ этими вещами и такимъ же самымъ образомъ, другими словами при помощи возбужденія нашихъ чувствъ, и не до вещей или независимо отъ нихъ, значитъ a posteriori, а не a priori. Но если мы не въ правѣ приписывать, если мы не можемъ сказать (не смѣемъ сказать на основаніи самого воззрѣнія), что пространственность присуща вещамъ въ себѣ, что она есть (абсолютное и относительное) «опредѣленіе» ихъ, то отсюда никакъ не слѣдуетъ, какъ это дѣлается у Канта, право отвергать, право утверждать, что пространственность не есть опредѣленіе вещей въ себѣ, что она имъ не присуща.

**) «Внутреннее чувство» не прибавляетъ формы времени къ тому, что само по себѣ не имѣетъ времени. Самопостиженіе обусловлено только извѣстнымъ родомъ ассоціаціи представленій. Но допустимъ, что «внутреннее чувство» дѣйствительно существуетъ въ томъ родѣ, какъ его принимаетъ Кантъ. И тогда различеніе Канта все-таки не годится, такъ какъ при психологическомъ самонаблюденіи субъектъ, которому являются внутреннія состоянія, тожественъ съ объектомъ, которому они принадлежатъ. Въ такомъ случаѣ на теченіе представленій нельзя было бы смотрѣть, какъ на невѣрное отображеніе внутреннихъ состояній, лишенныхъ времени и оказывающихъ дѣйствіе на внутреннее чувство, но пришлось бы видѣть въ этихъ представленіяхъ результатъ, который сталъ дѣйствительнымъ при помощи возбужденія въ душѣ или въ я, и который принадлежитъ сущему, какъ такому, а не только явленію. Другими словами это теченіе было бы не только средствомъ, но и въ свою очередь объектомъ самопостиженія, и именно объектомъ, подверженнымъ измѣненію.

Результатъ трансцендентальной эстетики Кантъ формулируетъ такъ (въ общемъ замѣчаніи къ трансцендентальной эстетикѣ, 1. изд. стр. 42, 2. изд. стр. 52. у Роз. II, 49, у Влад. стр. 43): «вещи, которыя мы созерцаемъ, сами по себѣ не то, за что мы ихъ принимаемъ въ созерцаніи, и ихъ отношенія сами по себѣ не таковы, какъ они намъ являются, и если бы мы уничтожили нашъ субъектъ или даже только субъективное свойство чувствъ вообще, всякое такое свойство, всякія отношенія объектовъ въ пространствѣ и во времени, болѣе того — само пространство и время изчезли бы, и могли бы существовать какъ явленія не сами по себѣ, а только въ насъ. Что тамъ съ предметами о себѣ и независимо отъ всякой соспріимчивости нашей чувственности, намъ остается совершенно невѣдомымъ.» Что мы называемъ внѣшними предметами, въ томъ Кантъ находитъ только представленія нашей чувственности.

Къ однородному результату Кантъ приходитъ и относительно формъ разсудка въ трансцендентальной логикѣ.

Способность души получать представленія, поскольку она какимъ бы то ни было образомъ подвергается воздѣйствію, есть чувственность, а самопроизвольность познаванія, сказывающаяся въ произведеніи самыхъ представленій, есть разсудокъ. Мысли безъ воззрѣнія пусты, а воззрѣнія безъ понятій слѣпы. Разсудокъ ничего не въ состояніи созерцать, чувства ничего не могутъ мыслить. Всѣ воззрѣнія основываются на аффекціяхъ, а понятія—на функціяхъ. Функція есть единство дѣйствія, при которомъ различныя представленія подводятся подъ одно общее. Посредствомъ этихъ функцій разсудокъ образуетъ сужденія, которыя являются косвенными познаніями предметовъ. На различныхъ коренныхъ понятіяхъ разсудка или категоріяхъ основываются разныя формы сужденій, и наоборотъ—изъ формъ сужденій, какъ ихъ излагаетъ общая (формальная) логика, мы можемъ посредствомъ обратнаго заключенія узнать категоріи. Кантъ опредѣляетъ категоріи, какъ понятія о предметѣ вообще, при помощи которыхъ его воззрѣніе опредѣляется относительно одной изъ логическихъ функцій сужденія (какъ напр., тѣло опредѣляется посредствомъ категоріи субстанціи, какъ субъектъ въ сужденіи: всѣ тѣла дѣлимы). Онъ выставляетъ слѣдующую таблицу формъ сужденія *) и соотвѣтствующихъ категорій **):

Логическая таблица сужденій.

По количеству.	По качеству.	По отношенію.	По модальности.
Единичныя.	Утвердительныя.	Категорическія. (Безусловныя).	Проблематическія. (Возможныя).
Особенныя (частныя и множественныя).	Отрицательныя.	Гипотетическія. (Условныя).	Ассерторическія. (Дѣйствительныя).
Всеобщія.	Безконечныя или ограничительныя.	Дизъюнктивныя. (Раздѣлительныя).	Аподиктическія. (Необходимыя).

*) Число три, къ которому Кантъ стремился въ каждомъ классѣ формъ сужденія, не повсюду оправдано, см. Логику Ибервега, §§ 68—70.

**) Категоріями, которыя касаются формъ «предмета» или объективной дѣйствительности и, какъ такія, обусловливаютъ вмѣстѣ и извѣстныя функціи сужденія, являются только такъ называемыя Кантомъ категоріи отношенія. Различія качества и различія модальности основываются не на разныхъ формахъ объективнаго существованія, которыя бы отражались въ субъективномъ актѣ сужденія, но на разныхъ способахъ отношенія субъективнаго къ объективному, т. е. на видахъ отношенія комбинаціи представленій, составленной въ сужденіи, къ тому реальному, которое должно представляться этой комбинаціею. Значитъ, въ основѣ количества и модальности не лежатъ разныя категоріи. Но «количество» основывается болѣе на возможности обнимать нѣсколько сужденій, субъекты которыхъ падаютъ подъ одно и то же понятіе, въ одно сужденіе, такъ что предикатъ утверждается (или отрицается) или обо всемъ объемѣ понятія субъекта, или о части его. Оно не включаетъ никакого отношенія къ формѣ объективной дѣйствительности, свойственнаго сужденію какъ такому. Ср. Систему логики Ибервега, прив. м.

Трансцендентальная таблица разсудочныхъ понятій.

По количеству.	По качеству.	По отношенію.	По модальности
Единство.	Реальность.	Самобытность и пребываніе.	Возможность и невозможность.
Множественность.	Отрицаніе.	Причинность и зависимость.	Бытіе и небытіе.
Цѣлость.	Ограниченіе.	Общность и взаимодѣйствіе.	Необходимость и случайность.

Сюда примыкаетъ таблица синтетическихъ сужденій a priori, основывающихся на этихъ понятіяхъ разсудка. Кантъ называетъ ихъ:

Чистая физіологическая таблица всеобщихъ основоположеній естествовѣдѣнія.

Аксіомы воззрѣнія.	Предваренія воспріятія.	Аналогіи опыта.	Постулаты эмпирическаго мышленія вообще.

Полная система трансцендентальной философіи, говоритъ Кантъ, должна бы содержать и тѣ понятія, которыя выведены изъ чистыхъ коренныхъ понятій, категорій или предикаментовъ. Поэтому они тоже апріорныя или чистыя понятія разсудка. Эти выводныя понятія Кантъ называетъ предикабиліями, напр., сила, дѣйствіе, страданіе, которыя слѣдуютъ изъ понятія причинности, или уничтоженіе, возникновеніе, которыя подчинены категоріямъ модальности. Перечислить ихъ было бы полезнымъ и не непріятнымъ усиліемъ, но здѣсь, гдѣ идетъ дѣло не о полнотѣ системы, а о полнотѣ принциповъ для системы, было бы излишнимъ. (Позже, правда, Кантъ полагаетъ, что самое существенное изъ всей трансцендентальной философіи онъ уже далъ въ Критикѣ чистаго разума).

Относительно этихъ категорій Кантъ, между прочимъ, замѣчаетъ, что ихъ въ каждомъ классѣ три, тогда какъ въ другихъ случаяхъ всякое дѣленіе a priori по понятіямъ должно быть дихотоміей (А и не - А); третья категорія возникаетъ постоянно изъ соединенія второй съ первой своего класса. (Въ Критикѣ силы сужденія, введ., послѣднее примѣчаніе, Кантъ эту дихотомію называетъ аналитическимъ дѣленіемъ a priori, которое совершается по закону противорѣчія: а всякое синтетическое дѣленіе a priori, которое должно вестись не изъ воззрѣнія, соотвѣтствующаго понятію, какъ въ математикѣ, а изъ понятій a priori, непремѣнно содержитъ три части: 1. условіе, 2. условленное, 3. понятіе, которое возникаетъ изъ соединенія условленнаго съ своимъ условіемъ). Цѣлость есть множество, разсматриваемое какъ единство, ограниченіе—реальность въ соединеніи съ отрицаніемъ, общность—взаимная причинность между субстанціями, необходимость — существованіе, данное самою возможностью. Но соединеніе требуетъ особаго акта разсудка, и потому-то третье понятіе должно также имѣть значеніе основнаго понятія разсудка. (Въ этомъ замѣчаніи Канта лежитъ зародышъ фихтевой и гегелевой діалектики).

Объективное значеніе категорій (о которомъ Кантъ говоритъ въ трудной главѣ о «трансцендентальномъ выведеніи категорій») основывается на томъ, что черезъ нихъ только и возможенъ по формѣ мышленія опытъ. Онѣ необходимымъ образомъ и a priori относятся къ предметамъ опыта, такъ какъ вообще только черезъ посредство ихъ можно мыслить какой-нибудь предметъ опыта.

Возможны, говоритъ Кантъ, только два случая, при которыхъ синтетическое представленіе и его предметы могутъ сходиться, относиться другъ къ другу необходимымъ образомъ и какъ бы встрѣчаться другъ съ другомъ. Или когда только предметъ дѣлаетъ возможнымъ представленіе, или когда только представленіе дѣлаетъ возможнымъ предметъ.

Въ первомъ случаѣ отношеніе—эмпирическое, и представленіе такимъ

образомъ возможно не a priori. Наши представленія a priori направляются не по объектамъ, такъ какъ въ противномъ случаѣ они были бы эмпирическими и не апріорными. Только то, что въ явленіяхъ принадлежитъ къ ощущенію (такъ называемая Кантомъ, 1. изд. стр. 20 и 50, 2. изд стр. 34 и 74, у Влад. стр. 24 и 53, матерія чувственнаго познанія) направляется по объектамъ, однако же не совершенно совпадая съ ними. Вещи въ себѣ или трансцендентальные объекты дѣйствуютъ на наши чувства (1. изд. стр. 190, 2. изд. 235, у Влад. 177; Пролег. § 32). Путемъ этого воздѣйствія происходитъ ощущеніе цвѣта, запаха и т. д., но эти ощущенія не однородны съ неизвѣстнымъ въ вещахъ въ себѣ, которое вызываетъ въ насъ ощущенія. А пространственность, временность, субстанціальность, причинность и т. д. основывается по Канту не на этомъ воздѣйствіи, такъ какъ въ противномъ случаѣ всѣ эти формы были бы эмпирическими и безъ необходимости; онѣ принадлежатъ исключительно субъекту, который посредствомъ ихъ образуетъ ощущенія и такимъ образомъ производитъ явленія, другими словами — свои представленія; онѣ ведутъ начало не отъ вещей въ себѣ.

Другой случай не можетъ имѣть мѣста въ томъ смыслѣ, что наше представленіе вызываетъ свой предметъ къ бытію. Положимъ, воля, но все же не представленіе какъ такое, проявляетъ причинность въ бытіи предметовъ. Но познаніе предмета или явленіе, конечно, можетъ направляться по нашимъ апріорнымъ представленіямъ. Это послѣднее предположеніе Кантъ сравниваетъ съ астрономической теоріей Коперника, которая объясняетъ кажущееся вращеніе небеснаго свода изъ реальнаго движенія обитателей земли, по которому это явленіе направляется.

Но область или весь предметъ возможныхъ опытовъ составляютъ воззрѣнія. Понятіе a priori, которое не относилось бы къ нимъ, было бы только логической формой для понятія, но не самимъ понятіемъ, которымъ что-нибудь мыслится. Хотя чистыя понятія a priori и не могутъ содержать ничего эмпирическаго, но все же, чтобы имѣть объективное значеніе, они должны быть только условіями a priori для возможнаго опыта.

Воспріимчивость души можетъ дѣлать возможными познанія только въ соединеніи съ самопроизвольностью. Самопроизвольность бываетъ основою троякаго синтеза, именно—воспріятія представленій въ воззрѣніи, воспроизведенія ихъ—въ воображеніи, и узнаванія ихъ—въ понятіи (1. изд. стр. 97 сс., у Влад. стр. 95 сс.).

Пробѣжать разнообразное въ воззрѣніи и охватить его въ единство — вотъ синтезъ воспріятія. Безъ него мы не могли бы имѣть представленій пространства и времени. Воспроизводительный синтезъ силы воображенія также основанъ на принципахъ a priori *). Теряй я постоянно при синтезѣ частей линіи, промежутка времени, числа прежнія части изъ мысли и не воспроизводи ихъ, переходя къ слѣдующимъ, никогда не возникло бы цѣлаго представленія, болѣе того — не возникло бы чистѣйшихъ и первыхъ основопредставленій пространства и времени. А безъ сознанія, что то, что мы мыслимъ, есть какъ разъ то же самое, что мы мыслили за минуту передъ тѣмъ, было бы тщетно всякое воспроизведеніе въ ряду представленій. Понятіе объединяетъ въ одно представленіе разнообразіе, которое было предметомъ постояннаго созерцанія и затѣмъ воспроизводится сразу.

Въ познаніи разнообразнаго душа сознаетъ тожество своего отправленія, посредствомъ котораго она выполняетъ синтезъ. Всякая связь и единство въ познаваніи предполагаетъ то единство сознанія, которое предшествуетъ всѣмъ даннымъ

---

*) 1. изд., стр. 100 сс.; стр. 117 с. и 123, а также 2. изд. стр. 152, у Влад. стр. 96 сс., 116 с., 126 и 113, различается опредѣленнѣе отъ воспроизводительной силы воображенія, которая основывается на условіяхъ опыта, производительная—какъ условіе a priori сложенія разнообразнаго въ познаніи; во 2. изд., пр. м., Кантъ говоритъ, что воспроизводительная сила ничуть не помогаетъ для объясненія возможности познанія a priori и относится не къ трансцендентальной философіи, а къ психологіи; во 2. изд. онъ уже не говоритъ о ней, какъ и объ «узнаваніи въ понятіи».

воззрѣній. Только въ отношеніи къ этому единству и возможно всякое представленіе о предметахъ. Это чистое, первоначальное, неизмѣнное самосознаніе Кантъ называетъ трансцендентальной апперцепціей. Онъ отличаетъ ее отъ эмпирической апперцепціи или отъ измѣнчиваго эмпирическаго самосознанія въ потокѣ внутреннихъ явленій, объятыхъ внутреннимъ чувствомъ. Трансцендентальная апперцепція есть первоначальный синтетическій актъ, а эмпирическое самосознаніе утверждается на анализѣ, который имѣетъ предположеніемъ этотъ первоначальный синтезъ. Синтетическое единство апперцепціи есть высшая точка, отъ которой зависитъ всякое употребленіе разсудка. На этомъ единствѣ основывается «я мыслю», которое должно быть въ состояніи сопровождать всѣ мои представленія. Даже и объективное единство пространства и времени возможно только чрезъ отношеніе воззрѣній къ этой трансцендентальной апперцепціи.

Категоріи суть условія мышленія въ возможномъ опытѣ. Возможность и необходимость категорій основывается на отношеніи, которое вся чувственность, а съ нею и всѣ возможныя явленія имѣютъ къ первоначальной апперцепціи. Все разнообразіе въ воззрѣніи должно соотвѣтствовать условіямъ повсюднаго единства самосознанія, первоначально-синтетическаго единства апперцепціи, другими словами — находиться подъ общими функціями синтеза по понятіямъ. Синтезъ восприятія, который является эмпирическимъ, долженъ сообразоваться съ синтезомъ апперцепціи, который содержится въ категоріяхъ интеллектуально и совершенно a priori. Всякій предметъ въ возможномъ опытѣ находится подъ необходимыми условіями синтетическаго единства разнообразнаго въ воззрѣніи. Поэтому условія возможности опыта вообще (формальныя условія воззрѣнія a priori, синтезъ воображенія и необходимое единство ихъ въ трансцендентальной апперцепціи) являются вмѣстѣ и условіями возможности предметовъ опыта (т. е. явленій) и на этомъ основаніи имѣютъ объективное значеніе въ синтетическомъ сужденіи a priori. Такимъ же образомъ, съ другой стороны, для насъ не возможно никакое познаніе a priori, кромѣ единственнаго познанія о предметахъ возможнаго опыта.

Вещамъ самимъ въ себѣ была бы необходимо присуща ихъ закономѣрность и внѣ разсудка, который ихъ познаетъ. Но явленія суть представленія вещей, которыя не познаны со стороны того, что онѣ такое сами по себѣ. Но какъ простыя представленія онѣ вовсе не подчинены какому-нибудь другому закону связи, кромѣ того, который предписывается связующей способностью. Связь, говоритъ Кантъ, есть не въ предметахъ, она не можетъ быть заимствована отъ нихъ, напр., путемъ восприятія, и такимъ только образомъ принята въ разсудокъ. Напротивъ, эта связь — только устройство разсудка, который самъ есть не что иное, какъ способность связывать a priori и подводить все разнообразіе данныхъ представленій подъ единство апперцепціи. А это основоположеніе — высшее основоположеніе во всемъ человѣческомъ познаніи. А такъ какъ отъ синтеза восприятія зависитъ всякое возможное впечатлѣніе, а этотъ эмпирическій синтезъ въ свою очередь зависитъ отъ трансцендентальнаго, другими словами — отъ категорій, то, слѣдовательно, всѣ возможныя впечатлѣнія, а значитъ — и все, что можетъ дойти до эмпирическаго сознанія, т. е. всѣ явленія природы, по ихъ связи, должны подчиняться категоріямъ. Природа, разсматриваемая просто какъ природа вообще, зависитъ отъ этихъ категорій, какъ отъ первоначальной основы своей необходимой закономѣрности. *)

---

*) Для познанія частныхъ законовъ, такъ какъ они касаются эмпирически опредѣленныхъ явленій, долженъ по Канту привзойти опытъ. Однако въ этой теоріи Канта заключается не одно внутреннее противорѣчіе. Противорѣчіе частію уже въ томъ, что вещи въ себѣ должны дѣйствовать на насъ, а дѣйствіе включаетъ въ себѣ временность и причинность, за которыми какъ формами a priori, съ другой стороны, Кантъ признаетъ значеніе только въ предѣлахъ міра явленій, а не по ту сторону его. Затѣмъ тутъ кроется то противорѣчіе, что это воздѣйствіе, съ одной стороны, должно доставить совершенно безформенный, хаотическій матеріалъ, чтобы онъ не находился ни подъ какимъ закономъ, не поддающимся апріорному закону связи, съ другой однако—воздѣйствіе должно доставить упорядоченный матеріалъ,

Въ видѣ дополненія (Кр. чис. раз., 2. изд. 167 с., у Влад. стр. 130 с.) Кантъ упоминаетъ кромѣ двухъ путей, которыми можно мыслить необходимое согласіе опыта съ понятіями о его предметахъ (именно, что или опытъ дѣлаетъ возможнымъ эти понятія, или эти понятія — опытъ), еще про средній путь, которымъ также можно бы пойти. Именно Кантъ предполагаетъ, что категоріи не эмпирическіе, а субъективные задатки къ мышленію. Они насаждены въ насъ вмѣстѣ съ нашимъ существованіемъ и такъ устроены нашимъ Создателемъ, что ихъ употребленіе въ точности совпадаетъ съ законами природы, по которымъ идетъ опытъ. Онъ говоритъ, что это предположеніе (въ сущности оно согласуется съ лейбницевой теоріей предустановленной гармоніи, но самимъ Кантомъ въ Пролег., примѣч. къ § 36, приписывается Крузіусу) есть нѣчто въ родѣ преформаціонной системы чистаго разума, но объявляетъ себя противъ него, такъ какъ въ такомъ случаѣ категоріямъ недоставало бы необходимости, которая принадлежитъ къ ихъ понятію, какъ его существенный признакъ. *)

Чистыя разсудочныя понятія совершенно не однородны съ эмпирическими воззрѣніями, и однако во всѣхъ подведеніяхъ предмета подъ понятіе представленіе предмета должно быть однородно съ понятіемъ. Чтобы было возможно приложеніе категоріи къ явленію, должно быть нѣчто третье, что однородно какъ съ категоріей, такъ и съ явленіемъ. Такое посредствующее представленіе, произведенное трансцендентальнымъ синтезомъ воображенія, Кантъ называетъ трансцендентальной схемой разсудка и ученіе объ этомъ — схематизмомъ чистыхъ понятій разсудка. Ну, а время, какъ форма a priori, однородно съ категоріей, а какъ форма чувственности — съ явленіемъ. Между частями времени въ воззрѣніи даны тѣ самыя отношенія, которыя допускаются понятіями разсудка только въ «абстрактной формѣ» между разными частями познавательнаго содержанія. Оттого возможно приложеніе категоріи къ явленіямъ посредствомъ трансцендентальнаго опредѣленія временемъ **).

чтобы не всякій отдѣльный матеріалъ былъ безъ отношенія ко всякой отдѣльной формѣ, не всякое опредѣленіе слѣдовало только извнутри, — что уничтожало бы различіе эмпирическаго отъ апріорнаго, — но чтобы можно было опредѣлить все эмпирически единичное въ явленіи и даже каждый частный законъ. А если для частныхъ формъ и законовъ надо найти основаніе въ дѣйствительномъ свойствѣ объектовъ, дѣйствующихъ на насъ, или «вещей въ себѣ», то можно далѣе показать, что способъ и слѣдованіе воздѣйствій носитъ на себѣ такой порядокъ, какой можетъ вытекать только изъ того, что въ объективной дѣйствительности именно эти «вещи въ себѣ» надѣлены временностью, пространственностью, причинностью и пр. Отъ этого рушится субъективизмъ Канта (ср. Ибервегъ, Система логики § 44, и цитованную выше, стр. 216, статью объ основной мысли кантовскаго критицизма). Это доказательство основывается на выводимости закона тяготѣнія изъ трехъ измѣреній пространства. Закону, связанному съ тремя измѣреніями пространства, могутъ подчиняться явленія, если они обусловлены чисто субъективно, т. е. причинностью, имманентною одному только субъекту, чего нѣтъ по собственному ученію Канта о воздѣйствіи. Они не могли бы подчиняться этому закону, если бы вещи въ себѣ, дѣйствующія на насъ, носили другой порядокъ. Значитъ, остается только предположеніе, что эти вещи имѣютъ порядокъ, однородный порядку пространства въ нашемъ воззрѣніи.

*) Если нельзя доказать необходимости приложенія категорій къ объективности въ трансцендентальномъ смыслѣ, то отсюда не слѣдуетъ, конечно, что онѣ не могутъ имѣть значенія и для этой объективности. Поэтому «доказательство» далеко не строго. Затѣмъ, правда, какъ думалъ Кантъ, непрямое доказательство исключительной субъективности всего апріорнаго, какъ формъ воззрѣнія — пространства и времени, такъ и категорій, заключается въ антиноміяхъ. Объ этомъ говорится нѣсколько дальше, 1. изд. стр. 506, 2. изд. стр. 534, у Роз. и Шуб. II, 399, у Владисл. стр. 407. И будь это доказательство принудительно, оно пополнило бы «пробѣлъ», о которомъ говорилъ Тренделенбургъ. Но оно этого не дѣлаетъ, такъ какъ доказательства для антиномій имѣютъ силу только тогда, когда основныя мысли Канта уже предполагаются имѣющими значеніе. См. цитованныя выше полемическія сочиненія Тренделенбурга, Куно-Фишера и другихъ.

**) Нѣтъ надобности въ особомъ «схематизмѣ», такъ какъ, вѣдь, уже образованіе чувственно даннаго вещества посредствомъ обѣихъ формъ воззрѣнія вообще

Схемы по порядку категорій (количество, качество, отношеніе, модальность) касаются временнаго ряда, временнаго содержанія, временнаго порядка и временной совокупности. Схемой количества является число. Схема реальности—бытіе во времени, схема отрицанія—небытіе во времени. Схема субстанціи—устойчивость реальнаго во времени, схема причинности — послѣдовательность разнообразнаго, поскольку она подчинена правилу, схема общности или взаимной причинности субстанцій относительно ихъ случайностей — совмѣстное бытіе опредѣленій одной съ опредѣленіями другой по всеобщему правилу. Схема возможности есть согласіе синтеза различныхъ представленій съ условіями времени вообще, другими словами—опредѣленіе представленія вещи въ извѣстное время, схема дѣйствительности — бытіе въ опредѣленное время, схема необходимости—бытіе предмета во всякое время.

Отношеніе категорій къ возможному опыту должно составлять все чистое познаніе разсудка a priori. Основоположенія чистаго разсудка — правила объективнаго употребленія категорій. Изъ категорій количества и качества вытекаютъ математическія основоположенія, отличающіяся интуитивной достовѣрностью, а изъ категорій отношенія и модальности—динамическія основоположенія, отличающіяся дискурсивной достовѣрностью.

Принципъ аксіомъ воззрѣнія такой: всѣ воззрѣнія—протяженныя величины. Принципъ предвареній воспріятія такой: во всѣхъ явленіяхъ реальное, являющееся предметомъ ощущенія, имѣетъ интенсивную величину, т. е. степень. Принципъ аналогій опыта такой: опытъ возможенъ только при помощи представленія необходимой связи воспріятій. Изъ этого принципа вытекаетъ основоположеніе устойчивости субстанціи: при всякой смѣнѣ явленій субстанція остается, и количество ея въ природѣ ни увеличивается, ни уменьшается. Основоположеніе временной послѣдовательности по закону причинности: всѣ измѣненія происходятъ по закону связи причины и дѣйствія. Основоположеніе совмѣстнаго бытія по закону взаимодѣйствія или общности: всѣ субстанціи, поскольку ихъ можно воспринимать въ пространствѣ совмѣстно, находятся въ повсюдномъ взаимодѣйствіи. Постулаты эмпирическаго мышленія: что совпадаетъ съ формальными условіями опыта (по воззрѣнію и по понятіямъ), то возможно; что связано съ матеріальными условіями опыта (ощущеніемъ), то дѣйствительно, а то, связь чего съ дѣйствительностью опредѣлена по всеобщимъ условіямъ опыта,—необходимо.

Къ доказательству втораго постулата, который доказываетъ дѣйствительность, Кантъ во 2. изд. прибавилъ «опровerженіе (матеріальнаго) идеализма». Оно основывается на положеніи, что внутренній опытъ вообще, въ наличности котораго нельзя сомнѣваться, возможенъ только черезъ внѣшній опытъ вообще, значитъ, только при предположеніи бытія предметовъ въ пространствѣ внѣ насъ. Основаніе для доказательства Кантъ находитъ въ томъ, что опредѣленіе времени, которое лежитъ въ эмпирически опредѣленномъ сознаніи моего собственнаго бытія, предполагаетъ нѣчто стойкое въ воспріятіи. Это стойкое должно быть отлично отъ моихъ представленій, чтобы по немъ можно было измѣрять перемѣну. Такимъ образомъ оно возможно только посредствомъ вещи внѣ меня *).

подготовляетъ его къ дальнѣйшему образованію посредствомъ категорій. А если схематизмъ нуженъ, то, повидимому, на тѣхъ же самыхъ основаніяхъ, какъ и время, его можетъ и должно доставить также и пространство.

*) Уже въ 1. изд., стр. 376, у Роз. и Шуб. II, стр. 301, у Влад. стр. 320, Кантъ пытался «опровергнуть эмпирическій идеализмъ какъ ученіе, неправильно сомнѣвающееся въ объективной реальности нашихъ внѣшнихъ воспріятій». Именно онъ замѣчаетъ, что внѣшнее воспріятіе прямо доказываетъ дѣйствительность въ пространствѣ, что безъ воспріятія были бы невозможны выдумка и сновидѣніе, значитъ, — наши внѣшнія чувства, судя по даннымъ, изъ которыхъ можетъ возникать опытъ, имѣютъ дѣйствительные соотвѣтственные предметы въ пространствѣ. Но внѣшніе предметы въ пространствѣ, какъ постоянно повторяетъ Кантъ, нельзя считать за вещи въ себѣ. Они называются внѣшними, потому что связаны съ внѣшнимъ чув-

Хотя наши понятія допускаютъ дѣленіе на чувственныя и интеллектуальныя, нельзя однако же дѣлить предметы на объекты чувствъ или феномены и предметы разсудка или ноумены въ положительномъ смыслѣ. Ибо понятія разсудка прилагаются только къ объектамъ чувственнаго воззрѣнія. Безъ воззрѣнія они безпредметны, и нечувственнаго или интеллектуальнаго воззрѣнія у человѣка нѣтъ. Но понятіе ноумена допустимо въ отрицательномъ смыслѣ, когда мы понимаемъ подъ нимъ вещь, поскольку она не объектъ нашего чувственнаго воззрѣнія. Въ этомъ смыслѣ вещи въ себѣ—ноумены, но ихъ не надо мыслить при помощи категорій разсудка, а только какъ нѣчто неизвѣстное *). И Кантъ полагалъ, что «вещи въ себѣ» необходимо существуютъ, чтобы осуществить опытъ вообще. Это ясно изъ многихъ мѣстъ его Критики чистаго разума. И Пролегомены говорятъ за это. Такъ напр., тамъ говорится § 32. «въ самомъ дѣлѣ, считая, какъ и слѣдуетъ, предметы чувствъ за простыя явленія, мы однако вмѣстѣ съ тѣмъ признаемъ, что въ основѣ ихъ лежитъ вещь сама по себѣ, хотя мы познаемъ не ее самое, а только ея явленіе, т. е. способъ, какимъ это неизвѣстное нѣчто дѣйствуетъ на наши чувства. Такимъ образомъ разсудокъ, принимая явленія, тѣмъ самымъ признаетъ и бытіе вещей въ себѣ; такъ что мы можемъ сказать, что представленіе такихъ сущностей, лежащихъ въ основѣ

ствомъ, воззрѣніе котораго есть пространство. Пространство есть не что иное, какъ то, что въ немъ представляется, такъ какъ само пространство есть не что иное, какъ представленіе. «Соотвѣтственный» здѣсь значитъ только: соотвѣтствующій въ качествѣ объекта явленія (хотя и въ этомъ заключается осязательная слабость кантовскаго предположенія) нашимъ (также входящимъ въ явленіе) чувствамъ. Подъ «пребывающимъ въ воспріятіи» Кантъ можетъ разумѣть только устойчивое явленіе въ пространствѣ, непроницаемую протяженную субстанцію. Ср. также Пролегомены § 49. «Опроверженіе» должно, по выраженію Канта во 2 изд., коснуться прежде всего «проблематическаго идеализма» Декарта, который объявляетъ дѣйствительность внѣшнихъ вещей только недоказуемой, а вмѣстѣ съ тѣмъ и догматическаго идеализма Беркли, который ее отрицаетъ. Противъ Декарта, считающаго внутреннее воспріятіе вѣрнѣе внѣшняго, Кантъ пытается доказать, что внѣшнее не уступаетъ внутреннему. Это съ точки зрѣнія Канта можетъ только значить, что то и другое удостовѣряетъ намъ эмпирическую реальность явленій. Такъ отражается картезіанское предпочтеніе внутренняго чувства. Но ошибка думать, что это именно косвенно поразило и идеализмъ Беркли. Ибо выраженіе, что явленія или комплексы идей—дѣйствительныя вещи, такъ какъ они въ насъ нѣчто реальное, находится у Беркли, такъ же какъ и у Канта, и само собою разумѣется, что явленіе дерева, горы, звѣзды и пр. лежитъ внѣ явленія нашего собственнаго тѣла, и что въ этомъ смыслѣ можно говорить о „вещахъ въ пространствѣ внѣ насъ". Ошибка Канта, будто его аргументація вмѣстѣ съ тѣмъ идетъ и противъ Беркли, объясняется изъ легко напрашивающагося неточнаго пониманія ученія Беркли, будто бы оно оспариваетъ дѣйствительность вещей въ пространствѣ и эти вещи считаетъ простыми «фантазіями». См. объ этомъ приведенное выше, стр. 218, сочиненіе Янича.

*) Преемники Канта дѣлали выводъ, что такъ какъ вещь въ себѣ не есть въ пространствѣ и времени, то она должна быть въ „мірѣ мыслей". Такой выводъ съ точки зрѣнія Канта, какъ видно изъ сказаннаго, недопустимъ. Если подъ тѣмъ, что находится въ мірѣ мыслей, разумѣть нѣчто имманентное нашему мышленію, значитъ,—понятіе или мысль, то это вовсе не приложимо къ вещи въ себѣ. А если разумѣть подъ этимъ трансцендентальный объектъ нашего мышленія, то о „вещи въ себѣ" это имѣетъ значеніе только въ той степени, въ какой мы вообще должны допустить ея бытіе, но не въ томъ смыслѣ, что категоріи нашего мышленія могутъ здѣсь прилагаться. Понятіе ноуменовъ возникло на почвѣ платоновскаго круга мыслей. Хотя Кантъ и оговаривается, что оно имѣетъ значеніе только въ отрицательномъ смыслѣ, все-же онъ относитъ это понятіе къ вещамъ въ себѣ, и это безспорно уже у самого Канта вызвало сумятицу. При помощи понятія ноуменовъ въ понятіе вещей въ себѣ внесенъ чуждый элементъ, особенно опредѣленія цѣнности. Вещи въ себѣ, лишенныя пространства, времени и причинности и дѣйствующія на насъ, суть нѣчто лучшее и высшее, нежели явленія. Это по меньшей мѣрѣ произвольное предположеніе, но оно получаетъ мнимую опору при помощи платоновскаго термина, именно въ противоположеніи: homo noumenon, homo phaenomenon, и такимъ образомъ вводится въ этику.

явленій, т. е. чистыхъ умственныхъ сущностей, не только допустимо, но и неизбѣжно» *). Ср. также примѣчаніе къ § 13 Пролегоменъ.

Отъ смѣшенія эмпирическаго употребленія разсудка съ трансцендентальнымъ происходитъ амфиболія понятій рефлексіи. Понятія рефлексіи такія: одинаковость и различіе, согласіе и противорѣчіе, внутреннее и внѣшнее, опредѣлимое и опредѣленіе (матерія и форма). Трансцендентальное размышленіе (reflexio) есть дѣйствіе, посредствомъ котораго я подчиняю сравненіе представленій вообще познавательной силѣ, въ которой оно происходитъ, и различаю, сравниваются-ли они между собою, какъ принадлежащія къ чистому разсудку или къ чувственному воззрѣнію. Кантъ находитъ источникъ лейбницевой системы, которая подчиняетъ явленія только интеллекту, въ амфиболіи понятій, которой Лейбницъ не видѣлъ. При сравненіи представленій Лейбницъ неправильно отнесъ употребленіе разсудка къ объектамъ въ себѣ и принялъ понятіе ноумена въ положительномъ смыслѣ. Чувственность онъ считалъ только за смутное представленіе и полагалъ, что познаетъ внутреннее свойство вещей, сравнивая всѣ предметы только посредствомъ разсудка и отрывочныхъ формальныхъ понятій своего мышленія. Естественно, такъ онъ не нашелъ никакихъ другихъ различій, кромѣ тѣхъ, которыми разсудокъ отличаетъ свои чистыя понятія одно отъ другого. Отсюда у него получились положенія, что неразличимое по понятію просто не различимо или тожественно; что реальности, какъ чистыя утвержденія, не могутъ уничтожить реально одна другую противоположными стремленіями, такъ какъ между ними нѣтъ никакого логическаго противорѣчія: что мы не въ правѣ приписывать субстанціямъ никакого иного внутренняго состоянія, кромѣ состоянія представленій, и можемъ мыслить ихъ общеніе только какъ предустановленную гармонію: наконецъ, что пространство надо мыслить, какъ порядокъ въ совокупности субстанцій, и время какъ динамическое слѣдованіе ихъ состояній. Кантъ желаетъ, чтобы эти понятія сравненія прилагались къ міру явленій, только принимая въ разсчетъ различія, связанныя съ чувственнымъ воззрѣніемъ (оно имѣетъ свои особенныя формы и является не только смутнымъ постиженіемъ), но чтобы вообще не прилагались къ вещамъ въ себѣ (или ноуменамъ).—Амфиболіей понятій рефлексіи оканчивается трансцендентальная аналитика.

А трансцендентальная діалектика имѣетъ задачей раскрыть призрачность трансцендентныхъ сужденій и даже предостеречь, что она обманываетъ. Но діалектика не въ силахъ сдѣлать такъ, чтобы призрачность совершенно исчезла, какъ исчезаетъ логическая призрачность, которая бываетъ только по недостатку внимательности къ логическимъ правиламъ и вообще перестаетъ быть призрачностью. Здѣсь естественная и неизбѣжная иллюзія. Трансцендентальная діалектика имѣетъ дѣло съ разумомъ, какъ аналитика—съ разсудкомъ. Но у разума есть не только формальное, т. е. логическое употребленіе, когда разумъ не обращаетъ вниманія на содержаніе познанія, но и реальное—когда онъ самъ содержитъ начало извѣстныхъ понятій и основоположеній, которыхъ у него нѣтъ ни отъ чувствъ, ни отъ разсудка. Такъ разумъ бываетъ какъ логическою, такъ и трансцендентальною способностью, и такимъ образомъ надо для него искать выс-

---

*) Новѣйшіе писатели, какъ А. Краузе, К. Ласвицъ (см. выше стр. 218 с.), излагаютъ ученіе Канта такъ, что при опытѣ вовсе не можетъ быть рѣчи о вещи въ себѣ, какъ одномъ изъ факторовъ. Если для этого пониманія подчеркиваютъ, что простой ноуменъ не можетъ дѣйствовать, то забываютъ, что выраженіемъ ноуменъ (см. Пролег. § 32). Кантъ примыкаетъ къ греческимъ философамъ, которые приписывали полную дѣйствительность только умственнымъ существамъ. Вовсе нѣтъ ничего нелѣпаго, если это дѣлаетъ и Кантъ. Другой вопросъ, не становится ли онъ, принимая умственныя существа, въ противорѣчіе со своимъ остальнымъ ученіемъ. См. объ этомъ спорномъ вопросѣ R. Seydel. Къ толкованію Канта, въ Grenzboten, 1883, II, стр. 582—595, и возраженіе А. Классена, являющагося представителемъ пониманія Краузе, тамъ же, стр. 650—662, а также нѣсколько статей послѣдняго въ томъ же журналѣ за 1881 и 1882 гг. См. впрочемъ примѣч. къ стр. 240.

шаго понятія, которое обнимаетъ подъ собою ту и другую. Конечно, по аналогіи съ понятіями разсудка можно ожидать, что логическое понятіе дастъ вмѣстѣ съ тѣмъ и ключъ къ трансцендентальному понятію, и таблица функцій логическихъ понятій дастъ лѣстницу для понятій разума.

Если разсудокъ есть способность единства явленій посредствомъ правилъ, то разумъ есть способность единства правилъ разсудка по принципамъ или способность принциповъ. Разумъ въ своемъ логическомъ употребленіи ищетъ всеобщаго условія своего сужденія (заключительнаго положенія), а для этого условія снова ищется разумомъ условіе, и т. д. Потому основоположеніе, свойственное разуму въ логическомъ употребленіи, будетъ такое: найти къ условному познанію разсудка безусловное. Эта логическая максима можетъ сдѣлаться принципомъ чистаго разума не иначе, какъ оттого, что принимаютъ: если дано обусловленное, то данъ также и цѣлый рядъ другъ другу подчиненныхъ условій, который, слѣдовательно, самъ безусловенъ. Если познаніе разсматривается какъ обусловленное, то разумъ принужденъ разсматривать рядъ условій оконченнымъ въ восходящей линіи и даннымъ въ ихъ совокупности, и весь этотъ рядъ долженъ быть безусловно истиннымъ, если обусловленное, которое считается слѣдствіемъ, вытекающимъ отсюда, должно имѣть значеніе истиннаго. Основоположенія, происходящія изъ этого высшаго принципа, будутъ трансцендентны относительно всякаго явленія. Изъ нихъ никогда нельзя будетъ сдѣлать адекватнаго эмпирическаго употребленія.

Идеей, далѣе, Кантъ называетъ необходимое понятіе разума, для котораго въ чувствахъ не можетъ быть дано никакого соотвѣтствующаго предмета. Чистый разумъ никогда не относится прямо къ предметамъ, но къ разсудочнымъ понятіямъ о нихъ. Способъ синтеза воззрѣній былъ заключенъ въ сужденіи, и изъ формы сужденій можно было заимствовать разсудочныя понятія. Точно также и трансцендентальныя понятія разума можно заимствовать изъ умозаключеній разума. Умозаключенія бываютъ или категорическія, или гипотетическія, или раздѣлительныя. То, что есть общаго во всякомъ отношеніи, которое могутъ имѣть наши представленія, бываетъ также троякаго рода: 1. отношеніе къ субъекту, 2. отношеніе къ объектамъ, 3. отношеніе или къ объектамъ, какъ явленіямъ, или какъ къ предметамъ мышленія вообще, т. е. ко всѣмъ вещамъ вообще. Сообразно съ этимъ есть три трансцендентальныя понятія разума: безусловное 1. категорическаго синтеза въ субъектѣ, 2. гипотетическаго синтеза членовъ ряда, 3. раздѣлительнаго синтеза частей въ системѣ. Первое изъ этихъ понятій разума есть понятіе души, какъ абсолютнаго единства мыслящаго субъекта, второе — понятіе міра, какъ абсолютнаго единства ряда условій явленія, третье — понятіе божества, какъ абсолютнаго единства всѣхъ предметовъ мышленія вообще, или какъ существа, обнимающаго въ себѣ всю реальность (ens realissimum). Соотвѣтственно этимъ тремъ идеямъ есть три діалектическія умозаключенія, которыя являются хитросплетеніями не человѣка, а самого чистаго разума. — Эта иллюзія связана съ человѣческимъ разумомъ также «неотразимо», какъ нѣкоторые оптическіе обманы связаны съ зрѣніемъ и, подобно имъ, хотя и можетъ быть объяснена и обезврежена критикою, но не можетъ быть устранена совсѣмъ. Идеи души, какъ простой субстанціи, касается психологическій паралогизмъ, къ міровому цѣлому относятся космологическія антиноміи, всереальнѣйшаго существа, наконецъ, какъ идеала чистаго разума, касаются попытки доказательствъ бытія Божія.

Раціональная психологія основывается на простомъ сознаніи мыслящаго я о себѣ самомъ. Ибо если бы мы захотѣли взять на помощь *) также наблюденія надъ теченіемъ нашихъ мыслей и законы природы мыслящаго я, которые

*) Приблизительно въ такомъ же родѣ, какъ позже Гербартъ попытался основать на взаимной связи представленій доказательство, что душа имѣетъ простоту точки.

можно отсюда почерпнуть, то возникла бы эмпирическая психологія. Она была бы не въ состояніи доказать такихъ свойствъ, которыя совсѣмъ не принадлежатъ къ возможному опыту, какъ напр. простота, и не могла бы имѣть притязанія на аподиктическое значеніе. Изъ сознанія я раціональная психологія пытается доказать, что душа существуетъ какъ субстанція (и именно — нематеріальная), что она, какъ простая субстанція,—неразрушима, какъ интеллектуальная субстанція, — постоянно тожественна сама себѣ. другими словами, она—личность, находится въ возможной связи съ тѣломъ и безсмертна. Но заключенія раціональной психологіи (въ изложеніи ихъ Кантъ, повидимому, примкнулъ прежде всего къ той формѣ, которую они имѣли у Кнуцена, О нематеріальной природѣ души, у Реймаруса, Главнѣйшія истины естественной религіи, и у Мендельсона, Федонъ) включаютъ недопустимое приложеніе понятія субстанціи къ я, какъ трансцендентальному объекту, тогда какъ это понятіе предполагаетъ воззрѣніе и имѣетъ значеніе только для объектовъ явленія. Мыслящее я въ мышленіи должно имѣть значеніе всегда только субъекта и чего-то, что связано съ мышленіемъ не просто какъ предикатъ. Это аподиктическое и даже тожественное положеніе. Но оно не утверждаетъ, что я, какъ объектъ,—само по себѣ пребывающее существо или субстанція. Такимъ же образомъ уже въ понятіи мышленія заключается, что я апперцепціи обозначаетъ логически простой субъектъ (это—аналитическое положеніе). Но это не значитъ, что мыслящее я есть простая субстанція, что было бы синтетическимъ положеніемъ. Тожество меня самого при всемъ разнообразіи, которое я сознаю, есть въ свою очередь аналитическое положеніе; но изъ этого не слѣдуетъ тожества мыслящей субстанціи при всякой смѣнѣ состояній. Наконецъ, я отличаю свое существованіе, какъ мыслящаго существа, отъ другихъ вещей внѣ меня, куда принадлежитъ и мое тѣло. Это—аналитическое положеніе. Но отсюда я вовсе не знаю, возможно-ли это сознаніе меня самого безъ вещей внѣ меня и, слѣдовательно, могу ли я существовать также безъ тѣла Діалектическая призрачность въ раціональной психологіи основывается на томъ, что возможность отвлеченія отъ моего эмпирически опредѣленнаго существованія—этимъ отвлеченіемъ я получаю неопредѣленное во всѣхъ частяхъ понятіе мыслящаго существа вообще—смѣшивается съ возможностью отдѣльнаго существованія моего мыслящаго я.

Объяснить общеніе души съ тѣломъ становится труднѣе вслѣдствіе того, что между ними предполагается разнородность, такъ какъ душа существуетъ только во времени, а тѣло—также и въ пространствѣ. Но если принять въ разсчетъ, говоритъ Кантъ (2. изд. стр. 427 с., у Влад. стр. 333), что оба эти рода предметовъ различаются въ этомъ другъ отъ друга не извнутри, но только въ той степени, въ какой одинъ является другому извнѣ, слѣдовательно, что лежитъ въ основѣ явленія матеріи, какъ вещь въ себѣ, можетъ быть и не такъ разнородно, то эта трудность исчезаетъ, и не остается никакой другой трудности кромѣ той, какъ вообще возможно общеніе субстанцій. Рѣшеніе этой трудности лежитъ совсѣмъ внѣ области психологіи и всего человѣческаго познанія. Намѣченная здѣсь вкратцѣ мысль о возможной однородности между реальнымъ, которое лежитъ въ основѣ явленій внѣшняго чувства, и тѣмъ, что лежитъ въ основѣ явленій внутренняго, развита дальше въ 1. изд. Въ психологіи дуализмъ имѣетъ значеніе въ эмпирическомъ разсудкѣ, по отношенію къ явленіямъ; а въ трансцендентальномъ разсудкѣ не имѣетъ значенія ни дуализмъ, ни пневматизмъ (спиритуализмъ), ни матеріализмъ. Всѣ они принимаютъ различіе въ способѣ представленій предметовъ, которые намъ остаются неизвѣстными сами по себѣ, за различіе самихъ этихъ вещей. «Трансцендентальный объектъ, лежащій въ основѣ внѣшнихъ явленій, а также и то, что лежитъ въ основѣ внутренняго воззрѣнія, не есть ни матерія, ни мыслящее существо въ себѣ, но неизвѣстная основа явленій, которыя даютъ поводъ къ эмпирическому понятію какъ о первомъ, такъ и о второмъ родѣ» (1. изд. стр. 379, у Роз. II, 303, у Влад. стр. 322). «Я, конечно, могу допустить, что субстанціи, которой по отношенію къ нашему внѣ-

шнему чувству присуще протяженіе, самой въ себѣ пріурочены мысли, которыя она можетъ сознательно представлять при помощи ея собственнаго внутренняго чувства; такимъ образомъ какъ разъ то, что въ одномъ отношеніи называется тѣлеснымъ, въ другомъ было бы мыслящимъ существомъ, мысли котораго мы, правда, не можемъ созерцать, однако можемъ созерцать ихъ знаки въ явленіи» (тамъ же стр. 359, у Влад. стр. 307). Это послѣднее предположеніе, намѣченное здѣсь только какъ возможное, близко къ лейбницевой монадологіи. Вѣдь, по Лейбницу нашимъ чувствамъ является протяженной вещью, хотя и не единичная монада, но все-же комплексъ монадъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ эта совокупность монадъ содержитъ въ себѣ самой существа, имѣющія представленія, и можетъ содержать существа, имѣющія сознательныя представленія и мысли. Еще ближе это предположеніе ко взгляду, развитому Кантомъ въ Физической монадологіи. Въ другомъ смыслѣ оно соприкасается съ спинозизмомъ, который приписываетъ единой субстанціи мышленіе и протяженіе, правда,—какъ реальные аттрибуты. Во 2. изд. Критики разума Кантъ не отрицалъ этой возможности, а скорѣе снова указалъ на нее выше цитованнымъ положеніемъ, но воздержался отъ ближайшаго выясненія *).

Если первый родъ умничающихъ заключеній касался безусловнаго единства

*) По содержанію въ этомъ нѣтъ измѣненія въ мысли Канта. Однако формально обнаруживается бо́льшая строгость въ приложеніи критическаго принципа. Кантъ съ этихъ поръ предпочитаетъ не развивать недоказуемыхъ догматическихъ предположеній даже и въ качествѣ гипотезъ, но ограничиваться самымъ краткимъ намекомъ. Впрочемъ, эта гипотеза, очевидно, касается не того, что трансцендентальный субстратъ внѣшнихъ явленій тожественъ съ нашимъ мыслящимъ я, или что это только мысль я, но она говоритъ, что нѣтъ ничего невѣроятнаго, если этотъ субстратъ есть само мыслящее существо, и отъ того онъ можетъ быть однороднымъ съ трансцендентальнымъ субстратомъ внутренняго чувства. Это нѣсколько напоминаетъ систему Лейбница, гдѣ всѣ монады однородны другъ другу, а еще больше тѣ «физическія монады», которыя однородны между собой, и которыя принимаетъ Кантъ, преобразуя лейбницевское ученіе о монадахъ въ своей Monadologia physica 1756. И только потому, что мы по Канту ничего болѣе опредѣленнаго не можемъ знать о трансцендентальномъ субстратѣ, нельзя, оставаясь послѣдовательнымъ, опровергнуть и другихъ предположеній, какъ напр. упомянутаго взгляда о тожествѣ, если только они выступаютъ въ качествѣ простыхъ гипотезъ. Весьма несправедливо было бы приравнивать предположеніе, на которое Кантъ отважился здѣсь (въ отдѣлѣ о психологическомъ паралогизмѣ), къ субъективизму Фихте. Правда, что выраженія Канта о трансцендентальномъ объектѣ имѣютъ нѣчто шаткое. Но эта шаткость находится (какъ естественное слѣдствіе неотдѣлимаго отъ кантовой доктрины противорѣчія, что трансцендентальный объектъ долженъ быть причиной явленій и однако не можетъ быть причиной) уже и въ 1. изд. и никоимъ образомъ (какъ утверждали Шопенгауеръ и др.) только во 2. изд. Ср. напр. въ обоихъ изданіяхъ (по Розенкранцу) съ одной стороны II, 235, съ другой—II, 391, строчка 9 сверху и слѣд. (у Влад. стр. 258 и 400); также Пролегом. § 57, у Розенкр. III, 124. Положимъ, выраженія, въ которыхъ Кантъ подчеркиваетъ наше незнаніе природы трансцендентальнаго объекта, попадаются чаще въ 1. изд., а позже, когда онъ во избѣжаніе недоразумѣній старался сдѣлать яснѣе различіе своего взгляда отъ идеализма Беркли, чаще прокидываются выраженія, въ которыхъ онъ выдвигаетъ необходимость предположенія вещей въ себѣ, какъ трансцендентальной основы міра явленій; все же въ сущности взглядъ Канта остался тѣмъ же. Надо по Канту допустить, что существуютъ трансцендентальные объекты или вещи въ себѣ (въ чемъ каждому относительно своего собственнаго бытія въ себѣ ручается уже трансцендентальная апперцепція, въ которой я, какъ говоритъ Кантъ, сознаю самого себя, не какъ я себѣ являюсь, но и не какъ я существую самъ по себѣ, но только, что я существую). Но неизвѣстно, какъ существуетъ трансцендентальный объектъ или вещь въ себѣ. Въ 1. изд. стр. 105, у Влад. стр. 102, Кантъ все же говоритъ только, что для насъ этотъ предметъ—ничто, и стр. 109, у Влад. стр. 108, онъ считаетъ его, какъ x, постоянно одинаковымъ. Но было бы рѣшительно не вѣрно, впадая въ догматизмъ, отожествлять трансцендентальный объектъ внѣшняго или внутренняго чувства, ноумены или «вещи въ себѣ», отъ которыхъ Кантъ производитъ въ обоихъ изданіяхъ Критики разнообразіе дѣйствій внѣшняго и внутренняго чувства (съ этими дѣйствіями связывается различіе эмпирическаго отъ апріорнаго), съ «единствомъ сущности въ разнообразіи явленій».

субъективныхъ условій всѣхъ представленій вообще (субъекта или души) въ соотвѣтствіе съ категорическими умозаключеніями, верхняя посылка которыхъ, какъ принципъ, высказываетъ отношеніе предиката къ субъекту, то второй родъ діалектическаго аргумента по аналогіи съ гипотетическими умозаключеніями будетъ касаться безусловнаго единства объективныхъ условій въ явленіи. Здѣсь образуются четыре космологическія идеи по четыремъ заглавіямъ категорій: 1. абсолютная полнота сложенія даннаго цѣлаго всѣхъ явленій (абсолютное тожество въ отношеніи къ пространству и времени); 2. абсолютная полнота дѣленія даннаго цѣлаго въ явленіи (законченное дѣленіе матеріи, въ результатѣ котораго получается ничто, или нѣчто простое, что уже не матерія); 3. безусловная полнота возникновенія явленія вообще; 4. безусловная полнота зависимости бытія того, что въ явленіи измѣнчиво.

Трансцендентальный паралогизмъ вызываетъ только одностороннюю призрачность относительно идеи субъекта нашего мышленія, и изъ понятій разума нельзя привести ни малѣйшаго довода противъ. А здѣсь, когда мы прилагаемъ разумъ къ объективному синтезу явленій, обнаруживается совершенно естественная антитетика, въ которую разумъ попадаетъ самъ собой, неизбѣжно и такимъ образомъ хотя и оберегаетъ отъ односторонней призрачности воображаемаго убѣжденія, но вмѣстѣ подвергается соблазну или предаться скептической безнадежности, или съ догматическимъ упрямствомъ упереться на одномъ утвержденіи, не оцѣнивая основаній противъ.

Такъ изъ космологическихъ идей вытекаютъ четыре антиноміи, т. е. положенія, противорѣчащія другъ другу. Если міръ явленій считается реальнымъ въ трансцендентальномъ смыслѣ, то онѣ получаются изъ этого предположенія съ одинаково строгою послѣдовательностію. (Ср. кромѣ критики Гербарта, Гегеля, Шопенгауера и др. въ особенности прив. выше, стр. 219, статью I. Рихтера.)

Къ количеству міра относится первая антиномія. Тезисъ: міръ имѣетъ начало во времени и границы въ пространствѣ. Антитезисъ: міръ—безначаленъ и безграниченъ въ пространствѣ.

Съ качествомъ міра имѣетъ дѣло вторая антиномія. Тезисъ: всякая сложная субстанція въ мірѣ состоитъ изъ простыхъ частей. Антитезисъ: нѣтъ ничего простого.

Причиннаго отношенія касается третья антиномія. Тезисъ: есть свобода въ трансцендентальномъ смыслѣ, какъ способность абсолютнаго безпричиннаго начала ряда дѣйствій. Антитезисъ: все въ мірѣ происходитъ исключительно по законамъ природы.

Съ модальностью связана четвертая антиномія. Тезисъ: къ міру принадлежитъ (будь то какъ часть или какъ причина) просто необходимое существо. Антитезисъ: нѣтъ ничего просто необходимаго.

Доказательства Кантомъ повсюду ведутся косвенно. Чтобы доказать тезисъ, оспаривается утверждаемая въ антитезисѣ безконечность движенія впередъ, такъ какъ его нельзя выполнить, а для доказательства антитезиса граница, принятая въ тезисѣ, отвергается, такъ какъ она произвольна и ее всегда можно перейти. — При антитезисахъ замѣтенъ по Канту принципъ эмпиризма. Напротивъ, утвержденія тезиса кладутъ въ основу кромѣ того еще интеллектуальныя начала и обнаруживаютъ догматизмъ. За него сказывается нѣкоторый практическій интересъ разума: что міръ имѣетъ начало, что мое мыслящее я простой и нетлѣнной природы, что оно вмѣстѣ съ тѣмъ свободно въ своихъ произвольныхъ дѣйствіяхъ и устранено отъ принужденія природы, и что, наконецъ, весь порядокъ вещей, которыя составляютъ міръ, происходитъ отъ первосущества, отъ котораго все заимствуетъ свое единство и цѣлесообразную связь, — все это краеугольные камни нравственности и религіи. Антитезисъ лишаетъ насъ этихъ столповъ, или по крайней мѣрѣ намъ кажется, что онъ лишаетъ ихъ. И спекулятивный интересъ разума выражается за эту сторону. Ибо путемъ тезиса можно понять выведеніе условнаго, когда начинать съ безусловнаго. А антитезисъ этого не дѣлаетъ.

Антиноміи Кантъ разрѣшаетъ тѣмъ, что различаетъ явленіе и вещь въ себѣ. По отношенію къ міру, какъ трансцендентальному объекту или ноумену или умопостигаемому міру, въ обѣихъ первыхъ или математическихъ антиноміяхъ ложны какъ тезисъ, такъ и антитезисъ. Умопостигаемый міръ не подпадаетъ подъ представленіе пространственнаго и временнаго, которое поставлено выше обоихъ предикатовъ: ограниченность въ пространствѣ и во времени и безконечное протяженіе въ пространствѣ и во времени. То же самое имѣетъ значеніе и относительно простоты и сложности. Такимъ образомъ этотъ міръ не можетъ имѣть ни того, ни другого предиката. Изъ негодности одного нельзя заключать къ годности другого. Противорѣчивая по формѣ противоположность между тезисомъ и антитезисомъ на дѣлѣ оказывается только видимой, «діалектическою оппозиціею». Но какъ регулятивный принципъ нашего изслѣдованія, должно имѣть значеніе требованіе не принимать никакой границы за безусловно послѣднюю. Въ обѣихъ послѣднихъ или динамическихъ антиноміяхъ въ отношеніи къ міру умопостигаемому тезисъ заключаетъ истину, а въ отношеніи къ феноменальному міру остается въ силѣ антитезисъ. Поэтому для третьей антиноміи разрѣшеніе гласитъ: всѣ явленія обусловлены другими съ необходимостью природы: но въ вещахъ самихъ въ себѣ заключена свобода. Для четвертой: въ явленіи нѣтъ безусловной причины, но внѣ цѣлаго ряда явленій, какъ трансцендентальная основа ихъ, лежитъ безусловное.

Совокупность всѣхъ реальностей или совершенствъ, мыслимая какъ первообразъ или трансцендентальный прототипъ in concreto и даже in individuo, есть теологическій идеалъ. Теоретическія доказательства бытія Божія таковы: онтологическое, космологическое и телеологическое или физико-теологическое.

Онтологическое доказательство заключаетъ отъ понятія Бога, какъ всереальнѣйшаго существа, къ его существованію, такъ какъ существованіе, именно—необходимое существованіе, принадлежитъ къ реальностямъ и оттого содержится въ понятіи всереальнѣйшаго существа. Кантъ оспариваетъ предположеніе, будто бытіе о бокъ съ другими предикатами есть реальный предикатъ, который можетъ привзойти къ нимъ и тѣмъ увеличить сумму реальностей. Сравненіе между существомъ, которое хотя и имѣетъ другіе предикаты, но не имѣетъ бытія, и существомъ, которое съ этими предикатами соединяетъ еще бытіе и оттого на бытіе больше, совершеннѣе или реальнѣе, чѣмъ то другое существо, нелѣпо. Бытіе есть полаганіе объекта со всѣми его предикатами. Это полаганіе составляетъ неизбѣжное предположеніе каждаго заключенія изъ понятія объекта къ его предикатамъ. Поэтому при заключеніи къ бытію Бога, если бытіе слѣдуетъ вывести, какъ предикатъ, его пришлось бы уже предполагать. Это привело бы насъ только къ жалкой тавтологіи. Эта тавтологія была бы тожественнымъ, а потому аналитическимъ положеніемъ, а утвержденіе «Богъ есть» есть, какъ всякое положеніе существованія, синтетическое положеніе и оттого не можетъ быть доказано a priori по отношенію къ ноумену.

Космологическое доказательство заключаетъ изъ того, что что-нибудь вообще существуетъ, къ существованію просто необходимаго существа, которое затѣмъ съ помощью онтологическаго доказательства приравнивается божеству, какъ ens realissimum или perfectissimum. Кантъ, напротивъ, не согласенъ, чтобы принципы употребленія разума давали намъ право продолжать цѣпь причинъ за предѣлы всякаго опыта. А если доказательство и дѣйствительно привело къ внѣміровой и просто необходимой причинѣ, то однако еще не доказано, что она—безусловно совершенное существо. Обращаться же за помощью къ онтологическому доказательству, вслѣдствіе доказанной негодности его, нельзя.

Телеологическое доказательство заключаетъ отъ цѣлесообразности природы къ безусловной мудрости и могуществу ея виновника. Кантъ съ уваженіемъ называетъ этотъ аргументъ вслѣдствіе его общедоступной убѣдительности, но отказываетъ ему въ научномъ значеніи. Понятіе цѣли по Канту также мало, какъ и понятіе причины, можетъ дать право къ заключеніямъ, которыя выводятъ насъ за

міръ явленій вообще. Ибо оно также происходитъ изъ я, вносится человѣкомъ въ вещи, но не имѣетъ никакого значенія для трансцендентальнаго объекта. Но если бы телеологическое заключеніе и привело къ внѣміровому виновнику міра, то онъ все-же оказался бы только міроустроителемъ съ высокимъ могуществомъ и мудростью соотвѣтственно цѣлесообразности, открывающейся въ мірѣ, а не всемогущимъ и премудрымъ творцомъ. А дополнительное прибѣжище къ онтологическому доказательству было бы и тутъ снова не у мѣста.

Теоретическое значеніе идеалъ разума имѣетъ такъ же, какъ вообще трансцендентальныя понятія разума, только въ той степени, въ какой онъ въ качествѣ регулятивнаго принципа долженъ руководить разсудкомъ къ тому, чтобы во всякомъ эмпирическомъ познаніи искать систематическаго единства. Трансцендентальныя идеи не конститутивные принципы, посредствомъ которыхъ можно бы познать извѣстные объекты, лежащіе по ту сторону опыта, но требуютъ только принципіальной полноты въ опытномъ употребленіи разсудка. По правильной максимѣ философіи природы мы должны воздержаться отъ всякаго теологическаго и вообще трансцендентнаго объясненія устройства природы. Но при практическомъ употребленіи разума идеалъ разума долженъ служить въ качествѣ мыслительной формы для высшаго предмета нравственно-религіозной вѣры.

Кантъ полагаетъ, что въ своей трансцендентальной діалектикѣ уничтожилъ старинную метафизику съ ея главными частями—раціональной космологіей, психологіей и теологіей, хотя онъ видитъ, что основаніе этой метафизики заложено въ самомъ разумѣ. Въ названныхъ областяхъ онъ хочетъ устранить знаніе, чтобы дать мѣсто вѣрѣ. Всѣмъ возраженіямъ противъ нравственности и религіи на будущее время долженъ быть положенъ конецъ въ высшей степени яснымъ доказательствомъ невѣдѣнія противниковъ. Чтобы удалить всякое вредное вліяніе, надо заткнуть источникъ ошибокъ. Правда, метафизика дѣйствительно дана въ природныхъ задаткахъ человѣческаго разума, но сама по себѣ она бываетъ діалектическою и обманчивою и отъ того по сію пору не существуетъ какъ наука. Чтобы она могла предъявить притязаніе на званіе науки, надо взяться за критику, которая содержитъ весь запасъ понятій a priori, дѣленіе ихъ по различнымъ источникамъ, все—въ полной системѣ. Критика относится къ старинной метафизикѣ школъ, какъ химія къ алхиміи, какъ астрономія—къ астрологіи. Позже Кантъ полагалъ даже, что эта система содержится въ его Критикѣ чистаго разума. См. выше стр. 231.

Изъ ученія о методѣ достаточно привести здѣсь нѣсколько положеній. Въ немъ Кантъ даетъ много цѣнныхъ замѣчаній для метафизики, какъ науки, обусловленной критикою разума, но не расширяетъ существеннымъ членомъ ученія объ отношеніи нашего мышленія къ объективной реальности. Изъ положеній, полученныхъ раньше, извлекаются только методологическія слѣдствія. Въ отдѣлѣ о дисциплинѣ разума въ полемическомъ употребленіи говорится: «крайне несообразно ожидать отъ разума проясненія и все же предписывать ему напередъ, въ какую сторону оно должно пойти».

Въ Канонѣ чистаго разума Кантъ объединяетъ весь интересъ разума, какъ практическаго, такъ и теоретическаго, въ трехъ вопросахъ: 1. что я могу знать? 2. что я обязанъ дѣлать? 3. на что я смѣю надѣяться? Первый вопросъ—чисто спекулятивный. Конечная цѣль, къ которой въ концѣ концовъ идетъ умозрѣніе разума въ трансцендентальномъ употребленіи, касается свободы воли, безсмертія души и бытія Бога. А сами они имѣютъ въ свою очередь болѣе отдаленную цѣль, именно—что надлежитъ дѣлать, если воля свободна, если есть Богъ и загробный міръ? Посему послѣднее намѣреніе природы, мудро промышляющей о насъ, при устройствѣ нашего разума собственно сводится къ нравственному.— Третій вопросъ: на что я смѣю надѣяться? есть практическій и въ то же время теоретическій. Его можно формулировать и такъ: если я таковъ, что не недостоинъ счастья, то смѣю ли я тогда надѣяться получить его? Теоретически необходимо принять, что

всякій можетъ надѣяться на счастье въ той мѣрѣ, въ какой онъ дѣлаетъ себя въ своемъ поведеніи достойнымъ этого счастья. Поэтому система нравственности нераздѣльно связана съ системой счастія, но только въ идеѣ чистаго разума, и Богъ и будущая жизнь разсматриваются какъ два предположенія, которыхъ нельзя отдѣлить отъ обязательности, налагаемой на насъ разумомъ.

Къ Критикѣ чистаго разума и особенно къ трансцентендальной эстетикѣ и аналитикѣ примыкаетъ кантова философія природы *).

Метафизическія основоначала естествовѣдѣнія Кантъ даетъ въ четырехъ отдѣлахъ. Первый изъ нихъ разсматриваетъ движеніе, какъ чистое quantum, и называется Кантомъ форономіей, второй — разбираетъ его, какъ принадлежащее къ качеству матеріи, подъ именемъ первоначально движущей силы, и называется динамикой, третій, механика, разсматриваетъ матерію съ этимъ качествомъ въ ея движеніи относительно своихъ частей, четвертый, наконецъ, опредѣляетъ ея движеніе или покой только въ отношеніи къ способу представленія или модальности и называется Кантомъ феноменологіей.

Въ форономіи Кантъ опредѣляетъ матерію, какъ подвижное въ пространствѣ, и въ особенности выводитъ положеніе, что всякое движеніе можно уничтожить только другимъ движеніемъ того же самаго подвижнаго въ противоположномъ направленіи. Въ динамикѣ онъ опредѣляетъ матерію какъ подвижное, поскольку оно наполняетъ пространство, и выставляетъ теорему: матерія наполняетъ пространство не просто своимъ существованіемъ, а особенною движущею силою. Онъ приписываетъ матеріи силу притяженія, какъ ту движущую силу, при помощи которой матерія можетъ быть причиной приближенія къ ней другой матеріи, и отталкивательную силу, какъ ту силу, при помощи которой матерія можетъ быть причиной для удаленія отъ себя другой матеріи, и опредѣляетъ силу, которою

*) Если философія природы должна объяснить явленія природы изъ того, что лежитъ въ основѣ ихъ въ качествѣ трансцендентальнаго объекта или вещи въ себѣ, то она не возможна на критической точкѣ зрѣнія, которая ограничиваетъ насъ познаніемъ явленій, составляющихъ наши представленія. «Метафизическія основоначала естествовѣдѣнія» могутъ содержать только систематическое сопоставленіе положеній, которыя Кантъ считаетъ апріорными основоположеніями естествознанія. Однако если дѣлается шагъ за явленіе, особенно если матерія сводится на силы, то эта сила, лежащая за явленіемъ, находится въ странной срединѣ между феноменомъ и ноуменомъ, явленіемъ и вещью въ себѣ. По Критикѣ чистаго разума безпространственная и безвременная вещь въ себѣ дѣйствуетъ на наши (также безпространственныя и безвременныя) чувства такъ, что отъ этого въ насъ возникаютъ ощущенія, которыя вставляются посредствомъ я въ апріорныя формы воззрѣнія и мышленія. Въ «Метафизическихъ основоначалахъ естествовѣдѣнія» Кантъ говоритъ: «только посредствомъ движенія могутъ получать воздѣйствія внѣшнія чувства». По смыслу Критики чистаго разума это положеніе можетъ обозначать только: когда само воздѣйствіе снова становится явленіемъ (когда мы не только испытываемъ воздѣйствіе, но и въ свою очередь воспринимаемъ процессъ воздѣйствія у другихъ ощущающихъ существъ или у насъ самихъ, напр. видимъ ударъ, который поражаетъ наше чувство, воспринимаемъ колебаніе струны, которое дѣйствуетъ на наше ухо, посредствомъ зрѣнія или также посредствомъ осязанія и пр.), тогда безвременное и безпространственное отношеніе, которое въ самомъ дѣлѣ обусловливаетъ процессъ образованія ощущенія, должно являться намъ движеніемъ. Но это ограниченіе, въ которомъ положеніе о воздѣйствіи посредствомъ движенія могло бы имѣть значеніе только по принципамъ критики разума, все болѣе и болѣе отступаетъ въ философіи природы, построенной на немъ. Такимъ образомъ эта философія природы колеблется въ неясной срединѣ между апріорной теоріей (находящихся только въ нашемъ сознаніи) явленій и теоріей (существующей независимо отъ сознанія ощущающихъ существъ, а, можетъ быть, бывшей уже до существованія организмовъ и обусловливающей возникновеніе ощущеній) реальности, которая лежитъ въ основѣ всѣхъ явленій природы. При чтеніи «Метафизическихъ основоначалъ естествознанія» надо въ нѣкоторомъ отношеніи забыть, а въ другомъ отношеніи помнить, что по послѣдовательности системы мы имѣемъ дѣло съ процессами, которые находятся только внутри нашего сознанія, значитъ, психически уже обусловлены и не могутъ лежать въ качествѣ условія въ основѣ существованія ощущающихъ и представляющихъ существъ.

матерія наполняетъ пространство, ближе, чѣмъ силу отталкиванія: матерія наполняетъ свои пространства отталкивательными силами всѣхъ своихъ частей, т. е. своею собственною силою протяженія, имѣющею опредѣленную степень, выше которой можно мыслить меньшія или большія силы до безконечности. Поэтому эластичность, какъ экспансивная сила, съ самаго начала свойственна всякой матеріи. Матерія дѣлима до безконечности, и именно на части, изъ которыхъ каждая въ свою очередь есть матерія. Это слѣдуетъ изъ безконечной дѣлимости пространства и отталкивательной силы каждой части матеріи. Отталкивательная сила убываетъ въ обратномъ отношеніи кубовъ, сила притяженія, напротивъ, въ обратномъ отношеніи квадратовъ разстояній. Въ механикѣ Кантъ опредѣляетъ матерію, какъ подвижное, поскольку оно какъ такое имѣетъ движущую силу, и выводитъ отсюда въ особенности механическіе основные законы: при всѣхъ измѣненіяхъ тѣлесной природы количество матеріи въ цѣломъ остается тѣмъ же самымъ, неувеличеннымъ и неуменьшеннымъ; всякое измѣненіе матеріи имѣетъ внѣшнюю причину (законъ пребыванія въ покоѣ и движеніи или законъ косности); при всякой передачѣ движенія, дѣйствіе и противодѣйствіе равны другъ другу. Въ феноменологіи Кантъ опредѣляетъ матерію, какъ подвижное, поскольку оно, какъ такое, можетъ быть предметомъ опыта, и выводитъ теоремы: прямолинейное движеніе матеріи относительно эмпирическаго пространства, въ отличіе отъ противоположнаго движенія пространства, есть только возможный предикатъ (но безъ всякаго отношенія къ матеріи внѣ движенія, слѣдовательно, мыслимое какъ безусловное движеніе,—нѣчто невозможное); круговое движеніе матеріи, въ отличіе отъ противоположнаго движенія пространства, есть дѣйствительный предикатъ ея (а съ виду противоположное движеніе относительнаго пространства — чистая призрачность); во всякомъ движеніи тѣла, когда оно бываетъ движущимъ относительно другого тѣла, необходимо такое же противоположное движеніе этого послѣдняго. Первый изъ этихъ феноменологическихъ законовъ опредѣляетъ модальность движенія относительно форономіи, второй—опредѣляетъ ее относительно динамики, третій—относительно механики.

Переходъ отъ Метафизическихъ основоначалъ естествовѣдѣнія къ физикѣ образуетъ метафизика природы, соподчиненная «Метафизикѣ нравовъ», обнимающей въ себѣ ученіе о правѣ и добродѣтели. Метафизика природы трактуетъ о движущихъ силахъ матеріи и дѣлится Кантомъ на «элементарную систему» и «міровую систему». Рукопись осталась неоконченной. См. объ этомъ стр. 208.

§ 26. Какъ въ Критикѣ чистаго разума Кантъ исходитъ изъ противоположности, которую онъ находитъ между эмпирическимъ познаніемъ и познаніемъ а priori, такъ основу его Критики практическаго разума составляетъ такая же противоположность между чувственнымъ влеченіемъ и закономъ разума. Всѣ цѣли, къ которымъ только можетъ направляться наше желаніе, для Канта являются эмпирическими и потому чувственными и эгоистическими основами, по которымъ опредѣляется воля. Ихъ можно свести на начало собственнаго счастья; а это начало, по непосредственному свидѣтельству нашего нравственнаго сознанія, совершенно противоположно нравственности. Кантъ выдѣляетъ всѣ матеріальныя основанія, по которымъ опредѣляется воля, и у него остается въ качествѣ опредѣляющаго основанія нравственной воли только форма возможной всеобщности того закона, который опредѣляетъ волю. Начало нравственности по Канту заключается въ требованіи: «поступай такъ, чтобы правило твоей воли могло служить вмѣстѣ и началомъ всеобщаго законодательства». Этотъ «основной законъ практическаго разума» носитъ форму заповѣди, такъ какъ человѣкъ является не чистымъ существомъ разума, но вмѣстѣ и

чувственнымъ существомъ, и такъ какъ чувственность всегда противится разуму. Но это не условная заповѣдь, какъ правила мудрости, которыя имѣютъ только гипотетическое значеніе, именно при томъ предположеніи, что нѣкоторыя цѣли должны быть достигнуты. Это—безусловная и вмѣстѣ единственно безусловная заповѣдь, категорическій императивъ. Сознаніе этого основного закона является фактомъ разума, но отнюдь не эмпирическимъ фактомъ. Это единственный фактъ чистаго разума, который вслѣдствіе этого является изначала предписывающимъ законы. Эта заповѣдь вытекаетъ изъ автономіи воли, а всѣ матеріальныя начала, основывающіяся на эвдемонизмѣ,—изъ гетерономіи произвола. Внѣшняя закономѣрность есть не что иное, какъ легальность, а правильные поступки ради нравственнаго закона не что иное, какъ нравственность. Съ нравственнымъ самоопредѣленіемъ связано наше нравственное достоинство. Человѣкъ, какъ разумное существо или вещь въ себѣ, даетъ самому себѣ, какъ нравственному существу или явленію, законъ. Въ этомъ, какъ учитъ Кантъ, заключается начало долга. Долгъ есть необходимость дѣйствія изъ уваженія къ закону. Тутъ Кантъ понимаетъ теоретическое различіе вещи въ себѣ и явленія практически, какъ различіе въ цѣнности.—Понятіе долга выступаетъ у Канта на первый планъ, и его нравственность есть главнымъ образомъ ученіе о долгѣ.

На нравственномъ сознаніи основываются три нравственно необходимыя убѣжденія, которыя Кантъ называетъ постулатами чистаго-практическаго разума. И прежде всего убѣжденіе въ нравственной свободѣ, вслѣдствіе котораго необходимо надо допустить опредѣляемость самого себя, какъ чувственнаго существа, самимъ собой, какъ разумнымъ существомъ, согласно положенію: ты можешь, ибо ты обязанъ. Далѣе— убѣжденіе въ безсмертіи, такъ какъ наша воля въ состояніи только безконечно приближаться къ нравственному закону. Наконецъ, убѣжденіе въ бытіи Бога, какъ властителя въ царствѣ разума и природы, который создаетъ между нравственнымъ достоинствомъ и счастіемъ гармонію, требующуюся нравственнымъ сознаніемъ.

Философское ученіе о религіи Кантъ развиваетъ въ сочиненіи: «Религія въ предѣлахъ одного только разума». Основная мысль Канта заключается въ томъ, что религія сводится на нравственное сознаніе. Заискиваніе у Бога посредствомъ религіозныхъ дѣйствій, предписываемыхъ уставами и отличающихся отъ нравственныхъ заповѣдей, не что иное, какъ идолопоклонство. Истинно религіозное настроеніе заключается въ познаніи всѣхъ нашихъ обязанностей, какъ божественныхъ заповѣдей. Кантъ старается намѣтить границы между тѣмъ, что въ религіи, принимаемой за откровеніе, можно познать путемъ разума и чего нельзя, и сводитъ церковные догматы къ положеніямъ философской нравственности, прибѣгая къ аллегорическому толкованію.

Кромѣ литературы, приведенной въ предыдущихъ параграфахъ, и мѣстъ у Ф. Г. Якоби, Шлейермахера, Шеллинга, Гегеля, Гербарта, Бенеке, Шопенгауера и др., гдѣ разбираются этическія ученія Канта, слѣдуетъ упомянуть; G. U. Brastberger, Untersuchungen über Kants Kritik der praktischen Vernunft, Jena 1792. J. Ch. Zwan-

ziger, Commentar über die Kritik der praktischen Vernunft, Lpz. 1794. L. Bendavids Vorlesungen über die Kritik der praktischen Vernunft вмѣстѣ съ рѣчью о цѣли критической философіи, Wien 1796. Wegscheider, Vergleichung stoischer und kantischer Ethik, Hamb. 1797. Garve, Изложеніе и критика кантовскаго ученія о нравственности, во введеніи къ его переводу аристотелевской Этики. Bresl. 1798, стр. 183—394, и пр. — Weber, über das Verhältniss von Kants Erkenntnisstheorie zu den Grundprincipien seiner praktischen Philosophie, рослебенская программа 1866.

Объ основѣ этики у Канта и Шопенгауера говоритъ въ премированномъ сочиненіи E. M. Fr. Zange, Lpz. 1872. A. Dorner, über die Principien der kantschen Ethik, Halle 1875 (оттискъ изъ Ztschrft. für Phil. und phil. Kr.). F. Frederichs, über Kants Princip der Ethik, программа, Берлинъ 1875. H. Cohen, Kants Begründung der Ethik, Berlin 1877. E. Zeller, über das kantische Moralprincip und den Gegensatz formaler und materialer Moralprincipien, изъ Abhandlungen берлинской академіи, Berl. 1880. Otto Lehmann, Kants Principien der Ethik und Schopenhauers Beurtheilung derselben, Berlin 1880. J. Gould Schurman, Kantian Ethics and the Ethics of evolution, London 1881. Alfr. Fouillée, Critique de la morale Kantienne, въ Rev. philos., 1881, т. II, стр. 337—369, 598—625. Ad. Bartsch, die Grundprincipien der kantschen Ethik und des Christenthums, программа гимназіи въ Сорау 1884. Noah Porter, Kants Ethics, a critical exposition, Chicago 1886. R. Giessler, Ethica Spinozae doctrina cum Kantiana comparata, диссертація, Halle 1887. Ср. J. Rowland, an essay intended to interpret and develop unsolved ethical questions in Kants „Groundwork of the Metaphysics of Ethics", London 1871. A. Oncken, A. Smith und I. Kant, 1. отд.: этика и политика, Leipzig 1877. Объ отношеніи кантовской этики къ аристотелевской ср. особенно Тренделенбургъ, Несогласіе между Кантомъ и Аристотелемъ въ этикѣ, въ 3. т. Historische Beiträge zur Philosophie, Berlin 1867, стр. 171—214.

Ученіе Канта о добрѣ и злѣ разбираетъ A. Mastier, quid de recti pravique discrimine senserit Kantius, thesis, Paris 1882; о категорическомъ императивѣ — G. Schramm, Bamberg 1873, Joh. Volkelt, Kants kategorischer Imperativ und Gegenwart, Vortrag, Wien 1875; его понятіе о долгѣ разбираетъ Alex. von Oettingen, рѣчь, Dorpat 1864; объ его ученіи о совѣсти говоритъ J. Quaatz, de conscientiae apud Kantium notione, Halle 1867, Joh. Liess, Züllichau 1676, Wilh. Wohlrabe, Gotha 1880; о его взглядахъ на свободу человѣческой воли O. Kohl, диссертація, Leipzig 1868, Sam. Brandt, лейпцигская диссертація, Bonn 1872, Melzer, die Lehre von Autonomie der Vernunft in den Systemen Kants und Günthers, Neisse 1879, съ нѣсколько измѣненнымъ заглавіемъ—1882, Fritz Max Matthiolius, über Gesetz und Freiheit, ein Beitrag zur Erläuterung der kantschen Freiheitslehre, диссертація, Berlin 1880, F. Frederichs, der Freiheitsbegriff Kants und Fichtes, въ Festschrift des Lehrercollegiums zum 50jährigen Jubiläum des Dorotheenstädtischen Realgymnasiums, Berlin 1886, Karl Gerhard, Ученіе Канта о свободѣ, въ Philosophische Monatshefte 1886, стр. 1—59, вышло и отдѣльно (въ дополненномъ видѣ), G. Knauer, Weiteres zur kantschen Lösung des Problems der Freiheit, въ Philosophische Monatshefte 1886, стр. 482—500. Jul. Duboc, Кантъ и эвдемонизмъ, въ Ztschr. für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, т. 14, стр. 261—280, см. также стр. 280—289 и 473—476. Wilh. Elsmann, über den Begriff des höchsten Gutes bei Kant und Schleiermacher, диссертація, Halle 1887. Объ идеяхъ Канта о высшемъ благѣ говоритъ Em. Arnoldt въ Altpreussische Monatsschr., т. XI, 1874, стр. 193—218, также отдѣльно, Kgsbg.

Carl Vict. Fricker, zu Kants Rechtsphilosophie, университетская программа, Leipzig 1885.

О философіи религіи Канта особенно говорятъ: Ch. A. Thilo въ Zeitschr. für exacte Philosophie, т. V, Leipzig 1866, стр. 276—312; 353—397, Otto, Verhältniss der philosophischen Religionslehre Kants zu den Lehren der Kritik der reinen Vernunft, программа, Nordhaus. 1870, Wilh. Bender, über Kants Religionsbegriff, въ Ztschr. für Philosophie Фихте, т. 61, 1872, стр. 39—69, 157—191, Carl Düwell, Kants Religionsphilosophie in ihrem Verhältniss zur christlichen Erlösungslehre, программа, Fürstenwalde 1872, Jul. Kaftan, die religionsphilosophische Anschauung Kants in ihrer Bedeutung für die Apologetik, Basel 1874, G. Ch. Bernh. Pünjer, die Religionslehre Kants im Zusammenhange seines Systems, Jena 1874, J. Hildebrand, die Grundlinien der Vernunftreligion Kants, Cleve 1875, Ph. Bridel, la philosophie de la religion de Kant, 1876, См. также D. Nolen, la critique de Kant et la religion, въ Rev. phil. 1880, т. 9, стр. 648—668. E. W. Mayer, das Verhältniss der kantschen Religionsphilosophie zum Ganzen des kantschen Systems, диссертація, Halle 1879. G. Bauernfeind, Wie verhält sich in Kants Religionslehre das theoretische Element zum praktischen? Rost. 1875. E. Katzer, der moralische Gottesbeweis nach Kant und Herbart, диссертація, Leipzig 1877. J. Gottschick, Kants Beweis für das Dasein Gottes, гимназическая программа, Torgau 1878, H. Stehr, über Im. Kant, изслѣдованіе перваго отдѣла «Религіи въ предѣлахъ одного только разума» Канта, Hannover 1883. H. Ronmadt, die Herstellung der Lehre Jesu durch Kants

Reform der Philosophie, Bonn 1883. G. v. Fellenberg, über das Verhältniss von Offenbarung und Vernunftreligion bei Kant und Lessing, Erlangen 1884.

Ученіе Канта о коренномъ злѣ разбираютъ L. Paul, Halle, 1865, и Paul Schultheis, іенская диссертація, Leipzig 1873. Ученіе Канта о Сынѣ Божіемъ, какъ идеалѣ въ представленіи людей, говоритъ Paul въ Jahrbücher für deutsche Theologie, т. 11, 1866, стр. 624—639, ученіе Канта объ идеальномъ Христѣ—Paul, Kiel 1869; ср. K. Kalich, Cantii, Schellingii, Fichtii de filio divino sententiam expos. nec non dijudicavit, Lips. 1870. Katzer, Kants Lehre von der Kirche, въ Jahrb. für protestantische Theologie 1886, стр. 29—85. См. также отдѣлы въ упомянутыхъ выше, стр 2, трудахъ Шюнйера и Пфлейдерера.

Ученіе Канта о воспитаніи разбираютъ: Strümpell, die Pädagogik der Philosophen Kant, Fichte, Herbart, Braunschweig 1843, A. Richter, Kants Ansichten über Erziehungslehre, гимназическая программа, Halberstadt 1865, W. Hollenbach, Darstellung und Beurtheilung der Pädagogik Kants, Jena 1881, см. также статью Проша выше стр. 208.

Н. П. Ляпидевскій, Правовыя идеи Эммануила Канта, Моск. унив. изв. 1870, № 2, стр. 14—44 (въ приложеніи). (Скворцовъ), Критическое обозрѣніе Кантовой религія въ предѣлахъ одного разума. Ж. М. Н. П., ч. 17, и отдѣльно Спб. 1837.

Главному своему сочиненію о практической философіи Кантъ далъ заглавіе не Критика чистаго практическаго разума, а Критика практическаго разума, такъ какъ дѣло идетъ о критикѣ всей практической способности съ тѣмъ намѣреніемъ, чтобы дать доказательство того, что есть чистый практическій разумъ. Если онъ есть, то онъ вовсе не нуждается, подобно чистому спекулятивному разуму, въ критикѣ, которая выступила бы противъ перехода его границъ, ибо этотъ разумъ самимъ дѣломъ доказываетъ свою реальность и реальность своихъ понятіи.

Основныя понятія критики практическаго разума обстоятельнѣе всего Кантъ разъяснилъ въ предпосланномъ главному сочиненію «Основанію къ метафизикѣ нравовъ».

Кантъ опредѣляетъ максиму, какъ субъективный принципъ хотѣнія. Напротивъ, объективный принципъ, обоснованный въ самомъ разумѣ, онъ называетъ практическимъ закономъ. Онъ служилъ бы всѣмъ разумнымъ существамъ также и субъективно практическимъ принципомъ, если бы разумъ имѣлъ полную власть надъ способностью желанія (Основ. къ мет. прав., 1. отд., примѣч.; Кр. пр. раз. § 1). Онъ аргументируетъ: всѣ практическіе принципы, которые предполагаютъ объектъ (матерію) способности желанія, какъ основу, по которой опредѣляется воля, всѣ до одного—эмпирическіе и не могутъ дать никакихъ практическихъ законовъ (Кр. пр. раз. § 2). Всѣ до одного матеріальные практическіе принципы какъ такіе—одного и того же рода и принадлежатъ къ всеобщему принципу себялюбія или собственнаго счастья. Подъ счастьемъ Кантъ разумѣетъ «сознаніе разумнымъ существомъ пріятностей жизни, которыя непрерывно сопровождаютъ все его существованіе». Принципъ, дѣлать счастье высшимъ основаніемъ опредѣленія произвола, для Канта является принципомъ себялюбія (тамъ же § 3). А такъ какъ Кантъ всему эмпирическому отказываетъ въ необходимости, которая требуется для закономѣрности, а всякая матерія желанія, т. е. всякій предметъ воли, какъ основа опредѣленія ея, носитъ эмпирическій характеръ, то отсюда слѣдуетъ, что если разумное существо должно мыслить себѣ свои максимы, какъ практическіе всеобщіе законы, оно можетъ мыслить ихъ только, какъ такіе принципы, которые не по матеріи, а только по формѣ, въ виду которой они годятся для всеобщаго законодательства, содержатъ основаніе опредѣленія воли (тамъ же § 4). Воля, опредѣляемая чистою законодательною формою, независима отъ закона природы чувственныхъ явленій, значитъ—свободна (тамъ же § 5), какъ и наоборотъ—свободная воля можетъ быть опредѣляема только чистою формою или пригодностію максимы для всеобщаго закона (тамъ же § 6). А мы сознаемъ, что наша воля подлежитъ закону, который просто дѣйствителенъ. Значитъ, она должна быть опредѣлимой чистой формой, слѣдовательно—свободной. Чистый разумъ самъ по себѣ—практическій и даетъ человѣку всеобщій законъ, который мы называемъ

нравственнымъ закономъ (тамъ же § 7). Этотъ основной законъ чистаго практическаго разума или категорическій императивъ Кантъ въ Основоположеніи къ метафизикѣ нравовъ приводитъ къ троякой формулѣ: 1. дѣйствуй по такимъ максимамъ, о которыхъ ты можешь хотѣть, чтобы онѣ служили всеобщими законами, или: такъ, какъ будто максима твоего поведенія должна путемъ твоей воли стать всеобщимъ закономъ природы. 2. Основу для возможнаго категорическаго императива, т. е. для практическаго закона, можетъ составить только то, существованіе чего само по себѣ имѣетъ безусловную цѣну, является цѣлью само по себѣ. А это бываетъ у человѣка и вообще у всякаго разумнаго существа. Отъ этого получается матеріальное опредѣленіе, и формула въ такомъ случаѣ гласитъ: дѣйствуй такъ, чтобы пользоваться человѣчествомъ какъ въ твоемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другого, во всякое время какъ цѣлью, а никогда только какъ средствомъ. Изъ соединенія обѣихъ первыхъ формулъ получается затѣмъ, какъ принципъ дѣйствія: 3. Поступай по идеѣ воли всякаго разумнаго существа, какъ воли, дающей всеобщіе законы. Въ Критикѣ практическаго разума онъ ограничивается одной формулой (§ 7): поступай такъ, чтобы максима твоей воли постоянно могла имѣть значеніе вмѣстѣ и принципа всеобщаго законодательства. Если максима, подъ которую подпадаетъ поступокъ, возведенная на степень всеобщаго закона, уничтожаетъ себя только внутреннимъ противорѣчіемъ, то неисполненіе такого поступка есть «совершенный долгъ». Если мы по крайней мѣрѣ не можемъ желать, чтобы максима была всеобщимъ закономъ, такъ какъ въ такомъ случаѣ выгода, которой мы тѣмъ хотѣли бы достичь для насъ, превратилась бы въ ущербъ, то неисполненіе есть «несовершенный долгъ». Самоопредѣленіе по категорическому императиву Кантъ называетъ «автономіей воли». А всякое обоснованіе практическаго закона на какой бы то ни было «матеріи хотѣнія», т. е. на какихъ бы то ни было цѣляхъ, составляющихъ предметъ стремленія, въ особенности на цѣли (собственнаго или всеобщаго) счастья, для него имѣетъ значеніе «гетерономіи произвола» *).

---

*) Легко видѣть, что Кантъ при этой борьбѣ противъ «эвдемонизма» низводитъ понятіе его на низшую ступень, ограничивая его удовлетвореніемъ чувственныхъ и эгоистическихъ намѣреній, и затѣмъ, прикидывая этотъ принципъ къ болѣе чистому и нравственному сознанію, находитъ его недостаточнымъ и зазорнымъ. Когда уже установлено, что такое сообразное съ долгомъ, то оно должно быть исполняемо именно на тѣхъ основаніяхъ, по которымъ оно сообразно съ долгомъ, а не изъ какихъ нибудь другихъ «эвдемонистическихъ» побочныхъ цѣлей. Это истинное положеніе надо очень хорошо различать отъ ложнаго, что само сообразное съ долгомъ основывается не на цѣляхъ. Только эти побочныя цѣли обосновываютъ дѣйствительную гетерономію. Кантъ пріобрѣлъ себѣ очень существенную заслугу, такъ какъ очистилъ и изощрилъ непосредственное нравственное сознаніе, и особенно такъ какъ онъ поднялъ стремленіе къ нравственной самостоятельности. Но онъ заблуждается, приравнивая ступени перваго освобожденія отъ побочныхъ цѣлей посредствомъ уваженія закона къ сущности нравственности. Онъ совершенно правъ, когда превозноситъ уваженіе къ праву людей, какъ безусловный долгъ, надъ «сладкимъ чувствомъ благотворенія», когда отвергаетъ беззаконный произволъ. Все это идетъ противъ того толкованія понятія собственнаго и общаго блага, будто можно какъ разъ самые благородные и высшіе интересы свободнаго духа приносить въ жертву чувственному довольству, односторонне истолкованному общественному благополучію, сохраненію внѣшняго спокойствія и порядка. Но полемика Канта не затрогиваетъ истиннаго, болѣе глубокаго пониманія эвдемонизма, именно въ томъ видѣ, какъ его обосновалъ Аристотель, признающій существенное отношеніе удовольствія къ дѣятельности и утверждающій этику на іерархіи функцій. Въ своей полемикѣ Кантъ упускаетъ изъ виду особенно то, что и изъ эвдемонистическаго принципа для сожитія людей слѣдуетъ необходимость всеобщихъ законовъ и ихъ безпрекословнаго исполненія. Посредствующее понятіе, которымъ Кантъ обосновалъ низведеніе даже самыхъ благородныхъ духовныхъ цѣлей на степень объектовъ эгоистическаго желанія, а потому и исключеніе ихъ изъ нравственнаго принципа, есть понятіе ихъ эмпирическаго характера. Въ качествѣ эмпирическихъ цѣлей онѣ должны обходиться безъ необходимости, принадлежать міру чувственныхъ явленій, чистой природѣ, а не свободѣ, зависѣть только отъ принципа собственнаго чувственнаго счастья. Все болѣе благородное и высокое должно лежать

Поступокъ по долгу, слѣдовательно, нравственный—не только сообразный съ долгомъ или легальный—долженъ совершенно исключать вліяніе склонности, а съ нею и всякій предметъ воли, такъ что для воли не остается ничего опредѣляющаго кромѣ закона съ объективной стороны и чистаго почтенія къ этому практическому закону—съ субъективной. Значитъ, для воли остается максима оказывать повиновеніе такому закону даже въ разрѣзъ со всѣми склонностями. Правда, уваженіе есть чувство, но пробужденное понятіемъ разума, и посему оно специфически отличается отъ всѣхъ чувствъ, основывающихся на склонности или страхѣ. Оно есть сознаніе подчиненія моей воли закону безъ посредства другихъ вліяній. Опредѣляется воля помимо уваженія къ закону еще чѣмъ-нибудь другимъ, положимъ,—удовольствіемъ отъ дѣйствія, сладкой радостью благотворенія, то поступокъ хотя и можетъ выйти сообразнымъ съ долгомъ, но онъ происходитъ не по долгу. Прекрасно дѣлать доброе людямъ изъ любви и участливаго благорасположенія къ нимъ, или быть справедливымъ изъ любви къ порядку, но это не исполненіе долга. Въ такомъ случаѣ склонности дѣйствующаго лица бываютъ даже въ тягость, если онѣ предшествуютъ размышленію, что такое долгъ, и потому должны быть подавлены. Тутъ сказывается ригоризмъ кантовской этики, противъ котораго былъ Шиллеръ. Высшее, чего можно достичь, это то, чтобы уваженіе къ всеобщему закону мало-по-малу превратилось въ радость отъ подчиненія. Проведенное вполнѣ, это было бы святостію, которой однако смертное твореніе никогда не достигаетъ.

Категорическій императивъ служитъ Канту въ Критикѣ практическаго раз-

---

по ту сторону эмпирически даннаго. На самомъ же дѣлѣ къ (внѣшнему и внутреннему) опыту относится какъ благородное, такъ и неблагородное, какъ любовь, такъ и своекорыстіе. Противоположность въ цѣнности совершенно отлична отъ противоположности между доступнымъ опыту и недоступнымъ ему. Отрицаніе Кантомъ происхожденія нравственнаго закона изъ реальныхъ цѣлей самымъ точнымъ образомъ соотвѣтствуетъ его отрицанію происхожденія аподиктичности изъ эмпирическихъ познаній, которое въ Критикѣ чистаго разума примыкаетъ къ его перетолковыванію понятія познанія a priori. Отсюда вытекаетъ двоякій ущербъ: 1. высшее посему вступаетъ въ рѣзкую незаполнимую противоположность къ низшему, и мысль о послѣдовательности устраняется; 2. высшее понимается исключительно формалистически, выводится не изъ порядка, нераздѣльнаго съ самимъ содержаніемъ, но мыслится какъ форма, непонятнымъ образомъ произведенная безъ всякаго времени посредствомъ я и внесенная въ безформенное само по себѣ вещество. Въ ученіи о нравственности Кантъ смѣшиваетъ порядокъ цѣлей по цѣнности съ логической формой возможной всеобщности и, только обращая вниманіе на разумныя существа, какъ самоцѣли, получаетъ мимоходомъ дѣйствительную нравственную норму. Но нравственная задача индивидуализированія дѣйствія не признается и приносится въ жертву пустой формѣ возможной всеобщности. Кантъ неправильно смотрѣлъ на форму логическаго отвлеченія, которая обусловливаетъ возможность юридическаго и военнаго порядка, какъ на первоначальную форму нравственности. Правда, что ни одна простая цѣль, разсматриваемая сама по себѣ, не есть нѣчто нравственное или безнравственное, что нравственность требуетъ не благотворенія урывками, а вѣрности нравственному закону, сообразной съ долгомъ, и основывается на сообразности воли съ сужденіемъ о волѣ, основанномъ на признаніи всеобщаго порядка. Правда также и то, что ни одинъ простой обособленный опытъ, разсматриваемый самъ по себѣ, не включаетъ аподиктичности, но всякая аподиктичность основывается на внесеніи въ цѣпь познанія, обусловленную принципами. Но не правда, что порядокъ въ познаваніи и дѣйствіи слѣдуетъ прибавить къ безпорядочной самой по себѣ «матеріи» только посредствомъ разума субъекта. Этотъ порядокъ основывается на томъ, что объективно наличный порядокъ принимается въ наше познаваніе и дѣйствіе. Логическія нормы вытекаютъ изъ отнесенія нашего воспринимaнія и мышленія къ пространственно-временному и причинному порядку объектовъ познанія природы и духа, а нравственныя нормы — изъ отнесенія нашего хотѣнія и дѣйствія къ порядку по цѣнности, заключенному въ цѣляхъ природы и духа. Какъ аподиктичность въ познаваніи относится къ реальной необходимости въ познаваемыхъ процессахъ природы и духа, такъ нравственный порядокъ относится къ реальному порядку по цѣнности въ природныхъ и духовныхъ функціяхъ. Ср. статью Ибервега объ аристотелевскомъ, кантовскомъ и гербартовскомъ нравственномъ принципѣ, въ Zeitschr. f. Philos. und philos. Kr., т. 24, 1854, стр. 71 сс., и его же Система Логики § 57 и § 137.

ума принципомъ выведенія способности свободы. Въ нравственномъ законѣ Кантъ видитъ законъ причинности путемъ свободы и потому законъ возможности «сверхчувственной природы». Отъ этого ничего не должно прибавиться къ умозрительному разуму относительно его пониманія, только дается прочная основа его понятію свободы, принятому (въ космологическихъ антиноміяхъ) въ качествѣ возможнаго. Для этого понятія создается здѣсь объективная, хотя только практическая реальность. Понятіе причины употребляется тутъ только въ практическихъ видахъ, причемъ основаніе для опредѣленія воли отодвигается въ умопостигаемый порядокъ вещей. Но все-таки нельзя опредѣлить понятія, которое разумъ, какъ ноуменъ, составляетъ себѣ о своей причинности, и именно опредѣлить теоретически по отношенію къ познанію ея сверхчувственнаго существованія. Причинность, какъ свобода, присуща человѣку, поскольку онъ—существо въ себѣ (ноуменъ), причинность, какъ механизмъ природы, присуща ему, поскольку онъ принадлежитъ царству явленій (феноменовъ). Объективная реальность, присущая понятію причинности въ области сверхчувственнаго въ практическихъ видахъ, сообщаетъ и всѣмъ прочимъ категоріямъ такую же практически приложимую реальность, поскольку онѣ стоятъ въ необходимой связи съ основаніемъ для опредѣленія чистой воли, именно—съ нравственнымъ закономъ. Такъ Кантъ въ Критикѣ практическаго разума въ практическихъ видахъ снова пріобрѣтаетъ то, что въ Критикѣ чистаго спекулятивнаго разума онъ оставилъ въ теоретическомъ отношеніи. Чистому практическому разуму Кантъ приписываетъ первенство передъ спекулятивнымъ, т. е. ставитъ его интересъ выше интереса спекулятивнаго разума, въ томъ смыслѣ, что спекулятивный разумъ не въ правѣ упорно слѣдовать своему собственному обособленному интересу, но долженъ пытаться соединить положенія практическаго разума, которыя для него не подъ силу (хотя ему и не противорѣчатъ), со своими понятіями, какъ чужую собственность, перенесенную къ нему (Кр. пр. р., Р. и Ш. VIII, 258 сс., у Смирнова стр. 137 сс. *).

Какъ независимый и свободный отъ механизма всей природы, человѣкъ имѣетъ личность и принадлежитъ царству самоцѣлей или ноуменовъ. Но эта свобода есть способность существа, которое подчинено особеннымъ чистымъ практическимъ законамъ, даннымъ его собственнымъ разумомъ, другими словами, лицо, принадлежа къ чувственному міру, подчинено своей собственной личности, поскольку она въ то же время принадлежитъ къ умопостигаемому міру. Въ этомъ-то и заключается происхожденіе нравственнаго долга. Кантъ превозноситъ долгъ, какъ возвышенное великое имя, которое не заключаетъ въ себѣ ничего излюбленнаго, что несло бы съ собою заискиваніе, но требуетъ подчиненія, однако не выказываетъ никакихъ угрозъ, которыя возбуждали бы въ душѣ естественное отвращеніе и страхъ, чтобы подвинуть волю, но выставляетъ только законъ, который самъ собой находитъ доступъ въ душу и пріобрѣтаетъ самъ себѣ противъ воли почитаніе, хотя и не всегда повиновеніе, передъ которымъ нѣмѣютъ всѣ склонности, хотя тайкомъ онѣ ему и противодѣйствуютъ (Роз. и Шуб., VIII, стр. 214, у Смирнова стр. 92). Въ подобномъ же смыслѣ онъ говоритъ: «двѣ вещи наполняютъ душу все новымъ и новымъ возрастающимъ удивленіемъ и благоговѣніемъ, и тѣмъ больше, чѣмъ чаще и продолжительнѣе занято ими размышленіе,—звѣздное небо надо мной и нравственный законъ во мнѣ» (Роз. и Шуб. VIII, стр. 312, Смирновъ стр. 190). Нравственный законъ святъ (не нарушимъ). Хотя человѣкъ и не достаточно святъ, но человѣчество въ его лицѣ должно быть для него свято.

Нравственное основоположеніе есть законъ, а свобода — постулатъ чистаго практическаго разума. Постулаты не теоретическіе догматы, но предположенія, необходимыя въ практическомъ отношеніи. Они не расширяютъ спекулятивнаго познанія, а даютъ въ общемъ объективную реальность идеямъ спекулятивнаго

---

*) При этомъ Кантъ не выходитъ за предѣлы шаткаго смѣшенія теоретическаго значенія съ практическимъ.

разума посредствомъ ихъ отношенія къ практическому и уполномочиваютъ его къ такимъ понятіямъ, на которыя онъ въ противномъ случаѣ не могъ бы имѣть притязанія, и возможности которыхъ не смѣлъ бы даже и утверждать. Другими словами: это теоретическія, но какъ такія — недоказуемыя положенія, поскольку они нераздѣльно связаны съ практическимъ закономъ, безусловно имѣющимъ значеніе a priori. Помимо свободы есть еще два другіе постулата чистаго практическаго разума, — именно безсмертіе человѣческой души и бытіе Бога.

Постулатъ безсмертія вытекаетъ изъ практически необходимаго условія, чтобы продолжительность соотвѣтствовала полнотѣ исполненія нравственнаго закона. Нравственный законъ требуетъ святости, т. е. полнаго соотвѣтствія воли нравственному закону. А всякое нравственное совершенство, до котораго можетъ дойти человѣкъ, какъ разумное существо, принадлежащее и чувственному міру, всегда бываетъ только добродѣтелью, т. е. закономѣрнымъ настроеніемъ изъ почтенія къ закону. При этомъ никогда не исчезаетъ совершенно сознаніе безпрестаннаго стремленія къ нарушенію или по крайней мѣрѣ къ нечистотѣ, т. е. примѣшиванію ненастоящихъ, безнравственныхъ побудительныхъ основаній для слѣдованія закону. Изъ этого противорѣчія между нравственнымъ требованіемъ, предъявляемымъ къ человѣку, и нравственною способностью человѣка слѣдуетъ постулатъ безсмертія души. Ибо противорѣчіе можно устранить только безконечнымъ приближеніемъ къ этому полному соотвѣтствію настроенія. — Въ ученіи о методѣ въ Критикѣ чистаго разума постулатъ безсмертія ставится въ связь съ счастіемъ. Чувственный міръ не даетъ намъ необходимаго соединенія добродѣтели и счастья, а потому мы должны ожидать этого соединенія въ будущей жизни. См. выше стр. 243.

Постулатъ бытія Бога слѣдуетъ изъ отношенія нравственности къ счастію. Къ нравственности принадлежитъ счастье. Ибо жаждать счастья, хотя и быть достойнымъ, но не имѣть его — совсѣмъ не можетъ вязаться съ совершеннымъ хотѣніемъ разумнаго существа, у котораго вмѣстѣ съ тѣмъ и вся власть. Нравственный законъ повелѣваетъ, какъ законъ свободы, при помощи основаній для опредѣленія, которыя должны быть совсѣмъ независимы отъ природы и отъ согласія ея съ нашей пожелательной способностью, какъ побудительными пружинами. Значитъ, въ этой способности нѣтъ ни малѣйшаго основанія для необходимой связи между нравственностью и пропорціональнымъ ей счастіемъ. Между нравственностью и счастіемъ нѣтъ аналитической, а только синтетическая связь. Употребленіе правильныхъ средствъ для упроченія возможно большей пріятности бытія есть мудрость, но не (какъ думаютъ эпикурейцы) нравственность. Съ другой стороны, сознаніе нравственности не достаточно (какъ хотятъ стоики) для счастія. Ибо счастіе, какъ состояніе въ мірѣ разумнаго существа, у котораго все въ цѣломъ его существованіи идетъ по завѣтнымъ желаніямъ, основывается на согласіи природы со всею его цѣлью и съ существеннымъ основаніемъ для опредѣленія его воли, а дѣйствующее разумное существо въ мірѣ, какъ зависимое существо, бываетъ причиною этой природы не по своей волѣ и можетъ ее вести къ этому согласію не собственными силами. Однако въ практической задачѣ разума постулируется такая связь, какъ необходимая: мы должны стремиться содѣйствовать этому согласію между добродѣтелью, которая есть высшее благо (supremum bonum), и счастіемъ; въ этомъ только согласіи и заключается совершенное благо (summum bonum, какъ bonum consummatum или bonum perfectissimum). Такимъ образомъ постулируется бытіе причины всей природы, причины, которая отлична отъ самой природы и въ силу причинности, сообразной съ нравственнымъ настроеніемъ, значитъ, при помощи разсудка и воли, содержитъ основаніе этой связи, именно точнаго согласія между счастіемъ и нравственностію, другими словами,—постулируется бытіе Бога.

Предположеніе бытія высочайшей интеллигенціи въ отношеніи только къ теоретическому разуму—простая гипотеза, а въ отношеніи къ чистому практическому разуму — вѣра и именно, такъ какъ ея источникъ — чистый разумъ,

чистая вѣра разума*). Имѣй мы доказательства бытія Божія, Богъ и вѣчность съ ихъ страшнымъ величіемъ были бы непрестанно передъ нашими глазами, мы исполняли бы въ такомъ случаѣ законъ изъ страха или въ надеждѣ, но не по долгу, и такимъ образомъ мы не поступали бы нравственно. Оттого «неисповѣдимая мудрость, благодаря которой мы существуемъ, достойна почитанія не менѣе въ томъ, въ чемъ она намъ отказала, нежели въ томъ, что она намъ дала въ удѣлъ». Только когда есть теологія, можетъ возникнуть религія, въ которой разумная вѣра вліяетъ на внутреннюю жизнь человѣка. Если нѣтъ физикотеологіи, а есть только нравственная теологія, то и религія должна стоять въ тѣснѣйшей связи съ нравственностью, но не совсѣмъ совпадаетъ съ ней. Она также учитъ насъ понимать нравственный законъ, какъ заповѣдь Бога. Въ ученіи о добродѣтели Кантъ основываетъ вѣру въ Бога на совѣсти, какъ сознаніи внутренняго судилища въ человѣкѣ. Человѣкъ долженъ мыслить себя въ видѣ двоякой личности, какъ обвиненнаго и какъ судью. Обвинитель долженъ мыслить другого, какъ самого себя, существо, надъ всѣмъ имѣющее власть, т. е. Бога, какъ судью, «будь этотъ другой дѣйствительнымъ или только идеальнымъ лицомъ, которое разумъ создаетъ самому себѣ».

«Религія въ предѣлахъ одного только разума» содержитъ изложеніе разумной вѣры въ ея отношеніи къ церковной вѣрѣ. При этомъ Кантъ черезчуръ исключительно признаетъ нравственную сторону, отодвигая на второй планъ эстетическую и интеллектуальную потребность, но въ то же время усиленно подчеркиваетъ нравственныя отношенія въ ихъ чистомъ видѣ, хотя и не безъ преувеличенія противоположности между природой и свободой, склонностью и долгомъ. Это сочиненіе имѣетъ четыре отдѣла: 1. о водвореніи злого начала вмѣстѣ съ добрымъ или о коренномъ злѣ въ человѣческой природѣ; 2. о борьбѣ добраго начала со злымъ изъ-за власти надъ человѣкомъ; 3. побѣда добраго начала надъ злымъ и основаніе царства Божія на землѣ; 4. о служеніи и лжеслуженіи подъ властію добраго начала или о религіи и поповствѣ.

1. Въ человѣческой природѣ Кантъ находитъ влеченіе къ извращенію нравственнаго порядка въ побудительныхъ пружинахъ дѣйствія. Именно человѣкъ хотя и принимаетъ въ свою максиму нравственный законъ на ряду съ закономъ самолюбія, но въ то же время склоненъ дѣлать пружину самолюбія и свои склонности условіемъ слѣдованія нравственному закону. Это влеченіе нравственно дурно, такъ какъ его въ концѣ концовъ все же надо искать въ свободномъ произволѣ, и это зло является кореннымъ, потому что оно портитъ основу всякой максимы. Съ этимъ пониманіемъ основанія безнравственности въ индивидуумѣ можно сравнить кантово историко-философское объясненіе ея изъ противорѣчія между природой и культурой. Такое объясненіе Кантъ даетъ въ статьѣ 1786 о

---

*) Постулатъ свободы приписываетъ я, какъ вещи въ себѣ, вліяніе на міръ явленій, которое можетъ быть только причиннымъ. А если я, какъ ноуменъ, въ состояніи оказывать дѣйствія, то не видно, почему оно не можетъ также и испытывать дѣйствія, и именно—какъ отъ другихъ ноуменовъ, такъ и отъ явленій. Хотя сознаніе нравственной отвѣтственности и предполагаетъ свободу въ смыслѣ господства внутренняго надъ внѣшнимъ, особенно въ смыслѣ опредѣлимости посредствомъ сознанія отношеніями цѣнности, но не въ смыслѣ безпричинности. Постулатъ безсмертія предполагаетъ, что понятіе индивидуальнаго единства приложимо и къ ноуменамъ, которые однако должны существовать безъ пространства, времени, причинности и субстанціи, и все же по Критикѣ чистаго разума категоріи единичности, множественности, всецѣлости, такъ же какъ и прочія формы мышленія и воззрѣнія, суть только формы феноменовъ. Положеніе, что вѣра должна имѣть значеніе только въ практическихъ видахъ, устранило бы противорѣчіе только тогда, когда это было бы серьезно, и когда требовалось бы само нравственное отношеніе, а не выходящее за него убѣжденіе. Въ практическомъ отношеніи противъ аргументаціи Канта можно выставить основоположеніе: ultra posse nemo obligatur. Совсѣмъ невозможнаго для даннаго существа нельзя по праву требовать отъ него. Аргументація для постулата бытія Божія обусловлена ригоризмомъ въ пониманіи Кантомъ нравственнаго закона.

вѣроятномъ началѣ человѣческой исторіи (Р. и Ш. VII. 1. стр. 363—383). Здѣсь стр. 374 с. онъ приводитъ въ видѣ примѣра для спора между стремленіемъ человѣчества къ его нравственному опредѣленію и между неизмѣннымъ слѣдованіемъ законамъ, заложеннымъ для грубаго и животнаго состоянія въ его природу, — въ особенности также разладъ между моментомъ физической зрѣлости и самостоятельности, возможной въ гражданскомъ состояніи. А этого промежутка въ первобытномъ состояніи нѣтъ, теперь же онъ обыкновенно наполненъ пороками и ихъ слѣдствіемъ, разнаго рода человѣческими бѣдствіями. Сами по себѣ природныя наклонности и влеченія хороши, но такъ какъ они были поставлены для природнаго состоянія, то они терпятъ ущербъ отъ развивающейся культуры и наносятъ ей уронъ, пока совершенное искусство не станетъ снова природой, въ чемъ заключается идеалъ культуры.

2. Доброе начало есть человѣчество (разумное міровое существо вообще) въ его полномъ нравственномъ совершенствѣ. Только это совершенство и можетъ сдѣлать міръ предметомъ божественнаго рѣшенія и цѣлью человѣческаго творчества. Непосредственное слѣдствіе этого же совершенства, какъ высшаго условія, въ волѣ высочайшаго существа есть счастіе. Этого человѣка, который одинъ только угоденъ Богу, надо образно представлять какъ сына Божія. Въ приложеніи къ нему Кантъ толкуетъ предикаты, которые придаются Христу въ библейскихъ сочиненіяхъ и церковномъ ученіи. Вѣрить въ Христа значитъ стремиться къ осуществленію въ себѣ угоднаго Богу человѣка. Въ практической вѣрѣ въ этого Сына Божія человѣкъ можетъ надѣяться стать угоднымъ Богу, а вслѣдствіе этого и блаженнымъ, т. е. не недостоинъ божественнаго благорасположенія тотъ, кто сознаетъ такое нравственное настроеніе, что можетъ вѣрить и полагаться на себя, что при такихъ искушеніяхъ и страданіяхъ, какія (въ Евангеліи о Христѣ) дѣлаются пробнымъ камнемъ этой идеи, онъ остался бы неизмѣнно привязаннымъ къ прообразу человѣчества и, вѣрно слѣдуя ему, явился бы подобнымъ его примѣру. Прообразъ надо всегда искать только въ разумѣ. Ни одинъ примѣръ во внѣшнемъ опытѣ не адекватенъ ему, такъ какъ внѣшній опытъ не вскрываетъ внутренняго настроенія, да и внутренній опытъ не вполнѣ позволяетъ намъ разсмотрѣть глубины собственнаго сердца. Однако мы можемъ представить для подражанія примѣръ угоднаго Богу человѣка, если внѣшній опытъ, на сколько отъ него можно желать, доставляетъ этотъ примѣръ.

3. Этическое общество подъ божественнымъ нравственнымъ законодательствомъ есть церковь. Незримая церковь есть простая идея о соединеніи всѣхъ честныхъ людей подъ божественнымъ нравственнымъ міроправленіемъ, какъ оно служитъ прообразомъ для всякаго правленія, которое основываетъ человѣкъ. Видимая церковь есть дѣйствительное соединеніе людей въ цѣлое, которое согласуется съ указаннымъ идеаломъ. Устройство всякой церкви постоянно идетъ отъ какой-нибудь фактически данной (откровенной) или канонической (исторической) вѣры, предъявляющей притязаніе на божественное происхожденіе. Слабость человѣческой природы виной того, что на чистой религіозной вѣрѣ нельзя основать общины. Отсюда надо объяснять множество видимыхъ церквей и различіе между правовѣрными и еретиками; потому-то исторія и свидѣтельствуетъ о борьбѣ между исторической вѣрой и вѣрой разума. Постепенный переходъ церковной вѣры къ самодержавію чистой религіозной или разумной вѣры есть приближеніе царства Божія.

4. Въ преобладаніи каноническаго элемента заключается лжеслуженіе и поповство. Лжеслуженіемъ совершенно извращается нравственный порядокъ, и то, что бываетъ только средствомъ, предлагается, какъ будто бы оно было цѣлью. Коль скоро явилось служеніе, которое будто бы угодно Богу, и которое въ крайнемъ случаѣ даже примиряетъ его, не отличаясь однако чистой нравственностью, то въ способѣ этого какъ бы механическаго служенія нѣтъ никакой разницы. «Ходитъ ли пустосвятъ въ церковь, какъ это предписано канонами, или предпринимаетъ благочестивое путешествіе съ святынямъ въ Лорето или Палестинѣ, возноситъ ли

онъ свои молитвенныя формулы къ небеснымъ властямъ губами или ногами,—это все равно, такъ какъ важно только слѣдовать или не слѣдовать нравственному принципу. Гдѣ царитъ поповщина, тамъ идолопоклонство. Идолопоклонствомъ является также и моленіе, если его понимать какъ настоящее внутреннее служеніе Богу, а потому—какъ средство благодати. Напротивъ, настроеніе, сопровождающее всѣ наши поступки, какъ будто бы они произошли въ угоду Богу, является духомъ молитвы, который можетъ и долженъ бывать въ насъ «непрестанно». Чудеса противорѣчатъ законамъ опыта и ничуть не помогаютъ исполненію нашихъ обязанностей.

Обязанности права и добродѣтели Кантъ развиваетъ въ метафизическихъ основоначалахъ ученія о правѣ и добродѣтели, которое онъ обнимаетъ подъ заглавіемъ «Метафизика нравовъ». Метафизика нравовъ есть система чистыхъ (независимыхъ отъ всякаго условія воззрѣнія) понятій практическаго разума. Принципъ права—ограничивать свободу каждаго условіями, при которыхъ она можетъ существовать вмѣстѣ со свободой всякаго другаго по всеобщему закону. Государство (civitas) есть соединеніе множества людей подъ правовыми законами. Государство въ идеѣ, какъ оно должно быть по чистымъ (слѣдующимъ изъ самого понятія права) правовымъ принципамъ, служитъ нормой всякому дѣйствительному соединенію въ общество. Правовое отношеніе государствъ между собою—цѣль историческаго развитія. Нравственно-практическій разумъ высказываетъ ему свое безповоротное veto: не должно быть войны, ни той, которая бываетъ между мною и тобою въ первобытномъ состояніи, ни той, которая бываетъ между нами, какъ государствами, которыя хотя извнутри и находятся въ законномъ состояніи, однако извнѣ, по отношенію другъ къ другу,—въ беззаконномъ. Ибо такимъ способомъ никто не долженъ искать своего права. Положимъ, что мы обманываемся и въ нашемъ теоретическомъ сужденіи о вѣчномъ мірѣ, однако мы должны поступать такъ, какъ будто вещь есть то, что, можетъ быть, она не есть. Если исполненіе намѣренія остается только благочестивымъ желаніемъ, то мы навѣрно не обманываемся въ допущеніи максимы, требующей отъ насъ, чтобы мы непремѣнно поступали именно такъ; ибо она есть долгъ.—Добродѣтель есть устойчивость максимы человѣка въ слѣдованіи своему долгу, согласіе воли со всякимъ долгомъ, основанное на сложившемся настроеніи, самопринужденіе по принципу внутренней свободы, слѣдовательно—при помощи простаго представленія своего долга по формальному его закону. Добродѣтель пріобрѣтается путемъ разсмотрѣнія достоинства разумнаго закона и путемъ упражненія. Обязанности добродѣтели касаются цѣлей, имѣть которыя можетъ быть всеобщимъ закономъ для каждаго. Вотъ эти цѣли: собственное совершенство и чужое счастіе. Собственнаго совершенства касаются обязанности къ намъ самимъ, чужаго счастія—обязанности къ другимъ. Къ обязанностямъ по отношенію къ себѣ самимъ принадлежитъ, какъ «совершенный долгъ», повиновеніе запрещенію самоубійства, какъ «несовершенный долгъ»—повиновеніе запрещенію лѣности въ употребленіи таланта. Къ обязанностямъ по отношенію къ другимъ, какъ «совершенный долгъ»—воздержаніе отъ лжи и обмана, какъ «несовершенный долгъ»—положительная забота о другихъ. Содѣйствіе нашему собственному счастію—дѣло склонности, значитъ, не долга, такъ какъ долгъ есть принужденіе къ цѣли, намѣченной противъ воли. А содѣйствіе совершенству другого есть лишь его собственный долгъ, такъ какъ только онъ самъ можетъ достичь этого совершенства, ибо его совершенство состоитъ какъ разъ въ томъ, что онъ самъ въ силахъ полагать себѣ свою цѣль по своимъ собственнымъ понятіямъ о долгѣ. Мой долгъ относительно нравственнаго благосостоянія другого состоитъ только въ томъ, чтобы ничего не дѣлать, что могло бы повести его къ тому, чѣмъ потомъ можетъ мучиться его совѣсть, т. е. не наталкивать его на скандалъ *).

---

*) Положительное воздѣйствіе на нравственное совершенствованіе другихъ принадлежитъ безъ сомнѣнія къ нравственнымъ обязанностямъ воспитателя. Отрицаніе

Характерны для типа кантовой нравственности, въ противоположность тому, что имѣло высшее значеніе для средневѣковой морали, предписанія, которыя онъ основываетъ на обязанности самооцѣнки человѣка, какъ разумнаго существа, сознающаго возвышенность своихъ нравственныхъ задатковъ при всемъ сознаніи и чувствѣ ничтожности его нравственной цѣны въ сравненіи съ закономъ. Вотъ эти предписанія: не позволяйте безнаказанно попирать ногами ваше право. Не дѣлайте долговъ, для которыхъ вы не даете полнаго обезпеченія. Не принимайте благодѣяній, безъ которыхъ вы можете обойтись, не будьте приживальщиками или льстецами или даже нищими, что отъ предыдущаго отличается, конечно, только степенью. Оттого будьте экономны, чтобы вамъ не стать нищенски бѣдными. Подхалимство не достойно человѣка. Кто дѣлается червемъ, тотъ потомъ не можетъ жаловаться, что его попираютъ ногами. Обязанность уважать моего ближняго содержится въ максимѣ—не унижать другого человѣка, какъ простое средство для моихъ цѣлей, не желать, чтобы другой унижалъ себя для служенія моей цѣли. Обязанность любви къ ближнему есть обязанность дѣлать цѣли другихъ, если только эти цѣли не безнравственны,—моими собственными. Она должна мыслиться, какъ максима благожеланія, которое имѣетъ своимъ слѣдствіемъ благотвореніе. Какъ чувства, любовь и уваженіе не могутъ считаться нравственными. Ибо чтобы имѣть чувства, къ этому можетъ и не быть никакого обязательства черезъ другихъ. Неисполненіе простыхъ обязанностей любви есть грѣхъ (peccatum), а неисполненіе обязанности, вытекающей изъ должнаго уваженія ко всякому человѣку вообще, есть порокъ (vitium). Ибо отъ небреженія обязанностями любви не оскорбляется ни одинъ человѣкъ, а черезъ неисполненіе долга происходитъ для человѣка ущербъ въ отношеніи его закономѣрнаго притязанія. Этическая гимнастика не есть монашеское подвижничество, а состоитъ только въ борьбѣ съ природными влеченіями, которая приводитъ къ тому, чтобы быть въ состояніи сдѣлаться надъ ними господиномъ въ любомъ случаѣ, угрожающемъ опасностью нравственности; значитъ, эта гимнастика дѣлаетъ бодрымъ и веселымъ въ сознаніи своей пріобрѣтенной свободы.

§ 27. Къ критикѣ чистаго спекулятивнаго и практическаго разума примыкаетъ у Канта **критика силы сужденія**. При помощи ея теоретическая и практическая часть соединяется въ одно цѣлое. Силу сужденія вообще Кантъ опредѣляетъ, какъ способность, при помощи которой частное можно мыслить содержащимся въ общемъ. Если дано общее (правило, принципъ, законъ), то сила сужденія, подводящая подъ него частное, является **опредѣляющей**, а если дано частное, и если къ нему она должна найти общее, то сила сужденія является **рефлектирующей**. Рефлектирующей силѣ сужденія нуженъ принципъ, чтобы отъ

Кантомъ этой цѣли безспорно заключаетъ въ себѣ преувеличеніе понятія нравственной самостоятельности индивидуума и содержитъ только ту истину, что прогрессъ къ нравственной порядочности возможенъ не безъ собственнаго содѣйствія. Съ другой стороны, собственнаго счастія нельзя будетъ исключить изъ нравственной цѣли, взятой во всей ея совокупности, если понятіе счастія понимать въ болѣе глубокомъ (аристотелевскомъ) смыслѣ, и если не находить **необходимаго** противорѣчія между долгомъ (какъ тѣмъ, что предлагается нравственнымъ закономъ) и склонностью. Въ кантовскомъ обоснованіи права не безъ причины порицали слишкомъ исключительное превознесеніе понятія свободы, такъ какъ, вѣдь, свобода составляетъ только **одинъ** моментъ всего правового порядка. И правовой порядокъ надо понять изъ отношенія ко всей нравственной задачѣ человѣчества (именно какъ отграниченіе сферъ свободнаго самоопредѣленія отдѣльныхъ лицъ для осуществленія нравственныхъ цѣлей). Отдѣленіе Кантомъ формы права отъ нравственной цѣли (такъ же какъ въ другихъ областяхъ его отдѣленіе формы отъ содержанія), говоря относительно, справедливо, если имѣть въ виду наивное смѣшеніе ихъ, но не создаетъ вполнѣ удовлетворяющаго пониманія.

частнаго въ природѣ подняться къ общему. По Критикѣ чистаго разума всеобщіе законы природы имѣютъ основаніе въ нашемъ разсудкѣ, который предписываетъ ихъ природѣ; а частные законы природы являются эмпирическими, слѣдовательно—случайными, какъ ихъ понимаетъ нашъ разсудокъ. Но чтобы быть законами, они необходимо должны разсматриваться по принципу единства разнообразнаго, хотя этотъ принципъ и не извѣстенъ намъ. А принципъ рефлектирующей силы сужденія тотъ, что частные эмпирическіе законы относительно того, что въ нихъ остается неопредѣленнымъ общими законами, слѣдуетъ разсматривать по такому единству, какъ будто бы ихъ далъ разсудокъ, хотя и не нашъ, но для нашихъ способностей познанія, чтобы сдѣлать возможной систему опыта по частнымъ законамъ природы. Въ единствѣ разнообразія эмпирическихъ законовъ заключается цѣлесообразность природы. Однако этой цѣлесообразности нельзя приписывать самимъ произведеніямъ природы, но это только понятіе a priori, которое имѣетъ начало исключительно въ рефлектирующей силѣ сужденія. Вслѣдствіе цѣлесообразности природы законосообразность ея формы согласуется и съ возможностью цѣлей, которыя осуществляются въ ней по законамъ свободы. Понятіе единства сверхчувственнаго, лежащаго въ основѣ природы, вмѣстѣ съ тѣмъ, что практически содержится въ понятіи свободы, дѣлаетъ возможнымъ переходъ отъ чистой теоретической къ чистой практической философіи.

Рефлектирующая сила сужденія бываетъ частью эстетическою, частью телеологическою силою сужденія. Эстетическая сила сужденія имѣетъ дѣло съ субъективной или формальной цѣлесообразностью, телеологическая—съ объективной или матеріальной. Въ томъ и другомъ отношеніи понятіе цѣли является только регулятивнымъ, а не конститутивнымъ принципомъ.

Прекрасное есть то, что пробуждаетъ безкорыстное всеобщее и необходимое удовольствіе при помощи своей формы, гармонирующей съ человѣческой способностью познанія. Возвышенное есть просто великое, которое вызываетъ въ насъ идею безконечнаго и непосредственно нравится своимъ противорѣчіемъ интересу чувствъ.

Телеологическая сила сужденія разсматриваетъ органическую природу согласно той цѣлесообразности, которая есть въ ней. Что для умопостигаемыхъ существъ является закономъ нравственности, то для существъ природы является органическою цѣлью. Механическое и телеологическое объясненіе природы основывается на томъ, что объекты природы можно разсматривать частью, какъ предметы чувствъ, частью—какъ предметы разума. Интуитивный разсудокъ, котораго однако у человѣка нѣтъ, познаетъ, можетъ быть, тожество механическихъ причинъ и цѣлепричинъ.

F. W. D. Snell, Darstellung und Erläuterung der kantschen Kritik der Urtheilskraft, 2 чч., Mannheim 1791—1792. L. Bendavid, über die Kritik der Urtheilskraft, Wien 1796.

Ученія Канта о прекрасномъ и возвышенномъ развиты дальше Шиллеромъ въ его эстетическихъ статьяхъ, затѣмъ Шеллингомъ и др. Гердеръ нападалъ на нихъ въ своей Каллигонѣ; ср. въ особенности Эстетику Фишера, Исторію эстетики Циммермана, Исторію новѣйшей нѣмецкой эстетики Лоце, затѣмъ L. Friedländer, Кантъ

въ его отношеніи къ искусству и изящной природѣ, Preussische Jahrbucher XX, 1867, стр. 113—128. R. Maennel. Was ist nach Kant schön? Gera 1872. A. Stadler, Kants Teleologie und ihre erkenntnisstheoretiche Bedeutung, Berlin 1874. H. Fenner, die Aesthetik Kants. Bützow 1875. A. Richter, Кантъ какъ эстетикъ, Ztschrft. f. Philos. und philos. Kr., т. 69, 1876, стр. 18—43. J. Palm, Vergleichende Darstellung von Kant- und Schillers Bestimmungen über das Wesen des Schönen, диссертація. Jena 1876. P. Schmidt, Kant, Schiller, Vischer über das Erhabene, Halle 1880. J. Mourly Vold, Телеологія Канта, Philosophische Monatshefte, 1882, стр. 542—567. Bordihn. Kant als Aesthetiker. программа, Deutsch-Krohne 1882. T. B. Vehlen. Kants critic of judgment. въ The Journal of Philosophy, XVIII, стр. 246—260. H. Baumgart, über Kants Kritik der ästhetischen Urtheilskraft, zum 22. Apr. 1886, въ Altpreussische Monatsschrift, 23, 1886, стр. 258—282.

Телеологія Канта оказала существенное вліяніе на философію Шеллинга и Гегеля; ср. объ этомъ взгляды Розенкранца въ его Исторіи кантовской философіи, затѣмъ Мишле, Эрдманъ, Куно-Фишеръ и др.

Во многихъ отношеніяхъ критика силы сужденія образуетъ посредствующее звено между критикой чистаго и практическаго разума. Критика чистаго разума признала только за разсудкомъ конститутивные принципы, критика практическаго разума признала, что идеи разума даютъ рѣшительное направленіе поступкамъ. А между разумомъ и разсудкомъ сила сужденія составляетъ средній членъ. Между познаваніемъ и пожеланіемъ психологически стоитъ чувство удовольствія и неудовольствія. А къ этому чувству относится сила сужденія въ своемъ эстетическомъ употребленіи, давая ему правило a priori. Между областью понятія природы, какъ чувственнымъ, и областью понятія свободы, какъ сверхчувственнымъ, по Канту необозримая пропасть, такъ что отъ одной къ другой невозможно никакого перехода при помощи теоретическаго употребленія разума, какъ будто это разные міры, изъ которыхъ одинъ не можетъ имѣть никакого вліянія на другой. Все же однако одинъ долженъ имѣть вліяніе на другой, именно понятіе свободы должно осуществлять въ чувственномъ мірѣ цѣль, поставленную его законами, слѣдовательно, природу приходится мыслить такъ, что въ ней можно осуществлять цѣли по законамъ свободы. Понятіемъ цѣлесообразности природы сила сужденія составляетъ переходъ отъ области понятій природы къ области понятія свободы.

На предметѣ, данномъ въ опытѣ, можно представить цѣлесообразность или изъ чистаго субъективнаго основанія, какъ согласіе его формы въ постиганіи (apprehensio) его до всякаго понятія — со способностью познанія, чтобы воззрѣніе соединить съ познаніемъ вообще, или изъ объективнаго основанія, какъ согласіе его формы съ возможностью самой вещи, по понятію о ней, которое предшествуетъ и содержитъ основаніе этой формы. Представленіе цѣлесообразности перваго рода основывается на непосредственномъ удовольствіи отъ формы предмета въ чистой рефлексіи о ней, представленіе цѣлесообразности второго рода имѣетъ дѣло не съ чувствомъ удовольствія отъ вещей, но съ разсудкомъ въ обсужденіи вещей, такъ какъ она относитъ форму объекта не къ способностямъ познанія субъекта при постиженіи ея, но къ опредѣленному познанію предмета подъ даннымъ понятіемъ. Приписывая природѣ какъ бы взглядъ назадъ на нашу способность познанія по аналогіи цѣли, мы можемъ смотрѣть на красоту природы, какъ на изображеніе (олицетвореніе) понятія формальной или чисто субъективной цѣлесообразности, а на цѣли природы, — какъ на изображеніе понятія реальной или объективной цѣлесообразности. Красоту природы мы обсуждаемъ эстетически посредствомъ чувства удовольствія, вкусомъ, цѣли природы — логически, по понятіямъ, разсудкомъ и разумомъ. На этомъ основывается дѣленіе Критики силы сужденія на критику эстетической и критику телеологической силы сужденія.

Способность обсужденія прекраснаго есть вкусъ. Чтобы различить, прекрасно ли что-нибудь или нѣтъ, мы относимъ представленія не разсудкомъ на объектъ познанія, но силой воображенія (быть можетъ, въ связи съ разсудкомъ) на субъектъ и на чувство его удовольствія или неудовольствія. Вкусовое сужденіе отъ того бываетъ не логическимъ, а эстетическимъ.

Удовольствіе отъ прекраснаго, по своему качеству, безъинтересно*). Интересъ есть удовольствіе, которое мы связываемъ съ представленіемъ существованія предмета. Интересъ постоянно имѣетъ отношеніе вмѣстѣ и къ пожелательной способности, или какъ основаніе для ея опредѣленія, или оттого, что находится въ необходимой связи съ основаніемъ для ея опредѣленія. Съ интересомъ связано удовольствіе отъ пріятнаго и хорошаго. Пріятно то, что чувствамъ нравится въ ощущеніи. Хорошо то, что нравится посредствомъ разума при помощи простого понятія. Прекрасно то, что нравится безъ всякаго интереса, или то, представленіе чего сопровождается во мнѣ удовольствіемъ, какъ бы я ни былъ равнодушенъ къ существованію предмета этого представленія. Пріятное услаждаетъ, прекрасное нравится. Хорошее цѣнится (хорошему приписывается объективная цѣнность). Пріятность имѣетъ значеніе и для неразумныхъ животныхъ, красота—только для людей, т. е. для животныхъ, но вмѣстѣ и разумныхъ существъ, а хорошее—для всякаго разумнаго существа вообще. Какъ удовольствіе чувствъ, такъ и удовольствіе разума вынуждаетъ одобреніе, а удовольствіе вкуса отъ прекраснаго есть свободное удовольствіе. Удовольствіе отъ пріятнаго основывается на склонности, отъ прекраснаго—на расположеніи, отъ хорошаго—на уваженіи **).

Удовольствіе отъ прекраснаго, по своему количеству, всеобще. Удовольствіе отъ прекраснаго, такъ какъ оно безъинтересно и свободно, можетъ быть основано не на частныхъ условіяхъ (какъ удовольствіе отъ пріятнаго), а только на томъ, что судящій можетъ предполагать и во всякомъ другомъ. Но значеніе для всякаго при эстетическомъ сужденіи можетъ возникнуть не изъ понятій (какъ при этическомъ). Значитъ, съ нимъ связано притязаніе не на объективную, а на субъективную всеобщность.

---

*) Въ этомъ опредѣленіи понятія, которое характеризуетъ прекрасное посредствомъ его дѣйствія на субъектъ, Кантъ употребляетъ признакъ этого дѣйствія, выдвинутый уже Мендельсономъ. Въ своихъ Утреннихъ часахъ (Сочиненія II, 294 с., цит. Kanngiesser, die Stellung Mendelssohns in der Aesthetik, стр. 114) Мендельсонъ говоритъ: «обыкновенно всѣ дѣлятъ способность души на способность познавательную и способность пожелательную и ощущеніе удовольствія и неудовольствія причисляютъ уже къ пожелательной способности. Но мнѣ сдается, что между познаваніемъ и пожеланіемъ лежитъ одобреніе, удовольствіе души, которое собственно очень отдалено отъ пожеланія. Мы смотримъ на красоту природы и искусства безъ малѣйшаго возбужденія желанія съ удовольствіемъ и наслажденіемъ. Скорѣе надо видѣть особенный признакъ красоты въ томъ, что она разсматривается со спокойнымъ наслажденіемъ, что она нравится, когда мы ею и не обладаемъ и слишкомъ далеки отъ желанія пользоваться ею. Только тогда, когда мы разсматриваемъ прекрасное въ отношеніи къ себѣ и смотримъ на обладаніе имъ какъ на благо, тогда лишь пробуждается у насъ желаніе имѣть, принести къ себѣ, обладать, желаніе, которое очень сильно отличается отъ наслажденія красотой». Въ «способности одобренія» Мендельсонъ находитъ переходъ отъ познаванія къ пожеланію. Но кантово понятіе незаинтересованности далеко выходитъ за простое нежеланіе обладанія.

**) Въ искусствѣ нельзя строго провести отдѣленіе раздраженія, какъ пріятнаго, которое нравится въ ощущеніи, отъ прекраснаго (напр. въ живописи—краски отъ рисунка). Съ такимъ же основаніемъ, съ какимъ Кантъ признаетъ цвѣта въ картинѣ за прибавку, безъ которой можно обойтись, и которая пробуждаетъ и возвышаетъ вниманіе къ самому предмету только своимъ раздраженіемъ, онъ могъ бы сказать то же самое и о размѣрѣ, ритмѣ и риѳмѣ въ поэзіи. Однако самъ Кантъ съ полнымъ основаніемъ не допускаетъ поэзіи безъ риѳмы и безъ метра. Въ эстетической области, также какъ и въ теоретической и практической (см. выше стр. 225 сс. и стр. 251 сс.), Кантъ не призналъ восходящей постепенности отъ чувственнаго къ духовному, но дуалистически отдѣлилъ то и другое. Напротивъ, онъ справедливо отдѣляетъ «безъинтересное удовольствіе», которое связывается съ простымъ воззрѣніемъ, отъ практическаго интереса. Безъинтересное удовольствіе связывается уже съ простымъ образомъ предмета, а не съ отношеніями самого объекта къ нашей собственной жизни. Но безъинтересное удовольствіе имѣетъ объективную основу, которую Кантъ, оставаясь послѣдовательнымъ своему одностороннему субъективизму, тщетно старается устранить. Эта основа лежитъ въ существѣ созерцаемаго объекта, и эстетически удовлетворяющая форма не есть что-нибудь самостоятельное, а только подходящій способъ отпечатлѣнія этой сущности въ явленіи (въ томъ, что Кантъ неправильно называетъ „свободной красотой»).

По отношенію цѣлей, которыя принимаются въ разсчетъ въ сужденіяхъ вкуса, красота есть форма цѣлесообразности предмета, поскольку она воспринимается въ немъ безъ представленія цѣли. Цвѣтокъ, напр., тюльпанъ, считается прекраснымъ, такъ какъ въ его воспріятіи мы видимъ извѣстную цѣлесообразность, которая такъ, какъ мы ее обсуждаемъ, не отнесена ни къ какой цѣли. Кантъ различаетъ свободную и зависимую красоту. Свободная красота (pulchritudo vaga) не предполагаетъ понятія о томъ, чѣмъ долженъ быть предметъ. Чисто зависимая красота (pulchritudo adhaerens) предполагаетъ такое понятіе какъ совершенство предмета сообразно этому понятію. Удовольствіе отъ разнообразнаго въ вещи по отношенію къ внутренней цѣли, которая опредѣляетъ ея возможность, основано на понятіи; а удовольствіе отъ (свободной) красоты не предполагаетъ понятія, а непосредственно связано съ представленіемъ, посредствомъ котораго данъ предметъ (а не посредствомъ котораго онъ мыслится). Если предметъ объявляютъ прекраснымъ подъ условіемъ опредѣленнаго понятія, если, слѣдовательно, сужденіе вкуса о красотѣ ограничивается сужденіемъ разума о совершенствѣ или внутренней цѣлесообразности, то сужденіе уже не есть свободное и чистое сужденіе вкуса. Только въ обсужденіи свободной красоты сужденіе вкуса вполнѣ чисто.

По модальности прекрасное имѣетъ необходимое отношеніе къ удовольствію. Эта необходимость не теоретическая и объективная, да и не практическая, но она, какъ необходимость, мыслимая въ эстетическомъ сужденіи, можетъ мыслиться только въ видѣ примѣра, т. е. это необходимость опредѣленія всѣхъ къ сужденію, на которое смотрятъ, какъ на примѣръ всеобщаго правила, котораго нельзя указать. Эстетическое общее чувство, какъ дѣйствіе, вытекающее изъ свободной игры нашихъ познавательныхъ силъ, есть идеальная норма. При предположеніи ея можно составить себѣ за правило сужденіе, которое согласно съ ней, и удовольствіе отъ объекта, выраженное въ немъ, не безъ основанія можно сдѣлать правиломъ для всякаго, такъ какъ принципъ является хотя и субъективнымъ, но субъективно всеобщимъ, онъ—идея, необходимая для всякаго.

Прекрасное нравится съ притязаніемъ на сочувствіе всякаго другого, какъ символъ нравственно хорошаго, и потому вкусъ есть въ сущности способность, обсуждающая олицетвореніе нравственныхъ идей.

Возвышено то, что непосредственно нравится противодѣйствіемъ интересу чувствъ. Объектъ природы можетъ годиться только для изображенія возвышенности, но не можетъ быть собственно возвышеннымъ, хотя многіе объекты природы позволительно назвать прекрасными. Ибо собственно возвышенное не можетъ содержаться ни въ какой чувственной формѣ, но касается только идей разума, которыя, хотя соотвѣтственное имъ изображеніе и невозможно, возбуждаются и призываются въ душу именно этимъ несоотвѣтствіемъ, которое можно представить чувственно. Возвышенность заключается, напр., не столько въ взволнованномъ бурями океанѣ, сколько въ чувствѣ, на которое душа должна настроиться, созерцая океанъ и побуждаемая оставить чувственность и заняться идеями, которыя содержатъ высшую цѣлесообразность. Для прекраснаго въ природѣ мы должны искать основаніе внѣ насъ, а для возвышеннаго—только въ насъ и въ томъ способѣ мышленія, который вноситъ возвышенность въ представленіе природы. Удовольствіе отъ возвышеннаго, такъ же какъ и удовольствіе отъ прекраснаго, по количеству должно быть всеобщимъ, по качеству—безъ интереса, по отношенію—дѣлать субъективную цѣлесообразность доступной представленію, и по модальности—представлять эту цѣлесообразность необходимою.

Кантъ различаетъ два класса возвышеннаго, именно—математически и динамически возвышенное. Все возвышенное ведетъ за собою движеніе духа, связанное съ обсужденіемъ предмета, тогда какъ вкусъ въ прекрасномъ предполагаетъ и сохраняетъ духъ въ спокойномъ созерцаніи. А на это движеніе надо смотрѣть, какъ на субъективно цѣлесообразное; оно относится силою вообра-

женія или къ познавательной, или къ пожелательной способности. Въ первомъ случаѣ настроеніе силы воображенія бываетъ математическимъ, связаннымъ съ оцѣнкой величинъ, въ другомъ — динамическимъ, происходящимъ изъ сравненія силъ. Но въ обоихъ случаяхъ приписывается одинаковый характеръ объекту, который вызываетъ этотъ голосъ силы воображенія. Если мы при сравненіи величинъ постоянно идемъ впередъ, переходя, напримѣръ, отъ высоты взрослаго человѣка къ высотѣ горы, отсюда—къ земному діаметру, къ діаметру земной орбиты, млечнаго пути и системъ туманныхъ пятенъ, и достигаемъ все большихъ и большихъ единицъ, то все великое въ природѣ всегда кажется намъ опять малымъ, а на самомъ дѣлѣ — только наша сила воображенія во всей ея безграничности, да съ нею и природа, исчезающе малы относительно идеи разума. Потому математически возвышенное, на которое сила воображенія безплодно тратитъ всю свою объединяющую способность, велико свыше всякой мѣрки чувствъ. Чувство возвышеннаго включаетъ чувство неудовольствія отъ несоразмѣрности силы воображенія при эстетической оцѣнкѣ величинъ, а вмѣстѣ и удовольствія — находить всякую мѣрку чувственности несоразмѣрной идеямъ разума. Динамически возвышена природа въ эстетическомъ сужденіи, какъ сила, не имѣющая надъ нами власти. Хотя природа и страшна намъ, какъ чувственнымъ существамъ, но она пробуждаетъ нашу силу, отличную отъ природы. Эта сила заставляетъ насъ смотрѣть на предметъ нашихъ заботъ, какъ на нѣчто мелкое, и оттого видѣть въ могуществѣ природы не одну власть, передъ которой мы должны бы склоняться, если бы дѣло касалось утвержденія или отрицанія нашихъ высшихъ основоположеній. Такимъ образомъ душа замѣчаетъ возвышенность своего опредѣленія относительно природы. Возвышенное, какъ просто великое, заключается только въ собственномъ опредѣленіи субъекта.

Хотя непосредственное удовольствіе отъ прекраснаго въ природѣ предполагаетъ и развиваетъ извѣстную вольность въ способѣ мышленія, т. е. независимость удовольствія отъ простого чувственнаго наслажденія, все-же свобода представляется тутъ больше во время игры, нежели при законномъ занятіи, которое является настоящимъ свойствомъ нравственности человѣка, гдѣ разумъ долженъ дѣлать насиліе чувственности. Въ эстетическомъ сужденіи о возвышенномъ эта власть представляется такъ, какъ будто бы она выполнялась самой силой воображенія, какъ орудіемъ разума; оттого настроеніе духа, связанное съ чувствомъ возвышеннаго въ природѣ, сходно съ нравственнымъ настроеніемъ.

Сужденія вкуса не основываются на опредѣленныхъ понятіяхъ, а только на одномъ, хотя и неопредѣленномъ, именно — на понятіи о сверхчувственномъ субстратѣ явленій.

Искусство есть созиданіе черезъ посредство свободы. Механическое искусство предпринимаетъ дѣйствія, сообразныя познанію возможнаго предмета, чтобы дать ему дѣйствительность, эстетическое искусство имѣетъ непосредственнымъ намѣреніемъ чувство удовольствія и именно или какъ простое ощущеніе (пріятное искусство), или при обсужденіи—какъ удовольствіе отъ прекраснаго (изящное искусство). Произведеніе изящнаго искусства должно являться въ то же время и дѣломъ свободы, но однако на столько свободнымъ отъ всякаго принужденія произвольныхъ правилъ, какъ будто бы оно было продуктомъ простой природы. Геній есть талантъ (природное дарованіе), который даетъ искусству правило. Изящное искусство есть искусство генія.

Эстетическая цѣлесообразность субъективна и формальна. Прекрасныя вещи цѣлесообразны только относительно нашего пониманія. Есть объективная и интеллектуальная цѣлесообразность, которая только формальна. Она проявляется въ томъ, что геометрическія фигуры годятся для разрѣшенія многихъ проблемъ по одному началу. Разумъ познаетъ, что извѣстная фигура подходитъ для производства многихъ намѣченныхъ образовъ. Къ понятію объективной и матеріальной цѣлесообразности, т. е. къ понятію цѣли природы, опытъ приводитъ нашу

силу сужденія тогда, когда надо обсудить отношеніе причины къ дѣйствію. Это отношеніе мы можемъ понять подъ видомъ закона только оттого, что разсматриваемъ идею дѣйствія, какъ условіе возможности дѣйствія, лежащее въ основѣ причинности его причины, и въ такомъ видѣ приписываемъ эту идею причинности самой причины. Мы обсуждаемъ природу *телеологически*, поскольку мы усвоиваемъ понятію объ объектѣ, какъ будто оно заложено въ природѣ, причинность относительно объекта, или скорѣе по аналогіи такой причинности, какую мы находимъ въ себѣ, представляемъ возможность предмета, слѣдовательно, мыслимъ природу *технически* собственною способностью. Пожелай мы приписывать природѣ *намѣренно* дѣйствующія причины, то этимъ былъ бы положенъ въ основу телеологіи не только *регулятивный* принципъ для простого обсужденія явленій,—можно мыслить природу по ея особеннымъ законамъ подчиненной этому принципу,—но и *конститутивный* принципъ выведенія ея продуктовъ изъ ихъ причинъ. А тогда понятіе цѣли природы сдѣлалось бы присущимъ уже не *рефлектирующей*, а *опредѣляющей* силѣ сужденія, а на дѣлѣ вовсе не принадлежало бы тогда силѣ сужденія особенно, но, какъ понятіе разума, ввело бы въ естествовѣдѣніе новую причинность, которую мы однако заимствуемъ отъ насъ самихъ и придаемъ другимъ существамъ, не желая все-таки принимать, что они однородны съ нами.

Цѣлесообразность природы бываетъ частію *внутренняя*, частію внѣшняя или *относительная*, смотря по тому, смотримъ ли мы на дѣйствіе или непосредственно какъ на цѣль, или какъ на средство къ цѣлесообразному употребленію для другихъ существъ. Послѣдняго рода цѣлесообразность называется *полезностью* (для людей) или также пригодностью (для всякаго другого созданія). На относительно цѣлесообразное для (внѣшней) цѣли природы можно смотрѣть только подъ тѣмъ условіемъ, что существованіе того, для чего оно пригодно прежде всего или отдаленнымъ образомъ, само по себѣ есть цѣль природы. Вещи, какъ цѣли природы, суть *организованныя* существа, т. е. такія произведенія природы, въ которыхъ всѣ части можно мыслить не только существующими одна ради другой и ради цѣлаго, но и взаимно производящими одна другую, слѣдовательно, организованныя существа—произведенія природы, въ которыхъ все цѣль, но все взаимно и средство. Организованное существо такимъ образомъ есть не только машина, ибо она имѣетъ исключительно движущую силу, но оно обладаетъ въ себѣ образующей силой, и именно такой, которую она передаетъ веществамъ, у которыхъ ея нѣтъ, слѣдовательно, организованное существо обладаетъ распространяющейся образовательной силой, которой нельзя объяснить одной только способностью движенія (механизмомъ).

Въ неизвѣстной намъ внутренней основѣ природы физически-механическое соединеніе и соединеніе цѣли, можетъ быть, связаны на однѣхъ и тѣхъ же вещахъ въ одномъ принципѣ. Но нашъ разумъ не въ состояніи соединить ихъ въ такомъ принципѣ. По свойству нашего разсудка на реальное цѣлое природы надо смотрѣть, какъ на дѣйствіе сталкивающихся движущихъ силъ въ частяхъ. *Интуитивный разсудокъ* могъ бы представить возможность частей по ихъ свойству и связи, обоснованной въ цѣломъ. Въ дискурсивномъ способѣ познанія, къ которому прикованъ нашъ разсудокъ, было бы противорѣчіемъ мыслить цѣлое, какъ основаніе возможности связи частей. Дискурсивный разсудокъ можетъ мыслить только *представленіе* цѣлаго, какъ основаніе возможности его формы и относящейся сюда связи частей. Отъ того для него цѣлое имѣетъ значеніе продукта, представленіе котораго есть причина его возможности, т. е. цѣлое для него имѣетъ значеніе цѣли. Посему это только слѣдствіе изъ особеннаго свойства нашего разсудка, если мы смотримъ на произведенія природы по другому способу причинности, нежели механическая причинность законовъ матеріи, именно по телеологической причинности конечныхъ причинъ (causae finales). Мы не въ правѣ утверждать ни того, что всякое произведеніе матеріальныхъ вещей *возможно* по чисто механическимъ зако-

намъ, ни того, что нѣкоторое произведеніе ихъ не возможно по чисто механическимъ законамъ. Но обѣ максимы, какъ регулятивные принципы, могутъ и должны существовать совмѣстно: всякое произведеніе матеріальныхъ вещей и ихъ формъ надо обсуждать возможнымъ только по механическимъ законамъ, и обсужденіе нѣкоторыхъ продуктовъ матеріальной природы требуетъ совсѣмъ другого закона причинности, именно—закона конечныхъ причинъ. Я долженъ вездѣ, сколько могу, изслѣдовать механизмъ природы и мыслить все, что принадлежитъ къ природѣ, какъ бы связаннымъ съ ней также по механическимъ законамъ. Это не исключаетъ того, что о нѣкоторыхъ формахъ природы и по ихъ поводу даже обо всей природѣ я рефлектирую по принципу цѣлепричинъ. Существованіе ихъ мы представляемъ себѣ возможнымъ только при предположеніи цѣли;—онѣ являются превосходнѣйшимъ доказательствомъ случайности мірового цѣлаго и какъ для обыкновеннаго разсудка, такъ и для философа составляютъ единственный доводъ въ пользу зависимости и происхожденія міроваго цѣлаго отъ существа, пребывающаго внѣ міра и именно вслѣдствіе этой цѣлесообразности надѣленнаго разсудкомъ. Такимъ образомъ телеологія находитъ удовлетворительное довершеніе только въ теологіи. Но правда, что это высшее существо доказано не объективно, а только субъективно для употребленія нашей силы сужденія въ ея размышленіи надъ цѣлями въ природы, которыя мы можемъ мыслить не иначе, какъ при предположеніи намѣренной причинности, какъ высшей причины.—Кантъ спрашиваетъ также, не могла ли природа, какъ цѣлое, быть произведенной безсознательной цѣлесообразностью, и пускается даже въ представленія о высшемъ духѣ, который долженъ быть будто бы совсѣмъ непохожъ на нашъ духъ, однако не отваживается говорить объ этомъ что-нибудь утвердительное.

Въ аналогіи формъ разныхъ классовъ организмовъ Кантъ находитъ *) основаніе для предположенія дѣйствительнаго сродства ихъ въ происхожденіи отъ общей праматери. Гипотезу, будто различныя по виду существа возникли другъ отъ друга, напр., изъ водяныхъ животныхъ — болотныя, изъ нихъ послѣ нѣсколькихъ рожденій — земноводныя, онъ называетъ «отважнымъ приключеніемъ разума». Онъ радуется хотя и слабому лучу надежды, что здѣсь, повидимому, кое-что можно сдѣлать принципомъ механизма природы, а безъ этого принципа нѣтъ естественной науки. Но онъ подчеркиваетъ, что и при этомъ предположеніи форму цѣли продуктовъ животнаго и растительнаго царства надо мыслить по ея возможности только такъ, что общей матери всѣхъ этихъ организмовъ приписывается организація, цѣлесообразно подогнанная къ нимъ. Слѣдовательно, говоритъ Кантъ, основаніе для объясненія только отодвинуто дальше, а порожденіе растительнаго и животнаго царства не сдѣлано независимымъ отъ условія конечныхъ причинъ. (См. впрочемъ Антропологію Канта, 1. изд., стр. 325, прим.). По свойству нашей познавательной способности мы должны мыслить, что механизмъ природы, являясь какъ бы орудіемъ, подчиненъ цѣлямъ намѣренно дѣйствующей причины. Нашъ разумъ не постигаетъ возможности подобнаго соединенія двухъ совершенно различныхъ родовъ причинности, природы въ ея всеобщей закономѣрности съ идеей, которая ограничиваетъ ее особенною формою, для чего она сама по себѣ не содержитъ ровно никакого основанія. Эта возможность лежитъ въ сверхчувственномъ субстратѣ природы. О немъ мы не въ состояніи ничего опредѣлить утвердительно, кромѣ того, что это — существо въ себѣ, о которомъ мы знаемъ только явленія **).

---

*) Какъ впослѣдствіи Ламаркъ, род. 1744, въ своей Philosophie zoologique 1809, новѣйшее изданіе Мартена, Par. 1873, да уже и Гете, позже Окенъ и другіе философы природы, на которыхъ вліялъ Шеллингъ, во Франціи противникъ Кювье — Жофруа Сентъ Илеръ, въ Англіи въ новѣйшее время Чарльзъ Дарвинъ, а до него его дѣдъ Эразмъ Дарвинъ, 1731 — 1802, именно въ своей Zoonomia or the laws of organic life, Lond. 1794—98, см. о немъ E. Krause, Erasmus Darwin und seine Stellung in der Geschichte der Descendenztheorie, mit seinem Lebens- und Characterbilde von Charles Darwin, Leipz. 1880.

**) Изъ кантовой идеи интуитивнаго разсудка, который въ сверхчувственномъ

Собственно конечною цѣлью надо признать человѣка, какъ нравственное существо. Вмѣстѣ съ тѣмъ у насъ есть основаніе смотрѣть на міръ, какъ на цѣлое, связанное по цѣлямъ, и какъ на систему конечныхъ причинъ. У насъ есть также основаніе мыслить принципъ, природу и свойства разумной міровой причины, какъ высшаго основанія въ царствѣ природы и цѣлей, и опредѣлять понятіе этого принципа. Мы должны представлять его всевѣдущимъ, чтобы отъ него не скрылось даже святая святыхъ образа мыслей, всемогущимъ, чтобы онъ былъ въ состояніи всю природу пригнать къ высшей цѣли, всеблагимъ, справедливымъ, вѣчнымъ, вездѣсущимъ. Тутъ мы имѣемъ этикотеологію.

Таблица, изъ которой получаются различныя дисциплины по отдѣльнымъ способностямъ души, при чемъ привлекаются различныя стороны высшей познавательной способности, постоянно пускаются въ ходъ особенные принципы a priori и указываются произведенія, получающіяся отсюда, находится во введеніи къ Критикѣ силы сужденія, а обстоятельнѣе изложена въ статьѣ «О философіи вообще». Эту таблицу можно еще привести здѣсь въ заключеніе изложенія кантовой философіи:

Способности души.	Высшія познавательныя способности.	Принципы a priori.	Произведенія.
Познавательная способность.	Разсудокъ.	Закономѣрность.	Природа.
Чувство удовольствія и неудовольствія.	Сила сужденія.	Цѣлесообразность.	Искусство.
Пожелательная способность.	Разумъ.	Обязательность.	Нравы.

§ 28. Противъ ученія Канта философы боролись съ локковской, лейбнице-вольфовской и скептической точки зрѣнія. Особенно повліяли на поступательное развитіе умозрѣнія доводы для сомнѣнія, выставленные Готлобомъ Эрнстомъ Шульце (Энезидемъ). Среди многочисленныхъ приверженцевъ кантовской философіи особенное значеніе имѣютъ слѣдующіе: Іоганъ Шульцъ, какъ самый ранній комментаторъ критики разума. Карлъ Леонардъ Рейнгольдъ, какъ увлекавшійся и успѣшно дѣйствовавшій апостолъ новаго ученія, который, впрочемъ, впослѣдствіи пытался исправить философію Канта, и Фридрихъ Шиллеръ, какъ философъ-поэтъ. Шиллеръ сдѣлалъ общимъ достояніемъ всѣхъ образованныхъ людей этическія и эстетическія основныя ученія при помощи увлекательнаго и возвышеннаго изложенія. Въ то же время онъ существенно развилъ эти ученія дальше, признавая, что въ нравственности и искусствѣ возможно преодолѣть противоположность между природою и духомъ, между реальностью и идеальностью.

Одаренный многосторонней воспріимчивостью и критическимъ взоромъ, но не способный и вовсе не склонный къ образованію собственной системы, философъ вѣры Фридрихъ Генрихъ Якоби видѣлъ въ спинозизмѣ по-

---

субстратѣ являющейся природы познаетъ основу связи между механизмомъ природы и цѣлесообразностью и понимаетъ цѣлое, какъ основу возможности связи частей, развилась позже шеллингова философія природы. Но она, не считая исключительно субъективнымъ пространственно-временное внѣбытіе, должна была существенно преобразовать эту идею. Въ извѣстномъ смыслѣ съ нею соприкасается и ученіе Шопенгауера.

слѣднее слѣдствіе всякаго философскаго мышленія. Своимъ противорѣчіемъ интересу чувства это слѣдствіе принуждаетъ къ вѣрѣ, какъ непосредственному убѣжденію въ Богѣ и божественныхъ вещахъ. Онъ доказалъ, какъ кантіанство уничтожаетъ само себя внутреннимъ противорѣчіемъ, а также, что нельзя найти доступа къ критикѣ разума безъ реалистическаго предположенія причинной связи, соединяющей субъектъ съ (трансцендентальной) объективностью, но что при этомъ предположеніи нельзя также оставаться въ критикѣ разума. Направленію Якоби было сродни положительно христіанское направленіе его друга Гамана. Къ Гаману во многомъ примкнулъ Гердеръ. Онъ существенно двинулъ впередъ философію исторіи, былъ рѣшительнымъ противникомъ кантовскаго дуализма, но со своими нападками на Канта не имѣлъ никакого успѣха.

Сливъ воззрѣнія Якоби съ философіей Канта, Яковъ Фризъ пришелъ къ ученію, что чувственное является объектомъ знанія, сверхчувственное—объектомъ вѣры (и именно разумной вѣры), а проявленіе или откровеніе сверхчувственнаго въ чувственномъ — объектомъ гаданія. Мы познаемъ вещи не такъ, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ, а только, какъ явленія. Но незаконченное въ нашемъ познаніи указываетъ намъ на идеи законченнаго, и такимъ образомъ мы приходимъ къ безусловному, составляющему содержаніе вѣры. Вѣра идетъ своею дорогою, не встрѣчая помѣхи со стороны научныхъ результатовъ. Критику разума Фризъ старался обосновать психологически и такимъ образомъ училъ антропологизмъ, который еще и теперь имѣетъ приверженцевъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ признаетъ за философской эстетикой гораздо больше значенія для философіи религіи, нежели Кантъ, и такимъ образомъ обосновываетъ эстетическій раціонализмъ.

Саломонъ Маймонъ и подобнымъ же образомъ Яковъ Сигизмундъ Бекъ перетолковали ученіе Канта, устранивъ вещь въ себѣ. Въ этомъ они были близки къ ученію Фихте о я, тогда какъ Христофоръ Готфридъ Бардили, сдѣлавъ попытку развить раціональный реализмъ, до нѣкоторой степени былъ сродни умозрѣнію Шеллинга и Гегеля.

Въ ненѣмецкихъ странахъ критическая философія, не смотря на усилія отдѣльныхъ лицъ, нашла мало сочувствія, больше всего—въ Голландіи.

Литература до 1793, относящаяся къ Канту, довольно точно приведена, по большей части съ указаніемъ содержанія, въ Materialien zur Geschichte der kritischen Philosophie (K. Glob. Hausius), 3 сборника, Lpz. 1793, 1. сборникъ стр. III—XCVI: здѣсь отмѣчено 243 отдѣльныя сочиненія и статьи; съ стр. XCVII—CLXXII очеркъ исторіи кантовой или критической философіи. Остальное содержаніе этихъ матеріаловъ составляютъ напечатанныя ранѣе статьи и рецензіи разныхъ авторовъ. — О приверженцахъ и противникахъ Канта до конца 18. столѣтія говоритъ W. L. G. Freiherr v. Eberstein во 2. т. своего Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bei den Deutschen von Leibniz an, Halle 1799. И съ новѣйшей исторіей кантіанства имѣютъ дѣло Розенкранцъ въ 12. т. полнаго собранія сочиненій Канта, Lpz. 1840, и Эрдманъ въ его вышеприведенной Исторіи новѣйшей философіи, III, 1, Lpz. 1848. A. Seth, the development from Kant to Hegel (published by the Hibbert trustees), Lond. 1882. Ср. Куно Фишеръ, die beiden kantischen Schulen in Jena, въ Deutsche Vierteljahrsschrift, т. 25, 1862, стр. 348—366, и отдѣльно, Stuttg. 1862. О К. Л. Рейнгольдѣ, Г. Э. Шульце, Маймонѣ, С. Бекѣ и Якоби см. также его Исторію новѣйшей философіи, т. 5, 2. изд., стр. 115—234.

Между противниками Канта на локковой точкѣ зрѣнія стояли именно ме-

дикъ и философъ Хр. Гот. Зелле *), 1748—1800, и Адамъ Вейсгауптъ **), 1748—1830, первый свѣтскій преподаватель церковнаго права съ Ингольштадтѣ, съ 1785 жившій въ Готѣ, вслѣдствіе свободомыслія и какъ основатель космополитическаго ордена иллюминатовъ подвергавшійся многимъ нападкамъ, отчасти также эклектики І. Геор. Генр. Федеръ (см. выше стр. 163) и Г. А. Титтель ***), 1739—1816, а также историкъ философіи Тидеманъ (см. выше стр. 163). Въ своемъ Теэтетѣ онъ защищаетъ объективно-реальное значеніе познанія. Однако аргументы этихъ трехъ философовъ содержатъ и лейбницевы мысли. Къ самымъ самостоятельнымъ критикамъ кантовскаго критицизма принадлежитъ Гарве (см. выше стр. 161 с.), написавшій упомянутую стр. 205 рецензію для Gotting. gelehrte Anzeigen. Позже онъ подвергъ (при своемъ переводѣ аристотелевской Этики) кантову нравственную философію обстоятельной и еще нынѣ замѣчательной критикѣ. См. A. Stern, über die Beziehungen Chr. Garves zu Kant съ приложеніемъ ненапечатанныхъ писемъ Канта. Федера и Гарве, диссертація, Lpz. безъ года.

Между лейбниціанцами, выступившими противъ Канта, самые значительные: Эбергардъ (см. выше стр. 161), противъ котораго защищался самъ Кантъ въ статьѣ «Объ открытіи» и т. д., и Іог. Христоф. Швабъ (1743—1821), авторъ увѣнчаннаго берлинской академіей сочиненія на вопросъ: «какіе успѣхи сдѣлала метафизика со времени Лейбница и Вольфа въ Германіи»? Оно издано академіей вмѣстѣ съ премированными сочиненіями кантіанцевъ Рейнгольда и Абихта, Берл. 1796. Также историкъ Эберштейнъ, названный въ литературѣ къ этому параграфу, полемизируетъ съ лейбнице-вольфовской точки зрѣнія противъ кантіанства.

Метакритика Гердера при несправедливой рѣзкости тона и при своемъ непониманіи новыхъ проблемъ и всего значенія Канта обратила на себя мало вниманія и едва ли болѣе—его Каллигона, направленная противъ Критики силы сужденія. Противъ Метакритики писалъ Кизеветтеръ, см. выше стр. 214. Гердеръ былъ раздраженъ рецензіей Канта на «Идеи къ философіи исторіи человѣчества», появившейся въ Jenaer Litteraturzeitung.

Скептикъ Шульце ****), 1761—1833, въ своихъ сочиненіяхъ подвергъ остроумной критикѣ ученіе Канта и Рейнгольда. Самый сильный изъ его аргументовъ сходится съ выставленнымъ ранѣе Якоби, что понятіе аффекціи, необходимое для кантовой системы, невозможно именно по этой системѣ. Позже Шульце все болѣе и болѣе приблизился къ Якоби.

Изъ приверженцевъ Канта и представителей его ученія придворный проповѣдникъ и профессоръ математики въ Кенигсбергѣ Іог. Шульцъ *****) обнародо-

---

*) Chr. Got. Selle, Philosophische Gespräche, Berl. 1780; Grundsätze der reinen Philosophie, Berl. 1788.

**) Главнѣйшія сочиненія по философіи у A. Weishaupt'a: über Materialismus und Idealismus, Nürnb. 1786; Zweifel über die kantischen Begriffe von Zeit und Raum, Nürnb. 1787; über die Gründe und Gewissheit der menschlichen Erkenntniss, Nürnb. 1788; über Wahrheit und sittliche Vollkommenheit, 3 тт., Regensb. 1793—97.

***) G. A. Tittel, Erläuterungen der theoretischen und praktischen Philosophie nach Feders Ordnung, 6 чч., Frkf. a. M. 1783—86; über Kants Moralreform, Frkf. u. Leipz. 1786; Kantische Denkformen oder Kategorien, Frkf. a. M. 1787.

****) Got. Ern. Schulze, Grundriss der philosophischen Wissenschaften, 2 тт., Wittenb. и Zerbst 1788 и 1790; Aenesidemus oder über die Fundamente der von Reinhold gelieferten Elementarphilosophie съ защитой скептицизма противъ притязаній критики разума, 1792 (вышла безъ подписи; когда сталъ извѣстенъ авторъ, то его назвали Энезидемомъ Шульце); Kritik der theoretischen Philosophie, 2. тт., Hamb. 1811. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, Götting. 1824; über die menschliche Erkenntniss. Gött. 1832.

*****) Начертаніе имени этого кантіанца колеблется между Schultz и Shulze. На заглавномъ листѣ Объясненій стоитъ Schulze; самъ же онъ пользовался первымъ начертаніемъ. Въ письмѣ къ Боровскому отъ 10. мая 1799 (оно теперь находится въ рукахъ Рейке) онъ подписался J. Schultz. Здѣсь онъ благодаритъ Боровскаго за сообщенія по поводу спора объ атеизмѣ Фихте и высказываетъ такое пожеланіе Фихте: «да поможетъ ему нашъ Богъ, которому мы оба будемъ вѣрить и впредь, ибо его богъ ни-

валъ Объясненія къ Критикѣ чистаго разума, нашедшія полное одобреніе со стороны Канта (пофр. перевелъ Тиссо, Пар. 1865), и позже Разборъ кантовой Критики чистаго разума (см. выше стр. 214).

Якобъ *) съ точки зрѣнія критицизма Канта оспаривалъ мендельсоновы теоретическія доказательства бытія Божія. К. Хр. Э. Шмидъ (1761—1812), впослѣдствіи составившій цѣлый рядъ учебниковъ, издалъ 1786 Очеркъ критики чистаго разума вмѣстѣ съ словаремъ для легчайшаго употребленія кантовыхъ сочиненій. Въ позднѣйшихъ изданіяхъ словаря Шмидъ защищаетъ ученіе Канта противъ возраженія Якоби, заимствованнаго изъ «аффекціи», замѣчаніемъ, что при этомъ надо «отложить въ сторону все мѣстное и пространственное». Это хотя и вѣрно, но должно имѣть значеніе также и о временности и причинности, а этимъ тогда совершенно уничтожается понятіе аффекціи. Посему возраженіе Якоби остается не опровергнутымъ.

О К. Л. Рейнгольдѣ говоритъ его сынъ Эрнстъ Рейнгольдъ, Jena 1825. R. Reicke. de explicatione. qua Reinholdus gravissimum in Kantii criticam rationis purae locum epistolis suis illustraverit, диссертація, Кенигсбергъ 1856.

К. Л. Рейнгольдъ родился 1758 въ Вѣнѣ, воспитывался сначала у іезуитовъ, затѣмъ былъ сотрудникомъ Виланда въ der Deutsche Merkur, позже зятемъ Виланда, съ 1787 профессоромъ въ Іенѣ и наконецъ въ Килѣ, умеръ 1823. Черезъ посредство его популярныхъ Писемъ о кантовой философіи (сначала въ der Deutsche Merkur 1786—87, въ новомъ дополн. изд. Lpz. 1790—92) критицизмъ нашелъ доступъ въ сознаніе болѣе широкихъ круговъ: приглашеніе Рейнгольда профессоромъ философіи въ Іену сдѣлало Іену центральнымъ пунктомъ занятій кантовой философіей. Jenaische Allgemeine Litteraturzeitung (основанная 1785 подъ редакціей Шюца и Гуфеланда) скоро сдѣлалась самымъ вліятельнымъ органомъ кантіанства. Въ своемъ Versuch einer neuer Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, Jena 1789 (къ нему приложена статья, незадолго передъ тѣмъ напечатанная въ Нѣмецкомъ Меркуріи, «О судьбахъ кантовой философіи до сего дня»), Рейнгольдъ пытается представить оба ствола познанія, какъ вѣтви одной способности представленія, и получить новое основаніе для кантовскаго ученія. Позже однако онъ самъ призналъ это основаніе, какъ и положеніе Шопенгауера: нѣтъ объекта безъ субъекта (см. ниже § 34), недостаточнымъ. Онъ находитъ это основаніе въ положеніи, выражающемъ сознаніе: «въ сознаніи представленіе отличается отъ представляющаго и представляемаго и относится къ тому и другому». На различіи и связи между тремя составными частями сознанія можно основать понятіе о представленіи и изъ него вывести всю критическую философію такъ, что то, что у Канта является основаніемъ и доказательствомъ, окажется слѣдствіемъ. Оставивъ точку зрѣнія «элементарной философіи», какъ онъ называлъ свое ученіе, такъ какъ оно должно было дать фундаментъ знанія, онъ приблизился къ ученію Бардили, которое однако онъ скоро также оставилъ.

Главнымъ образомъ въ области эстетики оказалъ большія услуги Бутервекъ **), 1766—1828. Въ своей Аподиктикѣ онъ выставилъ систему абсолютнаго «виртуализма». Самопознаніемъ мы постигаемъ себя, какъ волящихъ существъ, т. е. какъ живыя силы. Такимъ же образомъ мы должны разсматривать и вещи внѣ насъ. Безусловное, въ которомъ мы находимся, есть виртуальное единство всѣхъ силъ. Позже въ Религіи разума онъ приблизился къ воззрѣніямъ Якоби.

куда не годится!» Въ кенигсбергскомъ университетскомъ альбомѣ имъ записаны лѣтомъ 1802 студенты rectore academiae Ioanne Schultz, S. R. M. concionatore aulico Mathematum Professore ordinario.

*) Ldw. Hnr. Jakob, Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden, Leipz. 1786. Учебники Якоба по разнымъ философскимъ дисциплинамъ въ началѣ этого столѣтія издавались въ Россіи Главнымъ Правленіемъ Училищъ, см. ниже въ параграфѣ о философіи въ Россіи.

**) Fr. Bouterweck, Idee einer Apodiktik, Halle 1799; Aesthetik, Lpz. 1806; Religion der Vernunft, Götting. 1824.

Въ области философіи религіи имѣютъ значеніе: Гейденрейхъ *), 1764—1801, Тифтрункъ **), 1760—1837; рѣшительные раціоналисты Ю. А. Л. Вегшейдеръ, Павлусъ ***), Реръ и др. Богословскій раціонализмъ вышелъ изъ смѣшенія кантовскихъ воззрѣній со взглядами просвѣщенія. Въ области философіи права надо назвать: Абихтъ (1762—1804), Гейденрейхъ, Гофбауеръ (1766—1827), Кругъ и др.; въ области логики: Кизеветтеръ, Кругъ, Гофбауеръ, Фризъ, Маасъ (1766—1823) и др.; въ области психологіи: Маасъ, Фризъ, Гофбауеръ; въ области исторіи философіи — Теннеманъ и Буле.

Кругъ, ****) 1770—1842, оказалъ заслуги особенно популяризаціей кантовыхъ философемъ. 1805—1809 онъ преподавалъ въ Кенигсбергѣ, затѣмъ въ Лейпцигѣ. Въ своемъ «Органѣ философіи» онъ развивалъ трансцендентальный синтетизмъ, по которому въ нашемъ сознаніи есть первоначальный трансцендентальный синтезъ между идеальнымъ и реальнымъ, между мыслящимъ субъектомъ и противостоящимъ ему внѣшнимъ міромъ, между знаніемъ и бытіемъ. Этотъ синтезъ надо признать, но нельзя дальше объяснить. Ибо чтобы его объяснить, надо было бы начать съ одного или съ другого и тѣмъ уничтожить синтезъ.

О философіи Шиллера особенно говорятъ: W. Hemsen, Schillers Ansichten über Schönheit und Kunst im Zusammenhange gewürdigt, диссертація, Göttingen 1853. Kuno Fischer, Schiller als Philosoph, Erankfurt am Main 1858. W. Drobisch, über die Stellung Schillers zur kantischen Ethik, въ Berichte über die Verhandlungen der Königlich-Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, 5. Folge. т. XI, 1859, стр. 176—194. R. Zimmermann, Шиллеръ какъ мыслитель, въ Abhandlungen der Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, т. XI, Prag 1859. напечатано также въ Studien und Kritiken Циммермана; ср. его Исторію эстетики, Wien 1858, стр. 483—544. K. Tomaschek, Schiller und Kant, Wien 1857; Schiller in seinem Verhältniss zur Wissenschaft, тамъ же 1862. K. Twesten, Schiller in seinem Verhältniss zur Wissenschaft, Berlin 1863. A. Kuhn, Schillers Geistesgang, Berlin 1863. Ср. Hoffmeister, Grün, Julian Schmidt, Palleske и другихъ біографовъ Шиллера, историковъ нѣмецкой литературы, затѣмъ Danzel, über den gegenwärtigen Zustand der Philosophie der Kunst, и нѣкоторыя рѣчи, появившіяся въ печати по поводу шиллеровскаго торжества 1859; заглавія этихъ рѣчей находятся въ Bibliotheca philologica 1859 и 1860, издаваемой Шмидтомъ; затѣмъ F. Ueberweg, über Schillers Schicksalsidee, въ Prot. Monatsbl. Гельцера, 1864, стр. 154—169. Fr. Biese, Rede über Schiller, гимназическая программа, Putbus 1869. A. Sommer, über die Beziehung der Ansichten Schillers vom Wesen und der geistigen Bedeutung der Kunst zur kantischen Plilosophie, программа, Halle 1869. Arth. Jung, Schiller und der Pessimismus, программа, Meseritz 1877. J. Palm, Vergleichende Darstellung von Kants und Schillers Bestimmungen über das Wesen des Schönen, диссертація, Jena 1878. Fr. Schnedermann, Ist die Ethik Schillers eine andere nach als vor dem Kantstudium des Dichters? диссертація. Leipzig 1878. Chr. Meurer. das Verhältniss der schillerschen zur kantschen Ethik, Freiberg i. Br. 1880, 2. изд. 1886. Paukstadt, der Begriff des Schönen bei Schiller, программа, Charlottenb. 1883. Fr. Ueberweg, Schiller als Historiker und Philosoph, изд. M. Брашъ, Leipzig 1884. A. Frank, über Schillers Begriff des Sittlich-Schönen, Wien. 1886. Helene Lange, Schillers philosophische Gedichte, чтенія 1886. Здѣсь сейчасъ же можно привести нѣкоторыя работы, касающіяся философскихъ воззрѣній Гете: E. Melzer, Goethes philosophische Entwickelung, Neisse 1884. A. Harpf, Goethes Erkenntnissprincip, въ Philosophische Monatshefte, 1883, стр. 1—39; его же Schopenhauer und Goethe, ein Beitrag zur Entwickelungsgeschichte der Schopenhauerschen Philosophie, въ Philosophische Monatshefte, 1885, стр. 450—478.

---

*) K. Hnr. Heydenreich, Natur und Gott nach Spinoza, Leipz. 1788: Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion, 2 тт., Leipz. 1790—91; System des Naturrechts nach kritischen Principien, 2 тт., Leipz. 1794—95. См. о немъ K. G. Schelle, Heydenreichs Charakteristik, Leipz. 1802.

**) Joh. Hnr. Tieftrunk пытался въ Denklehre in rein deutschem Gewande, 2 тт., Halle и Leipz. 1825—27, помочь философіи очисткой философскаго языка.

***) См. K. A. v. Reichlin-Meldegg, H. E. G. Paulus und seine Zeit, 2 тт., Штутг. 1853.

****) W. Traug. Krug, Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, Leipz. 1827—34, 2. изд. 1832—38; Organon der Philosophie, Meissen 1801; Grundlage zu einer Theorie der Gefühle (рец. Бенеке, Wiener Jahrb. XXXII, стр. 127); Handbuch der Philosophie (рецензія Гербарта въ Jenaer Litteraturzeitung 1822, № 27 и 28.

R. Steiner, Grundlinien einer Entwickelungstheorie der goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller, Stuttgart 1886. A. Classen, Goethes naturwissenschaftliche Schriften (особенно обращается вниманіе на отношеніе Гёте къ Канту), Grenzboten 1884, т. 2, стр. 544—552.

Самымъ даровитымъ изъ всѣхъ кантіанцевъ былъ поэтъ **Фридрихъ Шиллеръ** (род. 11. ноября 1759, ум. 9. мая 1805).

Шиллеръ рано познакомился съ философскими сочиненіями, въ особенности англійскихъ моралистовъ и Руссо. Философское обученіе въ школѣ Карла въ Штутгартѣ, бывшее въ вѣдѣніи эклектика Абеля, основывалось главнымъ образомъ на лейбнице-вольфовой доктринѣ. Въ своемъ раннемъ сочиненіи «Теософія Юлія» Шиллеръ приблизилъ лейбницевскій оптимизмъ къ пантеизму. Однако здѣсь нельзя принимать вліянія Спинозы. Послѣднее изъ «Философскихъ писемъ», въ которомъ сказывается вліяніе Канта, написалъ не Шиллеръ, а Кернеръ (1788). 1787 Шиллеръ прочелъ въ Berl. Monatsschrift статьи Канта, относящіяся до философіи исторіи, и усвоилъ изъ нихъ идею телеологическаго взгляда на исторію. Эта идея существенно повліяла на его историческія работы. Только съ 1791 Шиллеръ занялся главными сочиненіями Канта, и именно прежде всего Критикой силы сужденія. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ пониманіи кантовой доктрины его подвинули впередъ споры съ ярыми кантіанцами. Нѣкоторое, однако относительно незначительное, вліяніе пріобрѣло на него уже 1794 умозрѣніе Фихте. Предисловіе къ «Мессинской невѣстѣ» содержитъ отзвукъ ученія Шеллинга, особенно въ положеніи: поэтическое лежитъ въ точкѣ безразличія идеальнаго и чувственнаго; однако это положеніе по существу основывается на шиллеровомъ пониманіи «эстетическаго состоянія» въ его «Письмахъ объ эстетическомъ воспитаніи». Шиллеръ былъ склоненъ полагать, что Шеллингъ двинулъ философію впередъ, однако сознавался (въ письмѣ къ Шеллингу 12. мая 1801), прочтя первыя положенія «трансцендентальнаго идеализма», что нашелъ счастливо устраненными только догматическія заблужденія, но не подозрѣвалъ, какъ Шеллингъ положительно извлечетъ свою систему изъ закона безразличія. Между философскими статьями Шиллера изъ его кантіанскаго періода къ самымъ значительнымъ принадлежитъ статья «О привлекательности и достоинствѣ» 1793, гдѣ въ видѣ дополненія ставится о бокъ съ нравственнымъ достоинствомъ, какъ возвышеніемъ духа надъ природой,—нравственная привлекательность, какъ гармонія между духомъ и природой, долгомъ и склонностью. Здѣсь онъ борется съ суровостью, съ которою Кантъ училъ идеѣ долга, такъ какъ эта строгость отпугиваетъ отъ нея всѣхъ грацій и легко можетъ соблазнить слабый разсудокъ искать нравственнаго совершенства въ мрачномъ монашескомъ подвижничествѣ. Противъ этого Кантъ защищается тѣмъ, что, если обращать вниманіе на граціи, которыя находятся въ свитѣ добродѣтели, то совсѣмъ легко можетъ прокрасться эвдемонизмъ (въ одномъ примѣчаніи къ «Религіи въ предѣлахъ одного разума»). «Письма объ эстетическомъ воспитаніи», обработанныя 1793—95, рекомендуютъ эстетическое образованіе, какъ самый пригодный путь для подъема къ нравственному настроенію. Эмпирическій человѣкъ долженъ реализовать идеальнаго, имманентнаго ему. Государство, высшая форма, въ которой это можетъ произойти, не достаточно для этого безъ искусства, которое осуществляетъ прекрасное. Въ одной только красотѣ удовлетворяются притязанія духовнаго и чувственнаго человѣка. Влеченіе къ забавѣ, т. е. художественная дѣятельность, связываетъ низшее, вещественное влеченіе, чувственное желаніе, съ высшимъ, формальнымъ влеченіемъ, и человѣкъ забавляется только тамъ, гдѣ онъ въ полномъ значеніи слова является человѣкомъ, и онъ только тамъ бываетъ вполнѣ человѣкомъ, гдѣ забавляется. Такимъ образомъ прекрасное соединяетъ оба основныя влеченія въ гармонію. Статья «О наивномъ и сантиментальномъ творчествѣ» (1795—96) связываетъ эстетику съ философіей исторіи. Здѣсь Шиллеръ характеризуетъ при помощи понятій: естественная гармонія, подъемъ къ идеѣ и пріобрѣтенное снова единство идеальнаго съ реальностью, духа и культуры съ природой,—какъ различныя формы творчества

вообще и направленій поэтовъ (какъ эти направленія нашли себѣ представителей въ лицѣ Гете и самого Шиллера), такъ и форму образованія эллинской древности и новаго времени, въ особенности же типъ античнаго и современнаго творчества.

Fr. Heinr. Jacobi. Werke, Leipz. 1812—25. Кромѣ 1. и 3. тома его сочиненій письма обнародованы еще въ Auserlesener Briefwechsel Ф. Ротомъ. Leipz. 1825—27 (съ очеркомъ его жизни во введеніи), переписка между Гете и Якоби Максомъ Якоби. Leipz. 1846, между Гердеромъ и Якоби Дюнцеромъ въ Herder-Nachlass, т. II, стр. 248—322, между Гаманомъ и Якоби Гильдемейстеромъ, Gotha 1868, какъ 5. т. Hamanns Leben und Schriften, письма Якоби къ Бутервеку 1800—1819 гг. Мейеромъ, Göttg. 1868, еще другія письма Цеприцомъ Aus Jacobis Nachlass, Leipz. 1869.

О Якоби говорятъ: Schlichtegroll, von Weiller und Thiersch, Jacobis Leben, Lehre und Wirken, München 1819. J. Kuhn, Jacobi und die Philosophie seiner Zeit, Mainz 1834. C. Roessler, de philosophandi ratione F. H. Jacobi, Jenae 1848. Fer. Deycks, F. H. Jacobi im Verhältniss zu seinen Zeitgenossen, besonders zu Goethe, Frankfort am Main 1849. H. Fricker, die Philosophie des F. H. Jacobi, Augsburg 1854. F. Ueberweg, über F. H. Jacobi, въ Prot. Monatsbl. Гельцера, іюль 1858. F. Wiegand, zur Erinnerung an den Denker F. H. Jacobi und seine Weltansicht, Worms, программа 1863. Chr. A. Thilo, F. H. Jacobis Ansichten von den göttlichen Dingen, въ Zeitschrift für exacte Philosophie, т. VII, Leipz. 1866, стр. 113—173. Eberhard Zirngiebl, F. H. Jacobis Leben, Dichtung und Denken, ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Litteratur und Philosophie, Wien 1867. F. Harms, über die Lehre von F. H. Jacobi, Berlin 1876. Jul. Lachmann, F. H. Jacobis Kantkritik, диссертація, Halle 1881.

Фр. Генр. Якоби родился 25. января 1743 г. въ Дюссельдорфѣ, образованіе получилъ въ Женевѣ, особенно подъ вліяніемъ физика Лесажа и рано познакомился съ ученіемъ Спинозы. Онъ былъ купцомъ, чиновникомъ и президентомъ академіи наукъ въ Мюнхенѣ, гдѣ и умеръ 10. марта 1819 г. Этотъ философъ вѣры пытается въ противность философскому мышленію, образующему системы, выдвинуть непосредственность вѣры. Онъ самъ сознается: «никогда не было моей цѣлью выставлять систему для школы; мои сочиненія вышли изъ самаго нутра моей жизни, они получили историческую послѣдовательность, я творилъ ихъ нѣкоторымъ образомъ не самъ, не какъ угодно, но увлекаемый высшей непреодолимой для меня силой». Въ философскихъ романахъ Якоби «Переписка Альвиля» и «Вольдемаръ» разбирается кромѣ теоретическаго вопроса о познаніи внѣшняго міра въ особенности нравственный вопросъ объ отношеніи права и долга индивидуума къ общепринятому нравственному правилу. Далѣе слѣдуетъ отмѣтить сочиненіе объ ученіи Спинозы въ Briefe an M. Mendelssohn, Breslau 1785 и ч., гдѣ Якоби сообщаетъ свой разговоръ съ Лессингомъ, происходившій 6. и 7. іюля 1780, въ которомъ Лессингъ будто бы признался въ своей склонности къ спинозизму (см. выше § 20); D. Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, Bresl. 1787, гдѣ Якоби высказываетъ свое сужденіе о кантіанствѣ: das Sendschreiben an Fichte, Hamb. 1799; über das Unternehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen, въ 3. тетради рейнгольдовыхъ Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19. Jahrhunderts, Hamb. 1802; von den göttlichen Dingen, Leipz. 1811 (противъ Шеллинга, котораго Якоби упрекаетъ въ лицемѣрномъ употребленіи теистическихъ и христіанскихъ словъ въ пантеистическомъ смыслѣ).

Якоби считаетъ спинозизмъ единственно послѣдовательною системой, но полагаетъ, что ее надо отвергнуть, такъ какъ она противорѣчитъ непреоборимымъ потребностямъ духа. Всякое доказательство ведетъ только къ мировому цѣлому, а не къ внѣміровому виновнику міра. Ибо доказывающій разсудокъ можетъ постоянно достигать только отъ условнаго къ условному, а не къ безусловному. Доказать бытіе Бога значило бы показать его основаніе. А отъ этого Богъ сталъ бы конечнымъ существомъ. При этомъ, правда, Якоби оставляетъ неразъясненнымъ значеніе непрямого доказательства, которое можетъ вести отъ познанія дѣйствій къ познанію причинъ. Какъ ни близокъ этотъ взглядъ Якоби къ Канту, который уступаетъ практическому разуму съ его постулатами первенство передъ теоретическимъ, который не въ состояніи познавать вещей въ себѣ, все же Кантъ (въ

статьѣ «Что значитъ оріентироваться въ мышленіи?» (Р. и Ш. I, стр. 386 с.) возражаетъ противъ этого: конечно, важно вѣрить въ то, чего теоретическій разумъ не въ силахъ ни доказать, ни опровергнуть, а не въ то, противоположность чего, какъ полагаютъ, онъ можетъ доказать; критицизмъ и вѣра въ Бога соединимы, а спинозизмъ и вѣра въ Бога — несоединимы. Съ другой стороны, Якоби не могъ одобрительно отнестись къ тому, какъ Кантъ обосновываетъ границы теоретическаго познанія. Онъ ясно намѣтилъ дилемму, смертельную для кантовскаго критицизма: аффекція, при помощи которой мы принимаемъ эмпирически данный матеріалъ воспріятія, должна исходить или отъ явленій, или отъ вещей въ себѣ. Но первое нелѣпо, такъ какъ явленія въ смыслѣ Канта сами только представленія, слѣдовательно, прежде всякихъ представленій уже должны бы быть на лицо представленія. Второе предположеніе Кантъ дѣйствительно допускаетъ и высказываетъ его, какъ въ первомъ, такъ и въ слѣдующихъ изданіяхъ «Критики чистаго разума», въ сочиненіи противъ Эбергарда и др. Но оно противорѣчитъ критической доктринѣ, что отношеніе причины и дѣйствія имѣетъ значеніе только въ предѣлахъ міра явленій и не имѣетъ никакого отношенія къ вещамъ въ себѣ. Начало и продолженіе критики уничтожаютъ другъ друга (статья о Юмѣ, Соч., т. II, 301 сс.).

Самъ Якоби не считаетъ себя въ силахъ доказать бытіе предметовъ, дѣйствующихъ на насъ, но непосредственно убѣжденъ въ этомъ въ силу чувственнаго воспріятія. Объекты чувственнаго воспріятія для него не просто явленіе, т. е. представленія, связанныя одно съ другимъ по категоріямъ, а реальные объекты, но конечные и обусловленные объекты. Только такихъ касается познаніе разсудка, которое посему Якоби въ согласіи съ Кантомъ ограничиваетъ областью возможнаго опыта, хотя и не въ томъ смыслѣ, какъ Кантъ. И теоретическій разумъ, поскольку ему приписывается функція доказательства, не выводитъ за эту область. Тутъ Якоби опять соглашается съ Кантомъ. Якоби не одобряетъ безсодержательнаго формализма кантовскаго нравственнаго принципа; онъ хочетъ, чтобы на ряду съ нравственной рефлексіей признали непосредственность нравственнаго чувства, и на ряду съ абстрактнымъ правиломъ — индивидуализующее опредѣленіе соотвѣтственной нравственной задачи. Онъ не хвалитъ кантовскихъ доказательствъ значенія постулатовъ въ Критикѣ практическаго разума. Эти доказательства не имѣютъ силы, такъ какъ мнѣніе съ чисто практическимъ намѣреніемъ (простая вѣра, вызываемая потребностью) уничтожаетъ само себя. Якоби полагаетъ, что есть непосредственное убѣжденіе въ сверхчувственномъ, котораго касаются кантовы постулаты практическаго разума, такъ же какъ и убѣжденіе въ бытіи чувственныхъ объектовъ. Это убѣжденіе онъ называетъ вѣрой. Въ болѣе позднихъ сочиненіяхъ способность непосредственнаго постиженія и чутья сверхчувственнаго онъ называетъ разумомъ. Чей духъ можетъ удовлетвориться на спинозизмѣ, тому никакъ нельзя доказать противоположнаго убѣжденія; его мышленіе вполнѣ послѣдовательно, и философская справедливость должна его оставить въ покоѣ. Но ему пришлось бы, какъ полагаетъ Якоби, отказаться отъ самаго благороднаго содержанія духовной жизни. Якоби признаетъ философскую послѣдовательность у Фихте въ его сведеніи вѣры въ Бога на вѣру въ нравственный міропорядокъ. Но онъ не удовлетворяется этой чистой послѣдовательностью разсудка. Онъ не хвалитъ Шеллинга за то, что онъ хочетъ прикрыть спинозистическую послѣдовательность. Самъ Якоби, правда, не вполнѣ удовлетворилъ той точкѣ зрѣнія, которая стремится уничтожить это отдѣленіе реальности отъ идеальности и познать конечное, какъ будто оно наполнено вѣчнымъ содержаніемъ, а въ обособляющемъ и антропоморфизирующемъ пониманіи идеальнаго не можетъ видѣть высшаго познаванія, но только поэзію, имѣющую свое основаніе. Якоби возвышается надъ сферой, къ которой остается прикованнымъ разсудокъ, посредствомъ вѣры въ Бога и въ божественныя вещи. Въ насъ, говоритъ онъ, живетъ духъ непосредственно отъ Бога, который составляетъ самое отличительное существо человѣка. Какъ этотъ духъ присущъ человѣку въ его высшемъ, глубочайшемъ и существеннѣйшемъ сознаніи, такъ податель этого

духа, самъ Богъ, присущъ человѣку черезъ сердце, подобно тому какъ природа присуща ему черезъ внѣшнее чувство. Никакой чувственный предметъ не можетъ представляться духу такъ разительно и, какъ истинный предметъ, такъ непреоборимо, какъ абсолютные предметы, а именно—истинное, доброе, прекрасное и возвышенное. Ихъ можно зрѣть только духовнымъ окомъ. Мы въ правѣ отважиться на смѣлое слово, что мы вѣримъ въ Бога потому, что мы его зримъ, хотя его и нельзя видѣть глазами нашего тѣла. Эти предметы открываются разумной душѣ человѣка. Тутъ отличительный признакъ человѣка, сокровище нашего рода. Съ святымъ трепетомъ обращаетъ человѣкъ свой взоръ въ тѣ сферы, изъ которыхъ только и падаетъ свѣтъ въ земную тьму. Но Якоби признается также: свѣтъ находится въ моемъ сердцѣ, но какъ скоро я хочу перенести его въ разсудокъ, онъ гаснетъ. Какая изъ двухъ истинъ вѣрная—истина разсудка, которая хотя и имѣетъ прочные образы, но за ними показываетъ пропасть, или истина сердца, которая хотя и свѣтитъ заманчиво впередъ, но не даетъ опредѣленнаго познаванія? Вслѣдствіе этой розни Якоби называетъ себя «язычникомъ съ разсудкомъ, христіаниномъ съ сердцемъ».

Сущность христіанства Якоби находитъ въ теизмѣ, вѣрѣ въ личнаго Бога, а также и въ нравственную свободу и вѣчность человѣческой личности. Христіанство, «понятое въ этой чистотѣ» и основанное на непосредственномъ свидѣтельствѣ собственнаго сознанія, для него выше всего. Эту раціональную черту его философіи религіи съ нимъ въ существенномъ раздѣляютъ Фр. Кеппенъ, Кайетъ ф. Вейлеръ, Салатъ *), 1766—1851, много боровшійся противъ обскурантизма въ католической церкви, а также противъ шеллинговой философіи, Хр. Вейсъ, Іог. Неебъ, Ансильонъ и др. Въ противоположность имъ другъ и приверженецъ Якоби—Виценманъ **) держится Библіи, что касается источника вѣры, а потому относительно содержанія вѣры также спеціально христіанскихъ догматовъ. Въ нихъ же находитъ опору и утѣшеніе для своей непостоянной растерзанной грѣхомъ и нуждой души Гаманъ (род. 1730 въ Кенигсбергѣ, былъ тамъ же управляющимъ товарнаго склада, умеръ во время путешествія въ Мюнстерѣ 1788), «сѣверный магъ», бывшій пріятелемъ Канта, а также Гердера и Якоби. Онъ находитъ удовольствіе въ остроумныхъ, но однако часто переходящихъ въ изысканное и причудливое проблескахъ мыслей возстановлять честь таинствъ или pudenda христіанской религіи. Для этой цѣли ему служитъ въ особенности pri[illegible]ipium coincidentiae oppositorum Джіордано Бруно. Эти таинства надо пережить и испытать, ихъ нельзя показать. На мѣсто знанія должна вступить индивидуальная достовѣрность вѣры. Раздѣляющій разсудокъ по Гаману часто вызываетъ односторонности, которыхъ нельзя допускать. Именно путемъ такого раздѣленія произошли два ствола познавательной способности человѣка у Канта. Простой фактъ языка опровергаетъ этотъ взглядъ Канта. Ибо въ языкѣ разумъ получаетъ чувственное существованіе***).

Философскія сочиненія Гердера: Abhandlung über den Ursprung der Sprache, Berl. 1772, 2. изд. 1789; Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit, Riga 1774; vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele, Riga 1778; Ideen zur Philoso-

---

*) Jak. Salat, Moralphilosophie, München 1809, 2. изд. 1821 (самое выдающееся сочиненіе). Вмѣстѣ съ Вейлеромъ и Шнейдеромъ онъ издалъ: der Geist der allerneuesten Philosophie, der Herren Schelling, Hegel und Comp., 2 тт., München 1803—1805.

**) Ср. о немъ A. v. d. Goltz, Wizenmann, der Freund Jacobis, Gotha 1859.

***) Joh. Georg Hamann, Werke, изд. F. Roth, Berl. 1821—43. C. H. Gildemeister, Hamanns Leben und Schriften, т. 1—6, Gotha 1858—73. J. Claassen, Hamanns Leben und Werke in geordnetem, gemeinfasslichem Auszuge, 3 отдѣленія, Gütersloh 1878—79. Затѣмъ чтеніе о Гаманѣ Г. ф. Штейна: A Brömel, J. G. Hamann (оттискъ изъ Luther. Kirchenzeitung), Berl. 1870; J. Disselhoff, Wegweiser zu J. G. Hamann, dem Magus des Nordens, Elberf. 1870; M. Petri, Hamanns Schriften und Briefe, 4 чч., Hannov. 1872—73; L. Francke, J. G. Hamann, ein Lebensbild, Torgau, программа 1873; G. Poel, Hamann, der Magus im Norden, 2 чч., Hamb. 1874—76.

phie der Geschichte der Menschheit, Riga 1784—91, 4. чч. (не окончены); съ введеніемъ и примѣчаніями изд. Ю. Шмидтъ въ Bibliothek der deutschen Nationallitter. des 18. Jahrh., т. 23—25, Lpz. 1869; Gott, einige Gespräche, Gotha 1787, въ заглавіи 2. изд. 1800 стоитъ Gespräche über Spinozas System; Briefe zur Beförderung der Humanität, 1793—97; Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache, eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, Leipz. 1799; Kalligone, Leipz. 1800; Adrastea 1809.

Полное собраніе сочиненій Гердера вышло въ 45 тт., Stuttgart 1805—1820; 3. отд. 15 тт. по философіи и исторіи, издавалось затѣмъ еще два раза тамъ же. Въ послѣднее время они издаются Б. Суфаномъ 1877 сс.; вышелъ 21 тт., предполагается 32 тт.— Прекрасную біографію Гердера написалъ Р. Гаймъ: Herder nach seinem Leben und seinen Werken, 2 тт., 1877—1885. Изъ прочихъ сочиненій о Гердерѣ можно здѣсь упомянуть: A. Hun. Erdmann, Herder als Religionsphilosoph, марбургская диссертація, Hersfeld 1866. A. Kohut, Herder und die Humanitätsbestrebungen der Neuzeit, Berlin 1870. Aug. Werner, Herder als Theologe, Berlin 1871. E. Melzer, Herder als Geschichtsphilosoph mit Rucksicht auf Kants Recension von Herders Ideen zur Geschichte der Menschheit, Neisse 1872. Rich. Schornstein, Herder als Pädagoge, программа, Elberfeld 1872. О Метакритикѣ Гердера см. выше, стр. 219, работу О. Михальскаго. G. Frank, Herder als Theologe, въ Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 17, 1874, стр. 250—263. J. Egermann, Herders Anschauungen über den Geschichtsunterricht an Gymnasien, программа, Hernals 1874. Joret, Herder et la renaissance littéraire en Allemagne, Paris 1875 F. v. Bärenbach, Herder als Vorläufer Darwins und der modernen Naturphilosophie, Berlin 1877. Wilh. Fischer, Herders Erkenntnisslehre und Metaphysik, лейпцигская диссертація, Salzwedel 1878. R. Kirchner, Entstehung, Darstellung und Kritik der Grundgedanken von Herders Ideen u. s. w., диссертація, Leipz. 1881. J. Roth, Herders Metakritik und ihre Beziehungen zu Kant, 1873. Ср. также соч. J. H. Witte, упомянутое на стр. 164.

Гердеръ, Мысли, относящіяся къ философической исторіи человѣчества, Спб. 1829. М. Чистяковъ. Языкъ чувства (изъ Гердера), Сынъ Отеч. 1837, т. 186, стр. 207—224. Р. Гаймъ, Гердеръ, его жизнь и сочиненія, пер. В. Н. Невѣдомскій, 2 тт., М. 1888. См. также у Стасюлевича, Опытъ и пр., стр. 199—212, и С. Г(огоцкій), Философскій лексиконъ, II, 322—345.

Понять христіанство, какъ религію человѣчности, человѣка, какъ заключительное звено природы, и его исторію, какъ поступательное развитіе къ человѣчности,—вотъ задача, надъ разрѣшеніемъ которой успѣшно трудился Іог. Готфр. Гердеръ (род. 1744 въ Морунгенѣ въ Восточной Пруссіи, ум. 1803 въ Веймарѣ). Одаренный богатой фантазіей и необыкновенно тонкимъ чутьемъ къ реальности и поэзіи въ народной жизни, онъ касался многихъ областей знанія. Правда, его мыслямъ иногда недостаетъ округлости и полной ясности. Онъ былъ слушателемъ и ученикомъ Канта въ его докритическій періодъ. Охотнѣе всего онъ слушалъ у Канта астрономію, физическую географію и о великихъ законахъ природы (см. B. Suphan, Гердеръ, какъ ученикъ Канта, Ztschrft. f. deutsche Philol., т. 4, 1872, стр. 225—237). Рѣзкому дуализму, который видитъ Кантъ между эмпирическимъ матеріаломъ и апріорной формой, между природой и свободой, Гердеръ противопоставляетъ болѣе глубокую мысль о существенномъ единствѣ и постепенномъ развитіи въ природѣ и духѣ. Его міровоззрѣніе сводится къ поэтически преобразованному спинозизму, послѣдовательное развитіе котораго онъ далъ особенно въ сочиненіи: Богъ, разговоры о системѣ Спинозы. Этотъ спинозизмъ былъ проникнутъ мыслью о личномъ божественномъ духѣ и безсмертіи, представляемомъ въ видѣ душепереселенія. Такимъ образомъ ученіе Гердера сродни раннему спинозизму въ той его формѣ, которая предшествуетъ Этикѣ и которая близка къ ученію Бруно (эта форма, впрочемъ, тогда была совершенно неизвѣстна). Правда, Гердеръ высказываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и нѣкоторыя воззрѣнія Лейбница, напр., принципъ индивидуальности, по которому всякое существо тожественно только само съ собой, и допускаетъ также всеобщее взаимодѣйствіе всѣхъ существъ. Языку Гердеръ придаетъ очень большой вѣсъ и его начало находитъ въ природѣ человѣка, который, какъ мыслящее существо, способенъ къ безъинтересному, свободному отъ желаній разсмотрѣнію вещей. Начало языка божественно, поскольку оно принадлежитъ человѣку. Языкъ для человѣка является посредникомъ въ переходѣ отъ чувственныхъ впечатлѣній къ мыслямъ. Ходъ развитія языка (какъ замѣ-

чаетъ Гердеръ, отчасти по Гаману, 1799 въ Метакритикѣ) говоритъ противъ кантовскаго апріоризма. Пространство и время—понятія опыта. форма и матерія познанія даже и по своему происхожденію не отдѣлены одна отъ другой. разумъ не существуетъ отдѣльно отъ другихъ силъ. Вмѣсто Критики разума надобна физіологія силъ человѣческаго познанія. Самую чудную и тяжелую цѣль человѣческой жизни Гердеръ видитъ въ томъ, чтобы съ юности учиться долгу, но въ каждое мгновеніе жизни исполнять его самымъ легкимъ и лучшимъ образомъ. какъ будто бы это былъ не долгъ.

Главная философская заслуга Гердера заключается въ философскомъ разсмотрѣніи исторіи человѣчества. Тутъ онъ выдвигаетъ мысль, что въ исторіи, какъ и въ природѣ, все развивается по незыблемымъ законамъ изъ извѣстныхъ естественныхъ условій. Онъ упираетъ на зависимость человѣка отъ природы, отъ его мѣстожительства—земли. Человѣкъ, какъ и звѣрь, произведеніе природы, оттого и животныя — старшіе братья человѣка. Природа, повидимому, образовала все живое на землѣ по главной плазмѣ организаціи, и такимъ образомъ одинъ экземпляръ объясняетъ другой. Все твореніе объято войной, при чемъ самыя противоположныя силы находятся близко другъ къ другу. Между животными среднее твореніе—человѣкъ. Въ немъ находятся черты всѣхъ родовъ, какъ въ тончайшемъ средоточіи. Какъ высшій образъ творенія, онъ организованъ для разумной дѣятельности, въ связи съ которой находятся искусство и языкъ, для человѣчности и религіи, для надежды на безсмертіе. Законъ прогресса въ исторіи основывается на законѣ прогресса въ природѣ. Законъ природы скрыто проявляетъ свою дѣятельность уже въ дѣйствіяхъ неорганическихъ силъ природы, познается естествоиспытателемъ въ восходящемъ рядѣ органическихъ существъ и обнаруживается для историка въ духовныхъ стремленіяхъ человѣческаго рода. Природа и исторія стоятъ такимъ образомъ въ тѣснѣйшей связи. Обѣ онѣ работаютъ для воспитанія человѣка къ человѣчности. Конечно, рѣдко достигается цѣль истинной человѣчности, и такимъ образомъ теперешнее состояніе людей указываетъ намъ на потусторонній міръ. Значительное вліяніе оказали Письма Гердера для содѣйствія гуманности и вообще его пламенная преданность великой задачѣ образованія общечеловѣчески цѣннаго изъ разнородныхъ исторически данныхъ культурныхъ формъ. Теорію прекраснаго онъ пытается развить въ сочиненіи Каллигона.—Впрочемъ, Якоби, Гаманъ и Гердеръ принадлежатъ еще болѣе, чѣмъ исторіи философіи, исторіи нѣмецкой національной литературы.

Jak. Fr. Fries—главнѣйшія сочиненія по философіи: Reinhold, Fichte, Schelling, Leipz. 1803; Philosophische Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung, Jena 1804; System der Philosophie als evidenter Wissenschaft, Leipz. 1804; Wissen, Glaube und Ahndung, Jena 1805; Neue Kritik der Vernunft, 3 тт., Heidel. 1807; 2. изд. 1828—31; System der Logik, Heidel. 1811, 3. изд. 1837; von deutscher Philosophie, Art und Kunst, ein Votum für Jacobi gegen Schelling, Heid. 1812; Handbuch der praktischen Philosophie, 1. ч., этика или ученія житейской мудрости; 2. ч., философія религіи и ученіе о цѣли міра, Heidelb. 1818 и 1832; Handbuch der psychischen Anthropologie, 2 тт., Jena 1820—21, 2. изд., 1837—39; Mathematische Naturphilosophie, Heidelb. 1822; Julius und Euagoras, ein philosophischer Roman, Heidel. 1822; System der Metaphysik, Heidel. 1824; Geschichte der Philosophie, dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung, 2. тт., Halle 1837—40.—Жизнь Фриза представлена по оставшимся рукописямъ его зятемъ Генке, Leipz. 1867. M. J. Schleiden, Fries, der Philosoph und Naturforscher, въ Westermanns Monatshefte, іюнь 1857. Fr. v. Wangenheim, Kants Vertheidigung gegen Fries, диссертація, Halle 1876. Grapengiesser, Kants Kritik der reinen Vernunft und deren Fortbildung durch J. F. Fries, Jena 1882. См. также K. Holtzmann, die Entwickelung des ästhetischen Religionsbegriffs, въ Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1876. Объ отношеніи его къ Фихте, Шеллингу и Гегелю см. статью Куно Фишера о двухъ кантовскихъ школахъ въ Іенѣ, цитованную выше стр. 265.

Фризъ родился 23. авг. 1773 въ Барби, воспитывался въ общинѣ братьевъ, слушалъ 1797 въ Іенѣ Фихте, сталъ читать лекціи тамъ же 1801, отправился 1805 въ Гейдельбергъ профессоромъ философіи, воротился въ той же должности 1816 снова въ Іену, былъ за мнимое участіе въ демагогическихъ проискахъ—

онъ участвовалъ 1817 въ вартбургскомъ торжествѣ—лишенъ 1819 своей должности и только 1824 получилъ профессуру физики и математики. Съ 1825 онъ имѣлъ также разрѣшеніе снова читать лекціи по философіи. Онъ умеръ въ Іенѣ 10. авг. 1843. Способъ его писанія часто обстоятеленъ, и въ немъ не легко разобраться. Фризъ задаетъ вопросъ, можно ли критику разума, изслѣдующую возможность познанія a priori, съ своей стороны получить познаніемъ a priori или a posteriori, и рѣшается за послѣднее предположеніе: мы можемъ только a posteriori, именно внутреннимъ опытомъ, сознавать, что и какъ мы обладаемъ познаніями a priori. Посему психологія, опирающаяся на внутреннемъ опытѣ, должна составлять основу философствованія. Разсудокъ, дѣятельность котораго есть сужденіе, выполняетъ это самонаблюденіе. Нельзя принимать ни одного положенія безъ основанія, т. е. надо вывести, что положеніе происходитъ изъ сущности разума. Фризъ того мнѣнія, что Кантъ отчасти, а Рейнгольдъ и совсѣмъ, не узналъ этого характера критики разума и разсматривалъ ее, какъ познаніе a priori *). Фризъ принимаетъ съ Кантомъ, что пространство, время и категоріи—субъективныя формы a priori, которыя мы прибавляемъ къ тому, что дано. Онъ исходитъ изъ ощущенія, которое бываетъ только пассивнымъ состояніемъ, и полагаетъ, что воззрѣніе осуществляется при помощи мыслей по воспоминанію или при помощи низшаго теченія мыслей, когда производительная сила воображенія полагаетъ ощущенія въ пространствѣ и времени, значитъ, дѣлаетъ ихъ явленіями. Затѣмъ они становятся опытами при помощи логическаго или высшаго теченія мыслей, подводясь подъ категоріи. Явленій, которыя бываютъ только представленіями, касается эмпирически-математическое знаніе, которое не простирается за ихъ предѣлы, и даже существованіе вещей въ себѣ уже не дѣло знанія. А съ другой стороны, явленія совершенно доступны эмпирически-математическому знанію: и организмы надо объяснять механически изъ взаимодѣйствія всѣхъ частей между собою. Въ нихъ царитъ круговоротъ, какъ въ неорганическомъ мірѣ—законъ равновѣсія или безразличія. (Фризъ порицаетъ Канта за то, что онъ понимаетъ организмъ, какъ цѣль природы. Мысль о механической объяснимости организмовъ пытался провести особенно ученикъ Фриза Я. М. Шлейденъ, прежде всего въ отношеніи къ

---

*) Самъ Кантъ не поднялъ этого вопроса. Его удаленіе психологической эмпиріи изъ метафизики, логики и этики не включаетъ удаленія ея изъ ученія о познаніи или изъ самой «критики разума». Но такъ какъ онъ въ основу своихъ разысканій кладетъ, какъ фактъ, существованіе аподиктическаго познанія по меньшей мѣрѣ въ математикѣ, такъ какъ онъ, далѣе, познаетъ категоріи изъ эмпирически данныхъ формъ сужденій, и такъ какъ въ нравственной философіи онъ исходитъ изъ непосредственнаго нравственнаго сознанія, которое есть какъ бы „фактъ чистаго разума", то нельзя отрицать, что и онъ основываетъ свою критику разума на—дѣйствительныхъ или мнимыхъ—фактахъ внутренняго опыта. Но является недоумѣніе, оправдано ли и почему оправдано предположеніе, что всякій другой испытываетъ въ себѣ то же самое, что критикъ находитъ въ своемъ собственномъ внутреннемъ опытѣ. Въ этомъ смыслѣ такое недоумѣніе не минуетъ и Канта, а также и сомнѣніе, откуда же можно знать, что всеобщность и необходимость суть критерій апріорности, такъ какъ, повидимому, одинаково невозможно какъ a posteriori, такъ и a priori доказать положеніе, что опытъ вмѣстѣ съ индукціей въ состояніи дать только „сравнительную всеобщность". Но никоимъ образомъ, какъ полагали нѣкоторые, не заключается „безсмыслицы" въ предположеніи самомъ по себѣ, что мы узнаемъ внутреннимъ опытомъ, что обладаемъ познаніемъ a priori. Ибо аподиктичность и апріорность должна быть присуща математическимъ и метафизическимъ познаніямъ, такъ же какъ и самому сознанію долга, а эмпирическій характеръ не этимъ познаніямъ какъ такимъ, но только нашему сознанію, что мы ими обладаемъ. Никакъ нельзя поэтому отдѣлаться отъ изслѣдованія Фриза словами: «что есть a priori, того никогда нельзя познать a posteriori». Въ случаѣ, если бы вообще были познанія a priori въ кантовомъ смыслѣ этого термина, то очень хорошо можно было бы допустить, что и допускаетъ Фризъ, а именно, что метафизика, такъ же какъ и математика, специфически отлична отъ всякой опытной науки, и однако вмѣстѣ съ тѣмъ наука, основывающаяся на внутреннемъ опытѣ, именно критика разума, должна рѣшать о правовомъ основаніи и границахъ значенія аподиктическихъ или по крайней мѣрѣ имѣющихъ притязаніе на аподиктичность познаній.

растительному міру). Вещей въ себѣ, которыя Физъ называетъ также истинной, вѣчной сущностью предметовъ, касается вѣра. Именно мы должны для всего условнаго всегда предполагать безусловное, и такимъ образомъ мы вѣримъ, что въ основѣ явленій лежитъ нѣчто реальное. Уничтожь мы ограниченіе категорій, мы получимъ идеи, такъ отъ категорій качества—идею безусловнаго, отъ категорій количества—идею простоты, неизмѣримости и полноты, отъ категорій отношенія—идеи души, міра и божества, а изъ нихъ въ свою очередь получаются три положенія вѣры —безсмертіе души, свобода человѣческой воли, бытіе живого Бога. Такимъ образомъ эти положенія не только, какъ этого хочетъ Кантъ, постулаты практическаго разума, но чисто разумныя убѣжденія. Въ основѣ всякаго дѣйствія ума лежитъ вѣра въ сущность и цѣнность, главнымъ образомъ—въ одинаковое личное достоинство людей. Изъ этого принципа вытекаютъ нравственныя заповѣди. Облагороженіе человѣчества есть высшая нравственная задача. Посредство между знаніемъ и вѣрой заключается въ предчувствіи, къ которому относится эстетически-религіозное размышленіе. Предчувствіе есть признаніе въ опытной области выходящаго за опытъ, вѣчнаго въ конечномъ, соединенія явленія и бытія. Здѣсь Физъ пользуется мыслями изъ Критики силы сужденія Канта, которую онъ считаетъ за самое важное произведеніе его. Въ чувствѣ прекраснаго и возвышеннаго конечное созерцается, какъ явленіе вѣчнаго. Въ религіозномъ размышленіи міръ истолковывается по идеямъ. Разумъ чуетъ въ міровомъ теченіи цѣль, въ жизни прекрасныхъ образовъ природы—вѣчную властную благость, онъ чуетъ, что порядокъ міра основывается въ идеѣ Бога. Мы разсматриваемъ мѣняющіяся формы природы, какъ подверженныя законамъ прекраснаго и возвышеннаго, и такимъ образомъ достигаемъ до эстетическаго міровоззрѣнія. Оно—эстетическое подчиненіе природы идеямъ вѣры. Въ красотѣ выступаетъ на свѣтъ Божій вѣчное значеніе являющейся жизни, мы чуемъ въ ней вѣчную правду. Философія религіи есть наука о вѣрѣ и предчувствіи, но не состоитъ изъ нихъ. Три главныя положенія физовой философіи таковы:

1. Чувственный міръ подъ законами природы есть только явленіе.
2. Въ основѣ явленія лежитъ бытіе вещей въ себѣ.
3. Чувственный міръ есть явленіе вещей въ себѣ.

Первое—принципъ знанія, второе—вѣры, третье—принципъ предчувствія. Мы знаемъ о бытіи вещей въ явленіи при помощи воззрѣнія и понятій разсудка, мы вѣримъ по понятіямъ разума въ вѣчную сущность вещей, и еще болѣе высокое мы чуемъ въ чувствахъ безъ воззрѣнія и безъ опредѣленныхъ понятій.

E. F. Apelt, Metaphysik, Leipz. 1857; Religionsphilosophie, изд. Франкомъ, Leipz. 1860; die Theorie der Induction, Leipz. 1854; zur Geschichte der Astronomie, die Epochen der Geschichte der Menschheit, Jena 1845—46. и др.
E. S. Mirbt, Was heisst Philosophiren und was ist Philosophie? Jena 1839; Kant und seine Nachfolger, Jena 1841.
F. van Calker, Denklehre oder Logik und Dialektik, 1822, и др.
Ernst Hallier, die Weltanschauung des Naturforschers, Jena 1875.
J. H. Th. Schmid, Geschichte des Mysticismus im Mittelalter.
Abhandlungen der friesschen Schule, 1847 сс. Тутъ помѣщены статьи Шлейдена, Шлемильха, Апельта и Шмида.

Къ школѣ Физа кромѣ Шлейдена принадлежатъ Апельтъ (1812—59), Мирбтъ (1799 — 1847), ванъ Калькеръ (1790 — 1870), Галліеръ, Шмидъ (ум. 1836), математикъ Шлемильхъ и др. И теологъ де Ветте исходитъ изъ принциповъ Физа. На Бенеке, который пошелъ къ совершенному психологическому эмпиризму, ученіе Физа во многихъ отношеніяхъ имѣло существенное вліяніе. Примыкая къ Физу, въ новѣйшее время и Ю. Б. Мейеръ выставилъ психологическій эмпиризмъ, какъ правильное продолженіе кантовой философіи, см. отд. IV.

Salomon Maimon, Versuch über die Transscendentalphilosophie, 1790; Philosophisches Wörterbuch, 1791; Streifereien im Gebiete der Philosophie, 1793; Versuch einer

neuen Logik, 1794; Критическія изслѣдованія о человѣческомъ духѣ, и др. S. Maimons Lebensgeschichte von ihm selbst geschrieben und herausgeg. v. Moritz, Berl. 1792. J. Wolff, Maimoniana, 1813. J. H. Witte, S. Maimon. Die merkwürdigen Schicksale und die wissenschaftliche Bedeutung eines jüdischen Denkers aus der kantischen Schule, Berl. 1876.

Саломонъ Маймонъ (1754—1800, еврейскій мыслитель, имѣвшій удивительную судьбу, о которой онъ разсказываетъ въ автобіографіи) пытался дать при помощи скептическихъ элементовъ поправку критической доктринѣ. Эту поправку Кантъ отвергъ, а Фихте ставилъ очень высоко. Маймонъ устраняетъ кантово понятіе вещи въ себѣ. Не только форму нашихъ представленій надо выводить изъ сознанія, но и матеріала тѣхъ самыхъ вещей внѣ насъ, которыя будто бы вызываютъ ощущенія, нельзя доказать, болѣе того—даже подвести подъ понятія. Воздѣйствіе, которое у Канта оказываютъ вещи въ себѣ, Маймонъ удержалъ, но онъ отодвинулъ его въ сознаніе. Это воздѣйствіе остается чѣмъ-то, чего нельзя выяснить.—Въ этикѣ Маймонъ круто выступаетъ противъ Канта, такъ какъ онъ не желаетъ, чтобы наслажденіе было удалено, какъ что-то безнравственное. Только наслажденіе нельзя понимать физически, и высшее наслажденіе это то, которое создано познаніемъ.

Jak. Sig. Beck, Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muss, Riga 1796; оно образуетъ 3. томъ сочиненія: Erläuternder Auszug aus Kants kritischen Schriften, Riga 1793 сс.; Grundriss der kritischen Philosophie, 1796, и др.

Бекъ (1761—1842) по примѣру Маймона и отчасти подъ вліяніемъ наукоученія Фихте (1794) пытался уничтожить непослѣдовательность, лежащую въ критикѣ разума Канта, а именно, что вещи въ себѣ дѣйствуютъ на насъ и при помощи воздѣйствія даютъ намъ матеріалъ для представленій, и вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ однако должны существовать безъ времени, безъ пространства и безъ причинности. Онъ не допускаетъ, чтобы вещи въ себѣ дѣйствовали на субъектъ, и мѣста, въ которыхъ Кантъ утверждаетъ это, объявляетъ дидактическимъ приспособленіемъ къ точкѣ зрѣнія догматически настроеннаго читателя *). Вопросъ о возникновеніи эмпирическаго матеріала представленій Бекъ устраняетъ тѣмъ, что принимаетъ воздѣйствіе чувствъ посредствомъ явленій **). Отношеніе индивидуума къ другимъ индивидуумамъ онъ оставляетъ необъясненнымъ. Чистыя формы воззрѣнія, пространство и время, онъ сводитъ къ тому же акту первоначальнаго синтеза разнообразнаго, какъ и категоріи. Въ качествѣ религіи для него имѣетъ значеніе слѣдованіе голосу совѣсти, какъ внутренняго судіи, котораго человѣкъ символически мыслитъ внѣ себя подъ видомъ Бога.

Christoph Got. Bardili, Briefe über den Ursprung der Metaphysik (безъ подписи), Альтона 1798; Grundriss der ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern der bisherigen Logik, besonders der kantischen, Stuttg. 1800.

Бардили (1761—1808), правда, въ неуклюжей формѣ, пытался обосновать «раціональный реализмъ», который содержалъ не одинъ зародышъ позднѣйшаго умозрѣнія, особенно для (шеллинговой) мысли о безразличіи объективнаго и субъективнаго въ абсолютномъ разумѣ и для (гегелевой) мысли о логикѣ, которая есть вмѣстѣ и онтологія. То самое мышленіе, которое проникаетъ вселенную, доходитъ до сознанія въ человѣкѣ. Въ человѣкѣ чувство жизни возвышается до личности, законы природы явленій становятся въ немъ законами ассоціаціи его мыслей.

Реализмъ Бардили предполагаетъ реальность природы и духа и ихъ единство въ абсолютномъ, не опровергнувъ совершенно аргументовъ Канта. Идеализмъ Бека

---

*) Что, конечно, было бы странной дидактикой, которая не облегчала бы правильнаго пониманія, но почти совсѣмъ дѣлала бы его невозможнымъ.

**) Что однако, такъ какъ явленія сами суть только представленія, заключаетъ ту неточность, что возникновеніе нашихъ представленій вообще обусловлено воздѣйствіемъ нашихъ представленій на наши чувства, и что, значитъ, наши представленія дѣйствуютъ на насъ, прежде чѣмъ они существуютъ.

подчеркиваетъ изъ двухъ противорѣчащихъ элементовъ, лежащихъ въ кантовомъ критицизмѣ, — идеалистическій съ произвольнымъ устраненіемъ реалистическаго. Для уничтоженія этого противорѣчія можно было съ тѣмъ же правомъ пойти по противоположному пути, именно отнесясь серьезно къ мысли о томъ, что субъектъ подвергается дѣйствію со стороны вещей въ себѣ. и преобразовавъ все ученіе на этой основѣ. Это послѣднее сдѣлалъ Гербартъ, но онъ вышелъ не непосредственно отъ Канта, а прежде всего отъ Фихте, субъективистическому идеализму котораго онъ противопоставляетъ свое основное ученіе, родственное лейбницевой монадологіи, о множествѣ простыхъ реальныхъ существъ.

Paul van Hemert, Beginsels der kantiansche Wysgeerte, Amst. 1796. Съ 1798 онъ для распространенія кантовскаго ученія началъ издавать собственный журналъ: Magazin for de kritische Wysgeerte.

Dan. Wyttenbach, Φιλομαθίας τὰ σποράδην, Amstelod. 1809 — 11 (статья Καθάρσιον, т. I). Ср. K. Prantl, Wyttenbach als Gegner Kants (Sitzungsberichte der bayerischen Akademie, Philos-philol. Kl. 1877).

Destutt de Tracy, de la métaphysique de Kant, ou observation sur un ouvrage intitulé: Essai d'une exposition etc.

Ch. Villers, Philosophie de Kant, ou principes fondamentaux de la philosophie transscendentale, Metz 1801.

J. Höhne, Philosophie critique découverte par Kant, Par. 1802.

Nitsch, General and introductory view of Kants principles concerning man. the world and the deity, Lond. 1796.

Willich, Elements of the critical philosophy, Lond. 1798 (о послѣднихъ см. литературу на стр. 214).

Въ Голландіи въ защиту Канта выступилъ именно амстердамскій профессоръ философіи ванъ Гемертъ (род. 1756 въ Амстердамѣ, ум. 1825 тамъ же). Очень сильно нападалъ на него предшественникъ въ его должности извѣстный филологъ Виттенбахъ, полемизирующій противъ Канта съ замѣчательными доводами. Распространенію критической философіи въ Голландіи на ряду съ ванъ Гемертомъ оказали услуги I. Кинкеръ, сочиненіе котораго вскорѣ было переведено пофранцузски подъ заглавіемъ: Essai d'une exposition succinte de la critique de la raison pure de Mr. Kant, Amst. 1801, а также Ф. Г. Гейманъ, ванъ Бошъ. О философіи Канта въ томъ видѣ, какъ она была введена во Францію именно этимъ сочиненіемъ, высказался неодобрительно Дестютъ де Траси, склонявшійся къ матеріализму (см. отдѣлъ IV). Одобрительно отнеслись труды Вильера и Гене. Въ Англіи пытались познакомить съ философіей Канта Ничъ и Уилличъ.

§ 29. Іоганъ Готлибъ Фихте (1762—1814) былъ приведенъ детерминизмомъ Спинозы къ кантовскому ограниченію причинности феноменами и къ утвержденію безпричинной нравственной свободы я, какъ ноумена. Это ограниченіе стало для него цѣннымъ въ нравственныхъ видахъ, и потому онъ дѣлаетъ изъ него болѣе серьезное приложеніе въ теоретической философіи, нежели Кантъ. Фихте не согласенъ, что матеріалъ представленій возникаетъ путемъ воздѣйствія, которое оказываютъ вещи въ себѣ на субъектъ, и выводитъ какъ матеріалъ, такъ и форму изъ дѣятельности я, и именно изъ того самаго синтетическаго акта, который производитъ формы воззрѣнія и категоріи. По Фихте практическій разумъ имѣетъ еще большее первенство передъ теоретическимъ, нежели у Канта, и вслѣдствіе этого философія Фихте отличается совсѣмъ этическимъ и теологическимъ характеромъ.

Разнообразіе опыта совершенно также, какъ и апріорныя формы, производится нами посредствомъ творческой способности. Основой всякаго сознанія является не фактъ, а фактическое дѣйствіе въ моментъ этого

производства. Я полагаетъ самого себя и не-я и познаетъ себя единымъ съ не-я. Процессъ тезиса, антитезиса и синтезиса является формой всякаго познанія. Это творческое я не есть индивидуумъ, а безусловное я. Но изъ безусловнаго я Фихте пытается вывести индивидуумъ. Именно нравственная задача требуетъ различія между индивидуумами. Природа я прежде всего касается дѣйствія, а къ дѣйствію относится противодѣйствующее не-я. Поэтому полагается не-я, и представленіе его является лишь чѣмъ-то вторичнымъ. Міръ есть матеріалъ долга, облеченный въ чувственную форму. Первоначальныя границы индивидуума Фихте объявляетъ непонятными по ихъ происхожденію. Богъ есть нравственный міропорядокъ.—Такимъ образомъ Фихте въ своемъ наукоученіи развиваетъ послѣдовательный идеализмъ. Еще строже Канта онъ отдѣляетъ область права отъ области нравственности. — Въ позднѣйшихъ своихъ умозрѣніяхъ онъ исходитъ изъ безусловнаго, и его философія все болѣе и болѣе принимаетъ религіозный характеръ, не отвергая однако же первоначальной основы. Рѣчи къ нѣмецкому народу черпаютъ зажигательную силу изъ теоріи нравственнаго сознанія.

Къ философской школѣ Фихте принадлежитъ немного философовъ. Однако его умозрѣніе оказало очень рѣшительное вліяніе на дальнѣйшій ходъ развитія нѣмецкой философіи—частію въ лицѣ Шеллинга, частію въ лицѣ Гербарта.

Joh. Got. Fichte, Nachgelassene Werke, изд. I. H. Fichte, 3 тт., Bonn 1834. Sämmtliche Werke, изд. имъ же, 8 тт., Berl. 1845–46. Select works, translat. by W. Smith, new edition. London 1871. Наукоученіе и ученіе о правѣ переведены на англійскій языкъ также A. E. Крёгеромъ (Science of knowledge, Philadelphia 1868; Science of rights, тамъ же 1869). Мелкія сочиненія Фихте опубликованы поанглійски въ Journal of Speculative philosophy.

Жизнь Фихте описапа его сыномъ и опубликована вмѣстѣ съ литературной перепиской. Sulzbach 1830, 2. изд., Leipz. 1862. Schillers und Fichtes Briefwechsel, изъ посмертныхъ бумагъ Шиллера изд. имъ же, 1847. Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel, aus dem Nachlasse beider herausgegeben von I. H. Fichte und K. Fr. A. Schelling, 1856. Интересныя дополненія далъ К. Газе въ іенской книжкѣ о Фихте, Leipzig 1856. Ср. W. Smith, Memoire of Joh. G. Fichte, 2. edition, London 1848, затѣмъ также J. G. Fichte, Lichtstrahlen aus seinen Werken und Briefen nebst einem Lebensabriss von Ed. Fichte, 1863. Здѣсь же находится хронологически расположенный перечень сочиненій Фихте; главнѣйшія изъ нихъ см. ниже стр. 281 с.

О Фихте, какъ о политикѣ, говоритъ Э. Целлеръ въ Historische Zeitschrift Зибеля, IV, стр. 1 сс., перепечатано въ Vorträge und Abhandlungen Целлера, Leipzig 1865, стр. 140—177. Изъ изложеній его ученія можно особенно упомянуть: W. Busse, Fichte und seine Beziehung zur Gegenwart des deutschen Volkes, Halle 1848—49; J. H. Löwe, die Philosophie Fichtes nach dem Gesammtergebnisse ihrer Entwickelung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza, Stuttgart 1862; L. Noack, J. G. Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken, Leipzig 1862. A. Lasson, J. G. Fichte im Verhältniss zu Kirche und Staat, Berlin 1863. По поводу праздника Фихте 19. Мая 1862 появилось множество рѣчей и торжественныхъ сочиненій, обзоръ которыхъ даетъ фонъ Рейхлинъ-Мельдегъ въ Zeitschrift für Philosophie Фихте, т. 42, 1863, стр. 247—277; особенно заслуживаютъ упоминанія сочиненія Г. Аренса, Г. Беккера, К. Бидермана, Х. Ав. Брандиса, М. Карьера, О. Дорнека, Ад. Дрекслера, Л. Эккардта, І. Эрдмана, Куно Фишера, Л. Георге, Руд. Готшаля, Ф. Гармса, Гeблера, Гельфериха, К. Гейдера, Ф. Гофмана, К. Кестлина, А. Л. Кима, Ферд. Лассаля, Лотта, І. Г. Леве, Юргенъ Бона Мейера (о Рѣчахъ къ нѣмецкому народу), Монрада, Л. Ноака, В. А. Пассова, К. А. фонъ Рейхлинъ-Мельдега, Р. Рейке (о первомъ пребываніи Фихте въ Кёнигсбергѣ, въ Deutsches Museum 1865, № 21 и 22), Розенкранца (въ Gedanke, V, стр. 170), Э. О. Шелленберга, Р. Шельвіена, Эд. Шмидтъ-Вейсенфельса, Ад. Стара, Леоп. Штейна, Генр. Штернберга, Г. фонъ Трейчке, Ад. Тренделенбурга, Хр. Г. Вейссе, Тоб. Вильдауера, Р. Циммермана (рѣчь его перепечатана также въ его Studien und Kritiken).

См. затѣмъ Г. Шмоллеръ, І. Г. Фихте, этюдъ изъ области этики и политической экономіи, Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, изд. Б. Гильдебрандомъ т. V. 1865, стр. 1—62. Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie, т. V: Фихте и его предшественники, 1—2 отдѣленіе, Heidelberg 1868. O. Pfleiderer, J. G. Fichte, Lebensbild eines deutschen Denkers und Patrioten, Stuttgart 1877. F. Zimmer, J. G. Fichte-Religionsphilosophie nach den Grundsatzen ihrer Entwickelung dargestellt, Berlin 1878. J. B. Meyer, Fichte, Lassalle und der Socialismus, 1878. R. Focke, der Causalitatsbegriff bei Fichte, Königsberg 1879. A. Spir, Joh. G. Fichte nach seinen Briefen, Leipzig 1879. Rob. Adamson, Fichte (philosophical Classics for english readers), Lond. 1881. E. Melzer, die Unsterblichkeitslehre J. G. Fichtes vom Standpunkt des Theismus kritisch dargestellt, Neisse 1882. F. Marschner, Kritik der Geschichtsphilosophie J. G. Fichtes in Bezug auf deren Methode, программа, Wien 1884. Charles Carroll Everett, Fichte's science of knowledge, critical exposition, Chicago 1884. Paul Hensel, über die Beziehung des reinen Ich bei Fichte zur Einheit der Apperception bei Kant, диссертація, Frb. i. Br. 1885. A. Stapelfeld, die Principien der fichteschen Offenbarungskritik in ihrem Zusammenhange mit Kants Lehre betrachtet, диссертація, Göttingen безъ года. E. Ebeling, Darstellung und Beurtheilung der religionsphilosophischen Lehren J. G. Fichtes, диссертація, Halle 1886. G. Schwabe, Fichtes und Schopenhauers Lehre vom Willen mit ihren Konsequenzen für Weltbegreifen und Lebensführen, диссертація, Jena 1887.

Яснѣйшее изложеніе, въ чемъ состоитъ существенная сила новѣйшей философіи, опытъ принудить читателей къ разумѣнію, соч. Ивана Фихта, пер. съ нѣм. Ст. Ес—кій, Харьковъ 1813. С. Г(огоцкій), Философскій лексиконъ, IV, 2, стр. 94—121. А. Д. Градовскій, Возрожденіе Германіи и Фихте старшій, Бесѣда 1871, 5.

Іог. Гот. Фихте родился 19. мая 1762 г. въ Рамменау (Оберлаузицъ). Его отецъ, басонщикъ по профессіи, былъ потомкомъ шведскаго вахмистра, оставшагося въ Саксоніи изъ войска Густава Адольфа. Талантливаго мальчика взялъ къ себѣ баронъ Мильтицъ. 1774—80 Фихте посѣщалъ княжескую школу въ Пфортѣ, занимался затѣмъ богословіемъ въ Іенѣ, съ 1788 былъ домашнимъ учителемъ въ Швейцаріи, 1791 прибылъ въ Кенигсбергъ. Здѣсь онъ подалъ Канту рукопись своего перваго труда: Versuch einer Kritik aller Offenbarung, написаннаго въ очень короткое время (съ 13. іюля по 18. августа). Этимъ онъ снискалъ уваженіе и благорасположеніе Канта. Въ то время Фихте познакомился съ философіей Канта только годъ тому назадъ. Раньше онъ изучилъ систему Спинозы и склонялся къ детерминизму. Но детерминизмъ былъ оставленъ, какъ скоро Фихте стало казаться, что кантово ученіе, что категорія причинности находитъ приложеніе только къ явленіямъ, ручается за возможность независимости волеваго акта отъ причинной связи. Преимущественно къ выбору между детерминистическимъ догматизмомъ и ученіемъ о свободѣ въ кантовскомъ критицизмѣ относятся его слова (первое введеніе къ Наукоученію 1797, Werke I, 434): «какую философію изберешь, зависитъ отъ того, что ты за человѣкъ». По уходѣ Рейнгольда изъ Іены въ Киль Фихте сдѣлался 1794 его преемникомъ по профессурѣ, которую онъ занималъ до спора объ атеизмѣ 1799. Въ статьѣ «Объ основаніи нашей вѣры въ божественное міроправленіе», которую онъ въ видѣ введенія предпослалъ статьѣ Форберга «Развитіе понятія религіи» (Philosophisches Journal, Jena 1798), Фихте приравнялъ другъ другу понятія Бога и нравственнаго міропорядка. Эго порицалъ въ видѣ доноса анонимный памфлетистъ въ сочиненіи: Schreiben eines Vaters an seinen Sohn über den fichteschen und forbergschen Atheismus. Саксонское правительство конфисковало статьи, запретило журналъ и потребовало наказанія Фихте и Форберга подъ угрозой воспретить въ противномъ случаѣ своимъ подданнымъ посѣщеніе іенскаго университета. Веймарское правительство уступило этой угрозѣ въ той степени, что рѣшило дать издателямъ журнала выговоръ за необдуманность черезъ посредство академическаго сената. Фихте, узнавшій объ этомъ заранѣе, объявилъ въ (частномъ, но предназначенномъ для обращенія въ публикѣ) письмѣ 22. марта 1799 къ одному изъ членовъ правительства, Фойгту, что въ случаѣ, если онъ получитъ черезъ сенатъ «нагоняй», то выйдетъ въ отставку, и прибавилъ угрозу, что въ такомъ случаѣ съ нимъ оставятъ университетъ и другіе профессора. Эта угроза, которая по плану Фихте должна была образумить правительство и удержать его отъ публичнаго выговора, основывалась на выраженіяхъ сослуживцевъ, особенно Павлуса,

который, повидимому, сказалъ,—Фихте въ правѣ указать на то, что и онъ (Павлусъ), и другіе не останутся въ Іенѣ въ случаѣ ограниченія свободы преподаванія. Павлусъ и другіе говорили это, конечно, о такомъ поступкѣ съ Фихте, которымъ косвенно могла бы ограничиваться ихъ собственная свобода преподаванія. Вслѣдствіе этого пребываніе въ Іенѣ стало бы не совсѣмъ удобнымъ, и можно было принять приглашеніе куда-нибудь, напр. въ Майнцъ, на который, повидимому, представлялись виды. А Фихте съ самаго начала понялъ это не такъ и истолковалъ, какъ обѣщаніе во всякомъ случаѣ вмѣстѣ съ нимъ самимъ немедленно оставить университетъ. Такого обѣщанія не могъ дать Павлусъ или кто-нибудь другой ни въ собственномъ интересѣ, ни по дружбѣ, готовой къ самопожертвованію и ставящей все на второй планъ, даже идущей противъ блага университета, ни наконецъ по дѣтской безсмысленности. Фихте получилъ выговоръ и вмѣстѣ съ тѣмъ увольненіе. Его заявленіе о желаніи при случаѣ взять отставку, которое можно было бы порицать только за неподатливый тонъ, несправедливо было принято сейчасъ же, какъ уже поданное прошеніе объ отставкѣ. Тщетно Фихте объявлялъ уже затѣмъ, что здѣсь нѣтъ выговора, безчестящаго и ограничивающаго свободу преподаванія, и что такимъ образомъ ему нѣтъ надобности исполнять свою угрозу. Замышлялась петиція студентовъ въ его пользу, но могла быть только безуспѣшной. Фихте ушелъ, другіе профессора остались. Вскорѣ затѣмъ явилось объясненіе Канта (7. августа 1799 въ Intelligenz-blatt № 109 zur Allg. Litteratur-Zeitung 1799, см. изд. Гартенштейна, VIII, 600), что онъ считаетъ наукоученіе Фихте за совершенно ошибочную систему и протестуетъ противъ всякаго внесенія положеній Фихте въ его критику разума. Эту критику, продолжаетъ Кантъ, слѣдуетъ понимать по ея буквѣ, а не по духу, будто бы противорѣчащему буквѣ. (Подобнымъ же образомъ Кантъ выразился уже 1798 о «Наукоученіи». Построеніе изъ чистаго самосознанія безъ даннаго матеріала произвело на него впечатлѣніе призрака. Въ трудѣ Фихте онъ нашелъ «эфемерное произведеніе»). Фихте обратился въ Берлинъ, гдѣ ему ручалось за терпимость слово короля, сказанное въ духѣ Фридриха В. и отдѣлявшее подобающимъ образомъ религіозные взгляды отъ гражданскаго положенія. Онъ вращался въ кругу Фр. Шлегеля, Шлейермахера и другихъ извѣстныхъ лицъ и вскорѣ также сталъ читать публичныя лекціи передъ многочисленнымъ кругомъ образованныхъ людей. 1805 ему дали профессуру въ эрлангенскомъ (въ то время прусскомъ) университетѣ. Но онъ читалъ тамъ только въ теченіе лѣтняго семестра 1805. Лѣтомъ 1806 вслѣдствіе наступленія французовъ Фихте отправился въ Кенигсбергъ, гдѣ короткое время читалъ лекціи и уже работалъ надъ Рѣчами къ нѣмецкому народу, которыя онъ произнесъ зимою 1807—1808 въ зданіи берлинской академіи. Съ основанія берлинскаго университета (1809), сдѣлавшись въ немъ профессоромъ, онъ отличался ревностной преподавательской дѣятельностью, постоянно преобразовывая свою систему, до самой смерти. Онъ умеръ 27. января 1814 отъ нервной лихорадки, которой онъ заразился отъ жены, посвятившей себя уходу за больными въ лазаретахъ, но удачно избавившейся отъ зараженія.

Главныя сочиненія Фихте слѣдующія. Отъ 1790 сохранились Aphorismen über Religion und Deismus, которые интересны для пониманія хода развитія Фихте. Затѣмъ изъ 1791: Predigten. 1792 вышелъ въ Кенигсбергѣ у Гартунга «Опытъ критики всякаго откровенія» (отдѣльно изданъ у Кирхмана въ Философской библіотекѣ 1871). Написанный въ духѣ Канта, обнародованный издателемъ, какъ кажется, съ намѣреніемъ безъ вѣдома Фихте, отбросивъ имя автора и предисловіе, въ которомъ онъ объявляетъ себя новичкомъ, Опытъ былъ принятъ рецензентомъ Jenaer Allg. Litt.-Zeit. и вообще почти повсюду философской публикой за произведеніе Канта. Когда узнали ошибку, на Фихте палъ блескъ сочиненія, авторомъ котораго могли считать самого Канта. Это обстоятельство существенно содѣйствовало его позднѣйшему приглашенію въ Іену. 1793 вышли (написанныя Фихте въ Швейцаріи, гдѣ онъ обручился съ племянницей Клопштока) сочиненія: Zurück-

forderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdruckten и Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums uber die französische Revolution. Въ этихъ сочиненіяхъ Фихте проводитъ мысль, что, хотя государства возникли изъ притѣсненія, а не по договору, однако государство по своей идеѣ основывается на отношеніи договора, и его надо вести все ближе къ этой идеѣ. Все положительное находитъ свою мѣру и законъ въ чистой формѣ нашего себя, въ чистомъ я. По вступленіи въ профессорскую должность въ Іенѣ вышла статья: über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. Weimar 1794, и сочиненіе Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. als Handschrift für seine Zuhörer, Jena und Leipz. 1794. II Einige Vorlesungen uber die Bestimmung des Gelehrten были обнародованы еще 1794 (изд. въ Универсальной библіотекѣ). Къ этому же году относится статья «О духѣ и буквѣ въ философіи», написанная для шиллеровыхъ Horen. 1795: Grundriss des Eigenthumlichen in der Wissenschaftslehre. 1796: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. 1797: Einleitung in die Wissenschaftslehre: Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, въ Philosoph. Journal. 1798: System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftslehre: über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, въ Philos. Journal. 1799: Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus, eine Schrift, die man zu lesen bittet, ehe man sie confiscirt, и: der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschreiben gegen die Anklage des Atheismus. 1800: die Bestimmung des Menschen (отдѣльно изд Кербахомъ въ Универсальной библіотекѣ); der geschlossene Handelsstaat (и въ Универсальной библіотекѣ). 1801: Fr. Nicolais Leben und sonderbare Meinungen, sonnenklarer Bericht an das Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, ein Versuch den Leser zum Verstehen zu zwingen; Darstellung der Wissenschaftslehre. 1806: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters: Anweisung zum seligen Leben; über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit, публичныя лекціи, читанныя въ Эрлангенѣ въ лѣтнее полугодіе 1805. 1808: Reden an die deutsche Nation (отдѣльно изд. съ введеніемъ J. H. Fichte 1859, имъ же — въ Библіотекѣ нѣмецкой національной литературы 1871, также въ Универсальной библіотекѣ). 1810: die Thatsachen des Bewusstseins. Нѣсколько его лекцій были позже обнародованы въ Nachgelassene Werke. Die Staatslehre oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche, лекціи, читанныя лѣтомъ 1813 въ берлинскомъ университетѣ, изданы 1820 въ Берлинѣ изъ посмертныхъ бумагъ.

Въ написанной 1792, явившейся въ Jenaer allg. Litteraturzeitung «Рецензіи Энезидема» (сочиненія Г. Э. Шульце, объ основахъ рейнгольдовой «Элементарной философіи, вмѣстѣ съ защитой скептицизма противъ притязаній критики разума») Фихте признаетъ съ Рейнгольдомъ и Шульце, что все философское ученіе надо вывести изъ одного основоположенія, но не думаетъ, чтобы для этого было достаточно рейнгольдова «положенія сознанія» («въ сознаніи представленіе отличается субъектомъ отъ субъекта и объекта и относится къ обоимъ»). Ибо это положеніе въ состояніи обосновать только теоретическую философію, а для всей философіи должно быть еще высшее понятіе, нежели понятіе представленія, и высшее основоположеніе, нежели положеніе Рейнгольда. Существенное содержаніе критическаго ученія Фихте полагаетъ въ доказательствѣ, что мысль о вещи, которая сама по себѣ, независимо отъ какой бы то ни было способности представленія, будто бы имѣетъ существованіе и извѣстныя свойства, есть химера, бредъ, безсмыслица. Этой мысли еще никогда не мыслилъ ни одинъ человѣкъ, да и не въ состояніи ея мыслить. Постоянно мыслятъ еще и самого себя, какъ интеллигенцію, которая стремится познать вещь. Скептицизмъ оставляетъ возможность, пожалуй, еще когда-нибудь выйти за предѣлы человѣческаго духа, а критицизмъ доказываетъ безусловную невозможность такого движенія впередъ, и потому онъ догматиченъ

въ отрицательномъ смыслѣ. Кантъ не далъ выведенія изъ одного единственнаго основоположенія (какъ это попыталъ прежде всего Рейнгольдъ). Это Фихте объясняетъ изъ его «плана, только предъуготовляющаго наукоученіе». Однако Кантъ въ апперцепціи нашелъ фундаментъ для такого выведенія. А о различеніи вещей, какъ онѣ намъ являются, и какъ онѣ сами по себѣ, Фихте полагаетъ, что оно «должно имѣть значеніе, конечно, только предварительно и для его автора». Въ послѣднемъ отношеніи Фихте обманывался на счетъ образа мыслей Канта. Это стало ему ясно изъ упомянутаго объясненія Канта 7. августа 1799. Въ отвѣтъ на него онъ назвалъ Канта (въ письмѣ къ Рейнгольду) «головой на три четверти», но остался при убѣжденіи, что нѣтъ никакой вещи въ себѣ, независимой отъ мыслящаго субъекта, никакого не-я, которое не было бы противоположно я, а также при убѣжденіи, что только это ученіе соотвѣтствуетъ духу критицизма, и «Святой Духъ въ Кантѣ» мыслилъ вѣрнѣе, чѣмъ индивидуальная личность Канта. Впрочемъ, уже въ этой рецензіи Фихте высказываетъ положеніе, что вещь дѣйствительно и сама въ себѣ такого свойства, какъ ее должно мыслить всякое мыслимое интеллигентное я, что, значитъ, логическая истина вмѣстѣ съ тѣмъ реальна для всякой интеллигенціи, доступной мысли конечной интеллигенціи. Это положеніе позже сдѣлалось основаніемъ ученія Шеллинга и Гегеля, однако безъ ограниченія: «для всякой интеллигенціи, доступной мысли конечной интеллигенціи».

Въ «Основаніи всего наукоученія», оказавшемъ большое вліяніе именно на развитіе дальнѣйшей философіи, Фихте пытается рѣшить обстоятельнѣе задачу — вывести все философское познаніе изъ одного единственнаго принципа. Вмѣстѣ съ Рейнгольдомъ онъ того взгляда, что философія во всемъ своемъ содержаніи должна быть выведена изъ одного принципа. Этотъ принципъ Фихте, примыкая къ ученію Канта о трансцендентальномъ единствѣ апперцепціи, находитъ въ сознаніи я. Его содержаніе онъ высказываетъ въ трехъ основоположеніяхъ, логическое отношеніе которыхъ повторяется всюду въ расчлененіи системы, какъ тезисъ, антитезисъ и синтезисъ.

1. Тезисъ: каждый согласенъ съ положеніемъ А=А. Но утвержденіемъ, что это положеніе само по себѣ достовѣрно, еще не говорится, что А есть, а полагаютъ только: если А есть, то есть А. Есть ли А, объ этомъ вовсе нѣтъ и вопроса. Полагается только необходимая связь между «если» и «то» безъ всякаго основанія. Эта связь=X положена въ я и черезъ я. А поскольку эта связь полагается, А положено въ я и черезъ я, такъ же какъ и X. X возможенъ только въ отношеніи къ А, но X дѣйствительно положенъ въ я, слѣдовательно, и А должно быть дѣйствительно положено въ X, поскольку X имѣетъ къ нему отношеніе. Просто положенное X можно выразить: я=я, я есмь я. Это положеніе имѣетъ совершенно другое значеніе, нежели А=А, которымъ совсѣмъ не рѣшено, существуетъ ли А. Но положеніе: «я есмь я» имѣетъ значеніе не только по формѣ, но и по своему содержанію. Въ немъ я положено не подъ условіемъ, а просто-на-просто. Посему это положеніе можно выразить: я есмь. Такимъ образомъ основаніе для объясненія всѣхъ фактовъ эмпирическаго сознанія то, что прежде всякаго полаганія въ я уже положено само я. Я есть дѣйствующее въ моментъ сужденія и продуктъ дѣйствія. Я есть выраженіе фактическаго дѣйствія; непосредственнымъ выраженіемъ этого фактическаго дѣйствія является: я существую просто-напросто, т. е. я существую просто-на-просто, потому что существую и являюсь просто тѣмъ, чѣмъ являюсь,—то и другое для я. Такимъ образомъ хотя мы вышли изъ положенія А=А, такъ какъ надо было принять за начало что-нибудь достовѣрное, данное въ эмпирическомъ сознаніи, но положенія: я есмь, нельзя вывести изъ него, скорѣе наоборотъ—положеніе: я есмь, обосновываетъ положеніе А=А. Именно, коль скоро отвлекаютъ отъ опредѣленнаго содержанія, я, и оставляютъ простую форму, именно заключеніе отъ положенности къ бытію, то получаютъ въ качествѣ основоположенія логики А=А. Далѣе, если отвлечь отъ всякаго сужденія, какъ опредѣленнаго дѣйствованія, и при этомъ смотрѣть только на способъ дѣйствія человѣ-

ческаго духа вообще, то получается категорія реальности. Все, къ чему приложимо положеніе А=А, имѣетъ реальность, поскольку оно къ нему приложимо.

2. Антитезисъ: фактъ эмпирическаго сознанія таковъ: не-А не=А. Посему между дѣйствіями я попадается противополаганіе. Но первоначально ничего не положено кромѣ я значитъ, можно противополагать просто только этому я. и то, что противоположно я,=не-я. Я противополагаетъ себѣ не-я. Изъ всего, что присуще я, въ силу простого противоположенія должно быть присущимъ не-я противоположное. Изъ этого положенія: я противоположно не-я, при помощи отвлеченія отъ содержанія возникаетъ логическое положеніе: не-А не=А. И если совершенно отвлечь опредѣленное дѣйствіе при сужденіи и смотрѣть только на форму заключенія отъ противоположенности къ небытію, то получается категорія отрицанія.

3. Синтезисъ: такъ какъ не-я также находится въ я, то я и не-я противоположны въ я. Отсюда слѣдуетъ, что они взаимно себя ограничиваютъ. А ограничивать значитъ отчасти уничтожать реальность чего-нибудь путемъ отрицанія, слѣдовательно—я, такъ же какъ и не-я, полагается дѣлимымъ. Такъ получается третье основоположеніе, которое представляетъ соединеніе я и не-я: въ я я противополагаю дѣлимому я дѣлимое не-я. Здѣсь заключаются два положенія:

a. Я полагаетъ себя ограниченнымъ или опредѣленнымъ посредствомъ не-я,—основа теоретическаго наукоученія.

b. Я полагаетъ не-я опредѣленнымъ посредствомъ я,—основа практическаго наукоученія.

Соотвѣтственное логическое положеніе есть положеніе основанія: А есть отчасти=не-А, и наоборотъ; всякое противоположное равно своему противоположному въ одномъ признакѣ=$\bar{X}$, и всякое равное противоположно своему равному въ одномъ признакѣ=X. Такой признакъ называется основаніемъ,—въ первомъ случаѣ, основаніемъ отношенія, во второмъ—основаніемъ различенія. Изъ этого третьяго положенія получается категорія ограниченія.

Въ этомъ третьемъ основоположеніи предпринятъ синтезисъ между противоположнымъ я и не-я. О возможности его нельзя больше спрашивать. Полномочіе къ нему дается безъ всякаго дальнѣйшаго основанія. Такъ самымъ общимъ и удовлетворительнымъ образомъ данъ отвѣтъ на кантовскій вопросъ: какъ возможны синтетическія сужденія a priori? Всѣ прочіе синтезы, которые имѣютъ притязаніе на значеніе, должны заключаться въ этомъ первомъ синтезѣ. Ихъ надо предпринять въ немъ и вмѣстѣ съ нимъ. Все, что съ этихъ поръ будетъ встрѣчаться въ системѣ человѣческаго духа, должно быть доступнымъ выводу изъ того, что выставлено. Важно въ этомъ синтезисѣ найти антитезисъ, который уничтожается въ новомъ синтезѣ, съ этимъ новымъ синтезомъ дѣлать то же самое, и такъ далѣе, пока не придешь къ противоположностямъ, которыхъ больше совсѣмъ нельзя соединить. Тогда здѣсь начинается область практической части.—Выводя изъ этихъ трехъ положеній все теоретическое сознаніе по содержанію и формѣ и вмѣстѣ нормы нравственнаго дѣйствованія, Фихте, по собственному убѣжденію, прибавляетъ этимъ къ критикѣ Канта систему чистаго разума.

Сущность критической философіи, представителемъ которой хочетъ быть Фихте, состоитъ по нему въ томъ, что выставляется абсолютное я, какъ просто безусловное и неопредѣлимое чѣмъ-нибудь высшимъ. А та философія догматична, которая что-нибудь приравниваетъ или противополагаетъ я самому по себѣ. Это происходитъ въ понятіи вещи, которое будто бы должно быть выше, и которое совершенно произвольно выставляется, какъ просто самое высшее. Въ критической системѣ вещь есть нѣчто положенное въ я, въ догматической—то, въ чемъ положено само я. Критицизмъ потому имманентенъ, такъ какъ все полагаетъ въ я, догматизмъ—трансцендентенъ, такъ какъ онъ выходитъ еще за я. Догматизмъ

надо спросить, почему онъ свою вещь въ себѣ принимаетъ безъ высшаго основанія, такъ какъ онъ при я спрашиваетъ о высшемъ основаніи. По его собственному основоположенію—не принимать ничего безъ основанія, онъ долженъ привести снова высшее родовое понятіе для понятія вещи въ себѣ, и такъ далѣе. Вполнѣ проведенный догматизмъ или отрицаетъ, что наше знаніе имѣетъ основаніе, что вообще въ человѣческомъ духѣ есть система, или онъ противорѣчитъ самъ себѣ.—Но это абсолютное я есть нѣчто совсѣмъ иное, нежели я дѣйствительнаго сознанія. Это послѣднее является также обособленнымъ и отдѣленнымъ: оно—лицо между нѣсколькими лицами. Наукоученіе продолжаетъ свое выведеніе до сознанія этой личности. А я, изъ котораго исходитъ наукоученіе, есть больше ничего, какъ тожество сознающаго и сознаннаго, и къ этому отдѣленію надо возвыситься лишь при помощи отвлеченія отъ всего прочаго въ личности. Это отвлеченное я, общій всѣмъ разумъ, лежащій въ основѣ всякаго мышленія. Кто вообще не въ состояніи отвлекать отъ дѣйствительнаго сознанія и его фактовъ, на того наукоученіе потеряло всякую надежду. Это я, которое еще не индивидуумъ, возникаетъ при помощи интеллектуальнаго воззрѣнія, которое является непосредственнымъ сознаніемъ, что я дѣйствую, и того, что я дѣлаю. Оно есть воззрѣніе самого себя, требующееся отъ философа, въ выполненіи акта, которымъ возникаетъ я, не воззрѣніе бытія, а дѣйствованія, слѣдовательно, нѣчто совсѣмъ иное, нежели интеллектуальное воззрѣніе, отвергаемое Кантомъ. Что есть такая способность интеллектуальнаго воззрѣнія, нельзя доказать понятіями; нельзя также развить изъ понятій, что она такое. Каждый долженъ найти ее непосредственно въ себѣ самомъ, или онъ ея никогда не узнаетъ.

Отъ этого я интеллектуальнаго воззрѣнія, съ котораго начинаетъ наукоученіе, надо, конечно, отличать я, как ъ идею, которымъ оно кончаетъ. Въ первомъ заключается единственно форма отвлеченнаго я. Отъ того, что его постигаютъ, возвышаются до философіи. Въ этомъ видѣ оно бываетъ только для философа. Я, какъ идея, бываетъ для самого я, которое разсматриваетъ философъ. Онъ выставляетъ его не какъ свое собственное, а какъ идею естественнаго, однако совершенно образованнаго человѣка. Я, какъ идея, есть разумное существо, поскольку оно совершенно представляетъ всеобщій разумъ частію въ себѣ самомъ, частію также вполнѣ осуществило внѣ себя въ мірѣ. Идея я имѣетъ съ я въ воззрѣніи то общее, что въ томъ и другомъ—я мыслится не какъ индивидуумъ. Въ послѣднемъ не мыслится какъ индивидуумъ, потому что отвлеченное я не опредѣлено еще до индивидуальности, есть только интеллигенція, духовность, разумъ, которымъ мы противополагаемъ себя всему, что внѣ насъ, а не только лицамъ. Въ первомъ—не мыслится какъ индивидуальность, такъ какъ черезъ образованіе по всеобщимъ законамъ исчезла индивидуальность. Идеей я разумъ кончаетъ въ своей практической части, выставляя эту идею, какъ конечную цѣль стремленія нашего разума, къ которой онъ однако въ состояніи приблизиться только въ безконечность. Она никогда не можетъ быть дѣйствительной и, какъ идея, не можетъ быть мыслима опредѣленно. (Второе введеніе въ наукоученіе 1797, Werke I, 463 с., Sonnenklar. Bericht 1801, Werke II, 382).

Чтобы получить основу теоретическаго знанія, необходимо найти противоположности въ его высшемъ основоположеніи: я полагаетъ себя опредѣленнымъ черезъ не-я. Вотъ онѣ: 1. не-я опредѣляетъ къ дѣятельности я, которое въ такой степени бываетъ страдательнымъ, 2. я опредѣляетъ само себя, значитъ, оно—дѣятельно. Обѣ эти противоположности соединяются и разрѣшаются понятіемъ взаимоопредѣленія: я полагаетъ въ себя отрицаніе, поскольку оно полагаетъ реальность въ не-я, и полагаетъ въ себя реальность, поскольку оно полагаетъ отрицаніе въ не-я. Такъ я и не-я взаимно опредѣлены другъ другомъ. Опредѣляется я, то оно страдаетъ, и именно черезъ не-я, которое мыслится дѣятельнымъ. Такъ мы получаемъ категорію причинности. Но однако предполагается, что въ я на лицо вся реальность, и поскольку оно обнимаетъ цѣлый опредѣлен-

ный кругъ всѣхъ реальностей, оно—субстанція. Мы представляемъ вещи внѣ насъ тѣмъ, что я уничтожаетъ въ себѣ реальность и эту уничтоженную реальность полагаетъ въ не-я. Если принимается воздѣйствіе внѣшнихъ вещей на представляющій субъектъ, то это значитъ: мы противополагаемъ вещи, какъ не-я, нашему я. Этимъ ограничивается наше я. А по истинѣ это мы сами тамъ дѣйствуемъ, а вовсе не вещи. Далѣе, смотря по тому, разсматриваютъ ли при представленіи я, какъ дѣятельное или какъ страдательное, смотря по тому, мыслится ли дѣятельность исходящей отъ я или отъ не-я, выступаетъ идеализмъ или реализмъ. Такимъ образомъ въ истинной системѣ философскаго знанія соединены притязанія обоихъ міровоззрѣній: оба они ограничиваются. А дѣятельность, которой я само себя ограничиваетъ и вызываетъ представленіе, есть сила воображенія. При представленіи я носится между противоположными направленіями, по я или по не-я, и это колебаніе есть дѣйствіе силы воображенія, которая приводитъ къ сознанію страданіе и дѣятельность я.

Прежде всего этимъ процессомъ рождается ощущеніе. При этомъ не полагается еще ничего внѣшняго, но я только чувствуетъ себя ограниченнымъ въ себѣ чѣмъ-то чуждымъ. За ощущеніемъ слѣдуетъ воззрѣніе. Полагается нѣчто внѣ насъ, созерцаемое, вслѣдствіе необходимаго обмана кажущееся созерцающему субъекту чѣмъ-то приходящимъ извнѣ. Направленіе произведенія и постиганія совершенно противоположно, и потому я не можетъ въ одномъ и томъ же актѣ постигать и въ то же время производить. При постиганіи продуктъ является для него уже готовымъ. А чтобы воззрѣніе получило реальность, его надо удержать. Это происходитъ черезъ разсудокъ, который фиксируетъ воззрѣніе, дѣлаетъ его чѣмъ-то познаннымъ. Если время и пространство—законы воззрѣнія, то категоріи—законы этого фиксированія. Если разсудокъ установилъ предметы, то относительно ихъ рефлектируетъ сила сужденія, сравнивая, опредѣляя отношенія, подводя и т. п. Воззрѣніе совершенной самопроизвольности я, изъ котораго слѣдуетъ, что ничто не можетъ быть реальнымъ для я, не будучи и идеальнымъ въ я, и наоборотъ, есть познаніе разума, основа всякаго знанія. Здѣсь я постигаетъ само себя, т. е. доходитъ до чистаго самосознанія. Тутъ развитіе воротилось къ исходной точкѣ, но познаетъ, что опредѣленіе я выходитъ изъ его самого, и этимъ данъ переходъ къ области практическаго.

Необъясненнымъ оставался до сихъ поръ толчокъ, которымъ ограничивается безконечная дѣятельность я. Онъ былъ только постулированъ, но основаніе къ нему надо найти,—въ противномъ случаѣ наукоученіе не имѣло бы прочнаго фундамента. Основоположеніе практическаго наукоученія было такое: я полагаетъ не-я опредѣленнымъ посредствомъ я. Я по этому положенію безусловно, свободно. Оно имѣетъ безконечную дѣятельность, или идетъ со своимъ стремленіемъ въ безконечность. Влеченіе такимъ образомъ не можетъ достичь своей цѣли, не можетъ сдѣлаться причиннымъ. Чтобы я сдѣлалось имъ, чтобы оно вообще стало практическимъ, оно противополагаетъ противостремленіе, и такъ возникаетъ толчокъ или не-я. Этимъ положенъ міръ, но онъ находится только въ я и для я. Возникаетъ взаимоотношеніе между свободой я въ отношеніи къ міру, поскольку оно является практическимъ, и между связанностью я міромъ, поскольку оно является интеллигенціей. Но понятіе долга, которое выступаетъ какъ безусловное долженствованіе, побуждаетъ я познавать и бороться съ міромъ, съ не-я, которое есть только грань, какъ съ чѣмъ-то ничтожнымъ. Нравственный міропорядокъ отъ вѣка позаботился о томъ, чтобы удалось наконецъ то, что должно быть, т. е., чтобы разумъ=я одержалъ побѣду надъ неразуміемъ=не-я. Сама природа, какъ неразумное, не можетъ имѣть цѣли, и у Фихте обнаруживается совершенное презрѣніе къ природѣ.

Изъ отдѣльныхъ дисциплинъ по основоположеніямъ наукоученія Фихте обработалъ естественное право и нравственность, разсматривая право совершенно независимо отъ нравственности. Только въ естественномъ правѣ Фихте

построяетъ множественность индивидуумовъ. Я не можетъ мыслить себя, какъ свободный субъектъ, не находя себя опредѣленнымъ даже къ самоопредѣленію чѣмъ-нибудь внѣшнимъ. Но къ самоопредѣленію онъ можетъ быть побужденъ только разумнымъ существомъ. Такимъ образомъ оно должно мыслить не только чувственный міръ, но и другія разумныя существа внѣ себя, — значитъ, полагать себя, какъ я, между многими. Всякое право относится только къ общенію и можетъ существовать только въ общеніи. Всеобщій законъ права таковъ: каждый долженъ ограничивать свою свободу понятіемъ возможности свободы другихъ, подъ тѣмъ условіемъ, чтобы другіе дѣлали то же самое въ отношеніи къ нему. Государство имѣетъ задачей осуществлять право разума во всемъ, что является человѣческою потребностью, но съ образомъ мыслей оно не имѣетъ дѣла. Государство необходимо, чтобы дать разумному праву внѣшнюю санкцію, и оно возникаетъ путемъ соглашенія всѣхъ его сочленовъ взаимно обезпечивать свои права.

Нравственность относится не къ внѣшнему поведенію людей, какъ право, но только къ волѣ. И именно принципъ законодательства для воли долженъ получиться изъ понятія свободы, безусловной самодѣятельности, какъ сущности я. Изъ нея получается требованіе самостоятельности, самоопредѣленія, влеченіе къ нимъ, которое, какъ «чистое влеченіе», обосновываетъ всякую нравственность. Посему принципъ ученія о нравахъ состоитъ въ той необходимой мысли интеллигенціи, что она должна опредѣлять свою свободу просто и безъ исключенія по понятію самостоятельности. Выраженіе и проявленіе чистаго я въ индивидуальномъ я есть нравственный законъ. Посредствомъ нравственности эмпирическое я въ силу безконечнаго приближенія возвращается въ чистое я. Природа имѣетъ смыслъ только въ качествѣ предварительнаго условія нравственной жизни. Она доставляетъ средства къ дѣйствованію, но собственно есть только грань, которую постоянно надо уничтожать.

Въ «Критикѣ всякаго откровенія» Фихте допускаетъ, что, предположивъ совершенное вырожденіе, воспріимчивость къ нравственности можно возбудить посредствомъ чувственности, а именно религіей, чудесами и откровеніями. Напротивъ, Кантъ въ своей «Религіи въ предѣлахъ одного только разума» всѣ внѣнравственные элементы считаетъ требованіями уставовъ, а не средствами ко спасенію, данными непосредственно Богомъ. Онъ придаетъ имъ значеніе человѣческихъ искаженій чисто нравственной религіи. Съ точки зрѣнія наукоученія религія вся у Фихте уходитъ въ вѣру въ нравственный міропорядокъ. Это можно видѣть въ особенности въ статьѣ 1798 объ основаніи нашей вѣры въ божественное міроправленіе и въ примыкающемъ сюда защитительномъ сочиненіи противъ обвиненія въ атеизмѣ. Вѣра въ Бога для него не что иное, какъ практически сказывающаяся увѣренность въ безусловной силѣ добра. «Живой и дѣйствующій нравственный порядокъ,—говоритъ Фихте въ этой статьѣ,—онъ-то и есть Богъ. Мы не нуждаемся въ другомъ Богѣ, да и не въ состояніи постичь другого. Въ разумѣ нѣтъ основанія выходить изъ этого нравственнаго міропорядка и посредствомъ умозаключенія отъ обоснованнаго къ основанію принимать еще особенное существо, какъ причину этого порядка. Нѣтъ никакого сомнѣнія, скорѣе это—самое достовѣрное, что только есть, болѣе того—основа всякой другой достовѣрности, единственная объективность, имѣющая всеобщее значеніе, а именно, что есть нравственный міропорядокъ, что каждому индивидууму указано свое опредѣленное мѣсто въ этомъ порядкѣ и дана своя работа, что всякая изъ его участей, поскольку она не причинена, напр., его собственнымъ поведеніемъ, есть результатъ этого плана, что безъ него не падетъ волосъ съ головы и, въ своей сферѣ дѣйствія, воробей съ крыши, что всякое воистину хорошее дѣйствіе удается, всякое дурное не удается, что для тѣхъ, которые любятъ только хорошее, всѣ вещи должны служить во благо. Съ другой стороны, для того, кто хочетъ хоть одно мгновеніе поразмыслить и честно сознаться себѣ въ результатѣ этого размышленія, такъ же мало можетъ оставаться сомнительнымъ, что понятіе о Богѣ, какъ особенной субстанціи, невозможно и противорѣчиво, и позво-

лительно сказать это откровенно и разбить школьную болтовню, чтобы настала истинная религія радостныхъ дѣйствій, какъ они требуются правомъ».

Въ статьѣ, которой предпослана статья Фихте, Форбергъ считаетъ недостовѣрнымъ бытіе Бога. Въ случаѣ, если только миѳологическіе боги поступали нравственно, политеизмъ можно согласить съ религіей такъ же хорошо, какъ и монотеизмъ, а въ художественномъ отношеніи политеизмъ даже лучше монотеизма. Религію Форбергъ ограничилъ двумя членами вѣры: вѣра въ безсмертіе добродѣтели, т. е. вѣра, что всегда на землѣ была и есть добродѣтель, и вѣра въ царство Божіе на землѣ, т. е. максима — трудиться надъ содѣйствіемъ добру по крайней мѣрѣ до тѣхъ поръ, пока не доказана ясно невозможность успѣха. Наконецъ, Форбергъ предоставлялъ усмотрѣнію каждаго, найдетъ ли онъ удобнѣе съ старымъ выраженіемъ «религія» связать новое родственное понятіе и тѣмъ подвергнуть это понятіе опасности быть поглощеннымъ снова первоначальнымъ понятіемъ, или лучше совершенно устранить старое выраженіе, но тогда вмѣстѣ съ тѣмъ и труднѣе или совсѣмъ нельзя найти доступъ у очень многихъ. И позже еще Форбергъ объявилъ въ письмѣ къ Павлусу, Coburg 1821 (Reichlin-Meldegg, Paulus und seine Zeit, Stuttg. 1853, т. II, стр. 286 с., ср. Hase, Fichte-Buchlein, стр. 24 с.): «ни въ какомъ положеніи своей жизни я никогда не нуждался въ вѣрѣ и предполагаю оставаться въ моемъ рѣшительномъ невѣріи до конца, который для меня будетъ совершеннымъ концомъ» и т. д. Напротивъ, Фихте хотя въ разныя времена и выражался различно о безсмертіи, однако постоянно питалъ болѣе утвердительные взгляды: по ученію Фихте ни одно я, ставшее дѣйствительнымъ, не можетъ когда бы то ни было прейти. Какъ бытіе распредѣлилось первоначально, такъ оно и остается во вѣки вѣковъ. А дѣйствительнымъ стало въ полномъ смыслѣ только я, которое является какъ жизнь понятія, значитъ, такое я, которое такимъ образомъ развило изъ себя нѣчто всеобще и вѣчно цѣнное. Ср Löwe, die Philosophie Fichtes, Stuttg. 1862, стр. 224—230.

«Назначеніе человѣка» — живое эксотерическое изложеніе идеализма Фихте въ его противоположности къ спинозизму.

Вскорѣ послѣ спора объ атеизмѣ Фихте перешелъ къ тому, чтобы принять за исходный пунктъ своего философствованія безусловное, особенно уже въ изложеніи наукоученія 1801 (напечатано лишь Werke, т. II, 1845), въ которое вошли также отдѣльныя понятія Шлейермахера изъ рѣчей о религіи, и въ «Наставленіи къ блаженной жизни». Онъ объявляетъ одного только Бога истинно сущимъ, который своимъ безусловнымъ мышленіемъ противопоставляетъ себѣ внѣшнюю природу, какъ недѣйствительное не-я. Къ обѣимъ практическимъ точкамъ зрѣнія на жизнь, которыя Фихте различалъ раньше, примыкая къ Канту, — къ точкѣ зрѣнія наслажденія и сознанія долга въ формѣ категорическаго императива, онъ прибавляетъ теперь три другія, которыя для него имѣютъ высшее значеніе: положительная или творящая нравственность, религіозное общеніе съ Богомъ и философское познаніе Бога.

Въ сочиненіи «Основныя черты настоящаго вѣка» (лекціи, читанныя въ Берлинѣ 1804—1805, Berl. 1806) Фихте различаетъ съ точки зрѣнія философіи исторіи пять періодовъ: 1. тотъ, когда человѣческія отношенія устраивались безъ принужденія и труда простымъ инстинктомъ разума; 2. тотъ, когда этотъ инстинктъ сталъ слабѣе и, выражаясь еще только въ немногихъ избранныхъ, превращается этими немногими въ принудительный внѣшній авторитетъ; 3. тотъ, когда отвергается этотъ авторитетъ и съ нимъ разумъ въ единственномъ видѣ, въ которомъ онъ до сихъ поръ есть; 4. тотъ, когда разумъ вступаетъ въ родъ въ видѣ науки; 5. тотъ, когда къ этой наукѣ присоединяется искусство, чтобы твердою и увѣренною рукою образовать жизнь по наукѣ, и когда это искусство свободно устраиваетъ человѣческія отношенія сообразно съ разумомъ, и достигается цѣль всей земной жизни, и нашъ родъ вступаетъ въ высшія сферы другого міра. Послѣдній періодъ — возвращеніе къ началу, однако такъ, что человѣчество съ со-

знаніемъ снова дѣлается тѣмъ, чѣмъ оно было безъ своего содѣйствія. Фихте находитъ, что его время находится въ третьей эпохѣ.—Въ лекціяхъ о государствовѣдѣніи, читанныхъ въ лѣтній семестръ 1813, Фихте считаетъ (Werke IV, 508) исторію за движеніе впередъ отъ первоначальнаго основывающагося на простой вѣрѣ неравенства къ равенству, которое есть результатъ разсудка, приводящаго въ полный порядокъ человѣческія отношенія.

Энергія нравственнаго образа мыслей Фихте выразилась преимущественно въ его «Рѣчахъ къ нѣмецкому народу», которыя стремятся къ нравственному возрожденію. «Пускай свобода исчезнетъ на нѣкоторое время изъ видимаго міра; дадимъ ей убѣжище въ самомъ нутрѣ нашихъ мыслей до тѣхъ поръ, пока вокругъ насъ не произрастетъ новаго міра, который тогда имѣетъ силу представить эти мысли извнѣ». Этой цѣли надо достигнуть совершенно новымъ воспитаніемъ, ведущимъ къ самостоятельности и нравственности. Точку опоры для него Фихте находитъ въ педагогикѣ Песталоцци. Не отдѣльными предложеніями, которыя большею частію преувеличены и странны, а этическимъ принципомъ Фихте существенно содѣйствовалъ для нравственнаго подъема нѣмецкой націи и въ особенности воодушевилъ юношество къ самоотверженной борьбѣ за національную независимость. Съ прежнимъ космополитизмомъ Фихте, заставлявшимъ его еще 1804 находить истинное отечество образованнаго человѣка въ государствѣ, которое постоянно стоитъ на высотѣ культуры, рѣзко контрастируетъ теплая любовь къ нѣмецкой націи, сказывающаяся въ рѣчахъ Фихте. Эта любовь доходитъ однако до чрезмѣрнаго культа нѣмеччины, отожествляющаго противоположность нѣмецкаго и чужаго чуть не съ противоположностью добра и зла.

Позднѣйшее ученіе Фихте есть продолженіе прежняго въ томъ же направленіи, въ какомъ Шеллингъ пошелъ дальше Фихте. Разница между болѣе раннимъ и болѣе позднимъ философствованіемъ по существу, можетъ быть, меньше, нежели по формѣ ученія. Шеллингъ, конечно, преувеличивалъ свое собственное вліяніе на позднѣйшее образованіе мыслей Фихте и, можно думать, черезчуръ оттѣнилъ эту разницу, истолковавъ болѣе раннюю точку зрѣнія Фихте слишкомъ субъективистично. А съ другой стороны, нельзя не признать, что Фихте, исходя изъ трансцендентальной апперцепціи Канта, которая есть чистое самосознаніе каждаго индивидуума, находилъ принципъ своего философствованія все болѣе и болѣе въ понятіи безусловнаго, обнимающаго въ себѣ всѣ индивидуумы, и что поэтому его позднѣйшее научное построеніе даже и по содержанію вовсе не незначительно отличается отъ болѣе ранняго.

Къ доктринѣ, изложенной Фихте въ наукоученіи, нѣкоторое время присоединялся и Рейнгольдъ, позже принявшій частію взгляды Бардили, частію Якоби. Ф. К. Форбергъ (1770—1848) и Ф. I. Нитгаммеръ (1766—1848) примкнули къ тому же ученію.

Joh. Bapt. Schad, Lebens- und Klostergeschichte von ihm selbst beschrieben, 2 тт., Erf. 1803—1804; 2. изд.: Schads Lebensgeschichte, Altenb. 1828. Gemeinfassliche Darstellung des fichtischen Systems und der daraus hervorgehenden Religionstheorie, 3 тт., Erf. 1800—1801. Grundriss der Wissenschaftslehre, Jena 1800. Neuer Grundriss der transscendentalen Logik und der Metaphysik nach den Principien der Wissenschaftslehre, Jena 1801. Absolute Harmonie des fichtischen Systems mit der Religion, Erf. 1802. System der Natur und Transscendentalphilosophie, 2 тт., Landshut 1803—1804.

Шадъ (род. 1758 въ Мюрцбахѣ между Кобургомъ и Бамбергомъ) съ девятаго года воспитывался въ бенедиктинскомъ монастырѣ Банцѣ, затѣмъ обучался въ Бамбергѣ у іезуитовъ, 1778 вступилъ послушникомъ въ монастырь Банцъ и убѣжалъ 1798 изъ него, когда съ нимъ стали жестоко обходиться вслѣдствіе выраженнаго имъ отвращенія къ разнузданной жизни въ монастырѣ и вслѣдствіе его слишкомъ свободныхъ взглядовъ. Вскорѣ затѣмъ онъ получилъ право читать лекціи въ Іенѣ, сдѣлался 1802 тамъ же экстраординарнымъ профессоромъ и отправился 1804 профессоромъ философіи въ Харьковъ. 1817 онъ внезапно получилъ

увольненіе за нѣкоторыя мѣста въ его сочиненіяхъ, и былъ высланъ изъ Россіи. Воротившись въ Іену, онъ умеръ тамъ же 1834. Онъ приверженецъ Фихте, а въ «Системѣ природы» приближается къ Шеллингу.

Г. Э. А. Мемель (род. 1761, ум. 1840 въ Эрлангенѣ) въ существенномъ примкнулъ къ Фихте какъ въ сочиненіяхъ, такъ и въ лекціяхъ.

Подъ вліяніемъ Фихте Фр. Шлегель (1772—1829) перешелъ къ культу геніальности, поставивъ на мѣсто чистаго я геніальный индивидуумъ. По примѣру Якоби полемизируя противъ формализма категорическаго императива (онъ замѣчаетъ, что у Канта «правовѣдѣніе въѣлось въ самое нутро»), онъ находитъ въ искусствѣ истинный подъемъ надъ пошлымъ. Вѣрная долгу работа относится къ этому только, какъ засохшее растеніе къ свѣжему цвѣтку. Геній подымается надъ всякою границей, имѣющей значеніе для обыкновеннаго сознанія, и снова подымается надъ всѣмъ, что онъ самъ признаетъ. Такимъ образомъ его поведеніе является ироническимъ, такъ какъ онъ не относился серьезно къ предшествовавшему увлеченію. Положительнаго удовлетворенія эта «иронія» не знаетъ, и подъемъ, которымъ всякій разъ то, что прежде было цѣлью серьезнаго стремленія, низводится на степень объекта веселой забавы, состоитъ для нея не въ бодро прогрессирующей работѣ духа, но только въ постоянно возобновляемомъ отрицаніи, которое погружаетъ всякую особенность въ бездну безусловнаго. Съ направленіемъ мысли Шлегеля родственно направленіе Новалиса (Фр. ф. Гарденбергъ *), 1772—1801). До крайности Шлегель доводитъ ироническое отношеніе и полемику противъ нравовъ въ романѣ Люцинда, Berl. 1799, своей борьбой противъ стыдливости и «похвалой дерзости». Тутъ при недостаткѣ положительнаго нравственнаго содержанія справедливая полемика противъ ригористическаго формализма превращается въ безнравственную вольность. (Шлейермахеръ внесъ въ романъ свое болѣе идеальное пониманіе права индивидуальности). И въ журналѣ Athenäum, который онъ издавалъ вмѣстѣ со своимъ братомъ Августомъ Вильгельмомъ 1798—1800, мы находимъ въ отрывочной формѣ его ранніе философскіе взгляды. Позже Ф. Шлегель нашелъ удовлетвореніе, котораго ему не могла дать на долгое время его философія,—въ католичествѣ и приблизился отъ точки зрѣнія субъективизма больше къ пантеизму и къ теософской мистикѣ, именно въ Лекціяхъ по философіи жизни, 1828, и въ Лекціяхъ по философіи исторіи.—Не смотря на отношеніе къ ученію Фихте, шлегелевская романтика и иронія, поскольку она ставитъ на мѣсто закона въ мышленіи и хотѣніи произволъ субъекта, есть не слѣдствіе, а (какъ вѣрно называетъ Лассонъ въ своемъ сочиненіи о Фихте, стр. 240) «прямая противоположность духа Фихте». (Ср. J. H. Schlegel, die neuere Romantik und ihre Beziehung zur fichteschen Philosophie, Rastatt 1862).

§ 30. Фридрихъ Вильгельмъ Іосифъ Шеллингъ (впослѣдствіи фонъ Шеллингъ, род. 1775, ум. 1854) вышелъ изъ ученія Фихте о я. Онъ преобразовалъ это ученіе въ систему тожества, сливъ его съ спинозизмомъ, но изъ обѣихъ сторонъ своей системы (ученіе о природѣ и о духѣ) разработалъ главнымъ образомъ философію природы. Объектъ и субъектъ, реальное и идеальное, природа и духъ—тожественны въ абсолютѣ. Мы познаемъ это тожество при помощи интеллектуальнаго воззрѣнія. Исконное нераздѣльное единство или безразличіе расходится въ полярныя противоположности положительнаго или идеальнаго и отрицательнаго или реальнаго бытія. Отрицательный или реальный полюсъ есть не что иное, какъ природа. Природѣ присуще жизненное начало, связывающее въ общій организмъ неорганическія и орга-

---

*) См. Fortlage, Sechs philosophische Vorträge, 2. изд., Jena 1872, стр. 73—114: Новалисѣ и романтикѣ.

ническія существа въ силу всеобщей непрерывности всѣхъ естественныхъ причинъ. Это начало Шеллингъ называетъ міровою душою. Силы неорганической природы въ болѣе высокой степени повторяются въ органической. Положительный или идеальный полюсъ есть не что иное, какъ духъ. Ступени его развитія таковы: теоретическое, практическое и творческое отношеніе, т. е. внесеніе вещества въ форму, формы въ вещество и абсолютное проникновеніе вещества формой и формы веществомъ. Искусство есть сознательное подражаніе безсознательной идеальности природы, подражаніе природѣ въ высшихъ точкахъ ея развитія. Высшею ступенью искусства является уничтоженіе формы посредствомъ совершенной полноты ея.

Позже Шеллингъ послѣдовательно сталъ принимать нѣкоторыя философемы Платона и новоплатоновцевъ, Джіордано Бруно, Якова Беме и др. и такъ образовалъ синкретическое ученіе, которое все болѣе и болѣе вдавалось въ мистику, но на ходъ развитія философіи оказало гораздо меньше вліянія, нежели начальная система тожества. По смерти Гегеля Шеллингъ хотя и не считалъ ложной систему тожества, которая по его словамъ сведена Гегелемъ только на логическую форму, но все-таки объявилъ ее односторонней и назвалъ отрицательной философіей, которая остается только въ области раціональнаго и не въ силахъ постичь изъ мыслимаго существующее. Въ существующемъ есть не только разумъ, но и противное разуму, и такимъ образомъ его надо принять опытомъ, а не постичь изъ чистаго разума. Поэтому отрицательная или раціональная философія нуждается въ дополненіи положительной философіей, а именно «философіей миѳологіи» и «философіей откровенія». Правда, эта высшая степень философіи переходитъ въ теософію и является умозрѣніемъ о степеняхъ и лицахъ божества. Такимъ образомъ должна быть уничтожена противоположность между христіанствомъ по ученію Петра и по ученію Павла, или между католичествомъ и протестантствомъ въ будущей церкви Іоанна.— Успѣхъ далеко не оправдалъ большихъ ожиданій Шеллинга.

Fr. Wil. Jos. Schelling, Werke, изданы его сыномъ, 1. отдѣленіе 10 тт., 2. отд. 4 тт., Stuttg. und Augsb. 1856 сс. Помимо прежде напечатаннаго здѣсь есть много совсѣмъ до тѣхъ поръ не напечатаннаго. Aus Schellings Leben, in Briefen, изд. Г. Л. Плиттъ въ Эрлангенѣ, т. I, 1775—1803, Leipz. 1869; т. II, 1803 — 1820, Leipz. 1870. Шеллингъ также авторъ сочиненія Nachtwachen von Bonaventura, Penig 1805, которыя имѣютъ пессимистическую, даже нигилистическую тенденцію. Главнѣйшія его сочиненія см. ниже при изложеніи его ученія.

О Шеллингѣ говоритъ особенно C. Rosenkranz, Schelling, Vorlesungen, въ лѣтній семестръ 1842 въ кенигсбергскомъ университетѣ, Danzig 1843. Ср. изложеніе его системы у историковъ Мишле, Эрдмана и др., затѣмъ также изъ старыхъ сочиненіе Я. Фриза о Рейнгольдѣ, Фихте и Шеллингѣ, Лейпцигъ 1803. F. Köppen. Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts, съ тремя письмами Ф. Г. Якоби, Hamburg 1803, а также сочиненіе Якоби о божественныхъ вещахъ, Leipzig 1811 (ср. выше § 28 стр. 270). Изъ новѣйшихъ—нѣсколько полемическихъ сочиненій, вышедшихъ при открытіи лекцій Шеллинга въ Берлинѣ: Schelling und die Offenbarung, Kritik des neuesten Reactionsversuchs gegen die freie Philosophie, Leipzig 1842: (Glaser), Differenz der schellingschen und hegelschen Philosophie, Leipzig 1842; Marheineke, Kritik der schellingschen Offenbarungsphilosophie, Berlin 1843. Salat, Schelling in München, Heidelberg 1845. L. Noack, Schelling und die Philosophie der Romantik, Berlin 1859. Ad. Planck, Schellings nachgelassene Werke und ihre Bedeutung für Philosophie und Theologie. 1858. Mignet, Notice historique sur la vie et les travaux de M. de Schelling, Paris 1858. E. A. Weber, Examen critique de la philosophie religieuse de Schelling, thèse, Strassbourg 1860. Статьи Г. Беккера въ

Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische Classe (О значеніи метафизики Шеллинга, пособіе къ болѣе глубокому пониманію ученія Шеллинга о потенціяхъ и принципахъ, т. IX, München 1863, стр. 399–546; Объ истинномъ и непреходящемъ значеніи философіи природы Шеллинга. т. X. 2. 1865, стр. 401—449; Ученіе Шеллинга о безсмертіи, изложенное въ цѣломъ его развитіи. т. XI. 1, 1866, стр. 1—112; его же Schellings Geistesentwickelung in ihrem innern Zusammenhange, Rede, München 1875), Эренфейхтера, Дорнера, Гамбергера въ Jahrbücher für deutsche Theologie, также вышедшія въ Эрлангенѣ 1863 статьи подъ заглавіемъ: Christenthum und moderne Cultur; затѣмъ статья Гофмана въ Athenaeum. Брандиса (рѣчь, посвященная памяти Шеллинга) въ Abhandlungen берлинской академіи 1855, Böckh, über Schellings Verhältniss zu Leibniz, въ Monatsberichte берлинской академіи наукъ 1855, Kleine Schriften, т. II. E. von Hartmann, Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer, Berlin 1869. J. H. Fichte, über den Unterschied zwischen ethischem und naturalistischem Theismus, mit Bezug auf Schellings Werke, въ Vermischte Schriften, т. I, 1869. J. G. T. F. Helmes, der Zeitgeist, mit besonderer Rücksicht auf die Weltanschauung Schellings in dessen letztem System. München 1874. Kuno Fischer, Ф. В. Шеллингъ, въ 6. т. его Исторіи новѣйшей философіи, которая однако не затрогиваетъ положительной философіи Шеллинга. H. von Stein, Schelling, populär-wissenschaftlicher Vortrag, Rostock 1875. O. Pfleiderer, Рѣчь въ память Шеллинга въ Іенѣ 1875. Th. Hoppe, die Philosophie Schellings und ihr Verhältniss zum Christenthum, диссертація, Rostock 1875. Dorner, Schelling, къ вѣковой годовщинѣ дня его рожденія, въ Jahrbücher für deutsche Theologie 1875. R. Zimmermann, Schellings Philosophie der Kunst, Wien 1876. J. Klaiber, Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren, Stuttgart 1877. C. Franz, Schellings positive Philosophie, 3 чч., Cöthen 1879 — 1880. R. Koeber, die Grundprincipien der schellingschen Naturphilosophie (Sammlung gemeinverständlicher, wissenschaftlicher Vorträge), Berlin 1882. John Watson, Schellings transscendental Idealism, Chicago 1882. H. Heussler, Schellings Entwickelungslehre, въ Rhein. Blätter für Erziehung und Unterricht, 1882. Lisco, die Geschichtsphilosophie Schellings 1792—1809, диссертація. Jena 1884. Rich. Gebel, Schellings Theorie vom Ich des All-Einen und deren Widerlegung, лейпцигская диссертація, Berlin 1885.

Шеллингъ, Введеніе въ умозрительную физику, пер. Н. К., Одесса 1833. Первая лекція Шеллинга въ Берлинѣ 15 ноября 1841, От. Зап. 1842, т. 22, стр. 65–70. І. Михневичъ, Опытъ простого изложенія системы Шеллинга, Одесса 1850. С. Г(огоцкій), Философскій лексиконъ, IV, 2, 178—192.

Сынъ виртембергскаго духовнаго Шеллингъ (род. 27. января 1775 въ Леонбергѣ), блестящія способности котораго рано развились, поступилъ уже на 16. году къ Михайлову дню 1790 въ теологическую семинарію въ Тюбингенѣ. Кромѣ теологіи онъ занимался филологіей и философіей, затѣмъ 1796 и 1797 въ Лейпцигѣ особенно естествовѣдѣніемъ и математикой. Приглашенный по предложенію Гете 1798 въ Іену, онъ преподавалъ тамъ вмѣстѣ съ Фихте и оставался еще и послѣ его ухода. Здѣсь онъ вскорѣ познакомился съ остроумной Каролиной, женой А. В. Шлегеля, рожденной Михаелисъ, вдовой Бемеръ, на которой онъ и женился 1803, послѣ того какъ она развелась со Шлегелемъ. Она умерла еще 1809 *). 1803 Шеллингъ получилъ профессуру философіи въ Вюрцбургѣ, которую онъ занималъ до 1806, затѣмъ сдѣлался членомъ мюнхенской академіи наукъ (позже ея постояннымъ секретаремъ), читалъ въ Эрлангенѣ 1820—26. Когда былъ закрытъ университетъ въ Ландсгутѣ и на мѣсто его основанъ въ Мюнхенѣ, Шеллингъ сдѣлался 1827 его профессоромъ. Приглашенный отсюда 1841 въ Берлинъ членомъ академіи наукъ, онъ нѣсколько лѣтъ читалъ въ тамошнемъ университетѣ лекціи по миѳологіи и откровенію, но вскорѣ оставилъ эту преподавательскую дѣятельность. Онъ умеръ 20. августа 1854 на водахъ въ Рагацѣ въ Швейцаріи.

Въ своей магистерской диссертаціи: Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi tentamen criticum (1792), онъ далъ аллегорическое толкованіе библейскому разсказу о грѣхопаденіи, примыкая къ идеямъ Гердера. Въ томъ же духѣ написана статья, вышедшая 1793 въ Memorabilien Павлуса (Stück V, стр. 1—65): «О миѳахъ, историческихъ сказаніяхъ и философемахъ древнѣйшаго міра». Къ новозавѣтной критикѣ и древнѣйшей церковной исторіи относится статья: de

---

*) См. Caroline, Briefe an ihre Geschwister, ihre Tochter Auguste, die Familie Gotter, F. L. W. Meyer, A. W. und Fr. Schlegel, Schelling und Andere, изд. G. Waitz, Lpz. 1871.

Marcione Paulinarum epistolarum emendatore, 1795. Но интересы Шеллинга все больше и больше обращались къ философіи. Онъ прочелъ кантову Критику разума, рейнгольдову Элементарную философію, маймонову Новую теорію мышленія, Энезидема Шульце и рецензію Фихте на это сочиненіе, а также сочиненіе Фихте о понятіи наукоученія и написалъ 1794 (вышло въ Тюбингенѣ 1795) сочиненіе, въ существенномъ дающее мысли Фихте: über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt. Здѣсь онъ пытается показать, что для принципа философіи не годится ни матеріальное основоположеніе, какъ рейнгольдово положеніе сознанія, ни просто формальное, какъ положеніе тожества. Этотъ принципъ долженъ лежать въ я, въ которомъ совпадаютъ полаганіе и положенное. Въ положеніи я=я форма и содержаніе взаимно себя обусловливаютъ.

Въ слѣдующемъ сочиненіи: vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, Tüb. 1795 (перепечатано въ Philosophische Schriften, Landshut 1809), какъ истинный принципъ философіи Шеллингъ обозначаетъ безусловное я. Субъектъ есть я, обусловленное объектомъ. Противоположность между субъектомъ и объектомъ предполагаетъ безусловное я, которое не обусловлено объектомъ, а исключаетъ всякій объектъ. Я есть нѣчто безусловное въ человѣческомъ знаніи Посредствомъ самого я и черезъ противоположеніе посредствомъ я должно поддаться опредѣленію все содержаніе знанія. Кантовъ вопросъ: какъ возможны синтетическія сужденія a priori? представленный въ своемъ высшемъ отвлеченіи, получаетъ вотъ какой видъ: какъ абсолютное я приходитъ къ тому, чтобы выйти изъ себя самого и просто противоположить себѣ не-я? Въ конечномъ я есть единство сознанія, т. е. личность. А безконечное я не знаетъ совсѣмъ объекта, а значитъ—и сознанія и единства сознанія, личности. Причинность безконечнаго я можно представлять не какъ нравственность, мудрость и т. п., но только какъ абсолютную силу.

Въ Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, въ Philos. Journal Нитгаммера 1796 (перепечатаны въ Philosophische Schriften, Landsh. 1809), Шеллингъ выступаетъ противъ кантіанцевъ, которые, какъ онъ думаетъ, не прочь «изъ трофеевъ критицизма воздвигнуть новую систему догматизма, на мѣсто которой всякій искренній мыслитель, конечно, пожелалъ бы снова старое зданіе». Шеллингъ пытается показать (особенно при нравственномъ доказательствѣ бытія Божія), что критицизмъ въ томъ смыслѣ, какъ его понимаетъ большинство кантіанцевъ, только полная противорѣчій средина между догматизмомъ и критицизмомъ. Правильно понятая, критика чистаго разума какъ разъ предназначена къ тому, чтобы вывести изъ сущности разума возможность двухъ другъ другу противоположныхъ системъ, которыя обѣ уничтожаютъ противорѣчіе между субъектомъ и объектомъ тѣмъ, что сводятъ одинъ на другой, именно возможность идеализма и реализма. «Во всѣхъ насъ, — говоритъ Шеллингъ,—тайно присутствуетъ чудная способность изъ перемѣны времени уединяться въ наше сокровеннѣйшее я, отрѣшенное отъ всего, что привзошло извнѣ, и тамъ подъ формой неизмѣнности созерцать вѣчное. Это созерцаніе есть самый внутренній, самый собственный опытъ, отъ котораго только и зависитъ все, что мы знаемъ о сверхчувственномъ мірѣ, и во что вѣримъ». Шеллингъ называетъ его «интеллектуальнымъ воззрѣніемъ». (Правда, то, что онъ здѣсь описываетъ, есть скорѣе абстракція, нежели воззрѣніе). Спиноза, полагаетъ Шеллингъ, догматически или реалистически объективируетъ это воззрѣніе и оттого полагаетъ (подобно мистику), что теряется въ абсолютномъ. А идеалистъ познаетъ его, какъ воззрѣніе самого себя. Поскольку мы стремимся реализовать въ насъ абсолютное, не мы теряемся въ воззрѣніи объективнаго міра, а онъ — въ этомъ нашемъ воззрѣніи, въ которомъ для насъ улетучивается время и продолжительность, и въ насъ есть чистая абсолютная вѣчность.— Источникъ самосознанія есть хотѣніе. Въ абсолютной волѣ духъ воспринимаетъ непосредственно самого себя, и онъ имѣетъ интеллектуальное воззрѣніе самого себя. Хотя Кантъ и отрицаетъ возможность интеллектуальнаго воззрѣнія, однако Шел-

лингъ полагаетъ (Статьи къ разъясненію идеализма наукоученія, написанныя 1796 и 1797, обнародованныя также прежде всего въ Philos. Journal Фихте и Нитгаммера и перепечатанныя въ Philosophische Schriften 1809), что находится въ согласіи съ духомъ его ученія, такъ какъ самъ Кантъ объявляетъ я въ положеніи «я мыслю» за чистое интеллектуальное представленіе, необходимо предшествующее всякому эмпирическому мышленію. На заданный Рейнгольдомъ вопросъ, отступаетъ ли Фихте отъ Канта, утверждая, что принципъ представленій долженъ быть только внутреннимъ, Шеллингъ отвѣчаетъ: «оба философа согласны въ утвержденіи, что основа нашихъ представленій лежитъ не въ чувственномъ а въ сверхчувственномъ. Эту сверхчувственную основу Кантъ долженъ символизовать въ теоретической философіи и оттого говоритъ о вещахъ въ себѣ какъ такихъ, которыя даютъ матеріалъ для нашихъ представленій. Фихте можетъ обойтись безъ этого символическаго представленія, такъ какъ онъ трактуетъ теоретическую философію не какъ Кантъ, отдѣльно отъ практической. Ибо особенная заслуга Фихте состоитъ именно въ томъ, что онъ расширяетъ на степень принципа всей философіи принципъ, который Кантъ ставитъ во главу практической философіи, автономію воли, и тѣмъ становится основателемъ философіи, которую по справедливости можно назвать высшей философіей, такъ какъ она по своему духу ни теоретическая, ни практическая, но то и другое вмѣстѣ». Объ (исторически правильномъ) пониманіи кантовыхъ «вещей въ себѣ» въ собственномъ смыслѣ Шеллингъ говоритъ съ тѣмъ же пренебреженіемъ, какъ и объ (аристотелевскомъ, также по существу исторически правильномъ) пониманіи платоновыхъ идей, какъ субстанцій, преувеличивая противорѣчія, въ которыя запутывается это пониманіе. Эти противорѣчія по большей части безспорно есть и уже показаны помимо Шеллинга. Но есть и совсѣмъ мнимыя противорѣчія, которыя порождены собственнымъ непониманіемъ Шеллинга. «Вѣдь, безконечный міръ есть не что иное, какъ самъ нашъ творческій духъ въ безконечныхъ произведеніяхъ и воспроизведеніяхъ. Значитъ, не зачѣмъ быть учениками Канта! Для нихъ міръ и вся дѣйствительность есть нѣчто, что, первоначально чуждое нашему духу, не имѣетъ съ нимъ никакого родства, кромѣ случайнаго, именно, что міръ дѣйствуетъ на духъ. Тѣмъ не менѣе они распоряжаются такимъ міромъ, который для нихъ только случаенъ, и который такъ же хорошо могъ бы быть и иначе, при помощи законовъ, которые—они не знаютъ, какъ и откуда—зарыты въ ихъ разсудкѣ. Эти понятія и эти законы разсудка они переносятъ, какъ высшихъ законодателей природы, съ полнымъ сознаніемъ, что міръ состоитъ изъ вещей въ себѣ, на эти вещи въ себѣ, прилагаютъ ихъ совершенно свободно и какъ заблагоразсудится, и этотъ міръ, эта вѣчная и необходимая природа слушается ихъ спекулятивнаго усмотрѣнія? И неужели этому училъ Кантъ? — Никогда не было системы, которая была бы такъ смѣшна и странна» *).

---

*) Эта критика вѣрна только вполовину, поскольку апріорные формы и законы надо переносить не на вещи въ себѣ, а на представленія, вызванныя ими въ насъ. Но такъ какъ эти представленія, поскольку они зависятъ отъ вещей въ себѣ, должны быть ими же и опредѣляемы, то въ самомъ дѣлѣ въ ученіи Канта и его строгихъ приверженцевъ находится та несообразность, что эти именно представленія должны вмѣстѣ съ тѣмъ безъ сопротивленія повиноваться законамъ, какъ будто бы они совсѣмъ не были опредѣлены вещами въ себѣ, законамъ, которые я произвело изъ себя «совершенно свободно и самопроизвольно» (ср. выше стр. 234). Если, впрочемъ, самъ Шеллингъ того мнѣнія, что для нашего представленія нѣтъ оригинала внѣ его, и что между представленнымъ и дѣйствительнымъ предметомъ нѣтъ никакой разницы, такъ это только доказываетъ, что онъ — такъ же какъ позже Гегель и другіе — не рѣшилъ и даже не понялъ проблемы Канта по теоріи познанія. Совсѣмъ другая проблема, именно проблема реальнаго отношенія между природой и духомъ, безъ его вѣдома стала въ его философствованіи на мѣсто этой познавательно-теоретической проблемы и разбиралась имъ остроумно и глубоко въ его послѣдующихъ сочиненіяхъ, тогда какъ первая осталась нерѣшенной, но самимъ Шеллингомъ и его преемниками ошибочно считалась разрѣшенной. Природа телеологически обусловлена духомъ, кото-

1797 вышла въ Лейпцигѣ первая (и единственная) часть Ideen zu einer Philosophie der Natur (2. изд. Landshut 1803), 1798 въ Гамбургѣ сочиненіе: von der Weltseele, гипотеза высшей физики для объясненія всеобщаго организма (ко 2. изд., вышедшему въ Гамбургѣ 1806, а также и къ третьему, Hamb. 1809, приложена статья «Объ отношеніяхъ реальнаго и идеальнаго въ природѣ или развитіе первыхъ основоположеній философіи природы на принципахъ тяжести и свѣта»). Въ слѣдующемъ году вышло Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Jena und Leipz. 1799, вмѣстѣ съ небольшимъ сочиненіемъ: «Введеніе къ этому наброску, или: о понятіи спекулятивной физики и внутренняя организація системы этой науки». Затѣмъ слѣдуетъ System des transscendentalen Idealismus, Tübin. 1800.

Въ этихъ сочиненіяхъ Шеллингъ разсматриваетъ субъективное или идеальное и объективное или реальное, какъ два полюса, которые себя взаимно предполагаютъ и требуютъ. На согласіи объективнаго съ субъективнымъ основывается всякое знаніе. Посему есть по необходимости двѣ основныя науки (какъ доказываетъ Шеллингъ въ «Введеніи къ наброску системы философіи природы» и въ «Системѣ трансцендентальнаго идеализма»). Именно или дѣлается первымъ объективное и спрашивается, какъ къ нему привходитъ субъективное, которое согласовалось бы съ нимъ, или дѣлается первымъ субъективное, и задача въ томъ: какъ къ нему привходитъ объективное, которое было бы съ нимъ согласно. Первая задача—задача спекулятивной физики, вторая—трансцендентальной философіи. Трансцендентальная философія, сводя реальную или безсознательную дѣятельность разума къ идеальной или сознательной, разсматриваетъ природу, какъ видимый организмъ нашего разсудка. Философія природы, напротивъ, показываетъ, какъ въ свою очередь идеальное возникаетъ изъ реальнаго, и какъ оно должно быть изъ него объяснено. Для объясненія поступательнаго движенія природы отъ самыхъ низшихъ до высшихъ образовъ Шеллингъ принимаетъ міровую душу, какъ принципъ, организующій и образующій міръ въ систему *). Въ «Системѣ трансцендентальнаго идеализма» Шеллингъ такъ резюмируетъ основныя мысли своей философіи природы (которыя, хотя и перемѣшаны съ ошибочнымъ и фантастическимъ, однако имѣютъ непреходящую цѣну): «необходимая тенденція всякаго естествовѣдѣнія—отъ природы прійти къ интеллигентному. Это, а не иное что лежитъ въ основѣ стремленій внести въ явленія природы теорію.—Совершенною теоріею природы была бы та, въ силу коей вся природа разрѣшалась бы въ интеллигенцію. Мертвыя и безсознательныя произведенія природы суть только неудавшіяся попытки природы рефлектировать самое себя, а такъ называемая мертвая природа вообще—незрѣлая интеллигенція. Оттого въ ея феноменахъ уже безсознательно проглядываетъ интеллигентный характеръ. Высшей цѣли—вполнѣ стать для себя самой объектомъ природа достигаетъ только посредствомъ высшей и послѣдней рефлексіи, которая есть не что иное, какъ человѣкъ или общѣе—то, что мы называемъ разумомъ, посредствомъ котораго природа совершенно возвращается въ самое себя, и посредствомъ

рый долженъ выйти изъ нея, такъ же какъ духъ генетически обусловленъ ею,—это, конечно, глубоко истинная и цѣнная мысль. Однако подлежащій объектъ познанія независимъ отъ единичнаго акта познанія индивидуума, но есть самъ по себѣ внѣ индивидуальнаго сознанія. На это-то особѣ Шеллингъ и не обратилъ вниманія.

*) Въ принятіи міровой души Шеллингу предшествовали изъ древнихъ философовъ Платонъ, а изъ мыслителей, бывшихъ подъ вліяніемъ Канта,—С. Маймонъ. Маймонъ говоритъ «О міровой душѣ, entelechia universi» въ Berlinisches Journal für Aufklärung, изд. А. Riem'омъ, т. VIII, іюль 1790, стр. 47—92. Онъ справедливо замѣчаетъ, что по Канту такъ же мало можно утверждать, что есть нѣсколько душъ, вообще силъ, какъ и то, что есть только одна единственная всеобщая душа, такъ какъ множественность, единство, существованіе и пр.—формы мышленія, которыхъ нельзя употреблять безъ чувственной схемы. Однако Маймонъ считаетъ, что можно допустить въ видѣ гипотезы предположеніе міровой души, какъ основы неорганическихъ и органическихъ образованій, животной жизни и разсудка и разума въ человѣкѣ, и что такая гипотеза содѣйствуетъ познанію природы.

чего становится очевиднымъ, что природа первоначально тождественна съ тѣмъ, что познается въ насъ, какъ интеллигенція и сознательное». А произвести изъ субъективнаго объективное — задача трансцендентальной философіи. «Если всякая философія должна идти къ тому, чтобы сдѣлать или изъ природы интеллигенцію, или изъ интеллигенціи природу, то трансцендентальная философія, имѣющая эту послѣднюю задачу, есть вторая необходимая основная наука философіи».

Шеллингъ дѣлитъ трансцендентальную философію, сообразно тремъ критикамъ Канта, на три части: теоретическая философія, практическая, и та, которая касается единства теоретическаго и практическаго и объясняетъ, какъ можно мыслить, что представленія направляются по предметамъ и вмѣстѣ съ тѣмъ предметы—по представленіямъ, показывая тождество безсознательной и сознательной дѣятельности, т. е. это не что иное, какъ ученіе о цѣлесообразности природы и объ искусствѣ. Въ теоретической части трансцендентальной философіи Шеллингъ разсматриваетъ ступени познанія въ его отношеніи къ ступенямъ природы. Матерія есть угасшій духъ. Акты и эпохи самосознанія можно отыскать въ силахъ матеріи и въ моментахъ ея построенія. Всѣ силы вселенной сводятся въ концѣ концовъ къ силамъ представленій. Лейбницевскій идеализмъ, для котораго матерія имѣетъ значеніе соннаго состоянія монадъ, на самомъ дѣлѣ, если его понять надлежащимъ образомъ, не отличается отъ трансцендентальнаго. Организація необходима оттого, что интеллигенція должна созерцать самое себя въ своемъ продуктивномъ переходѣ отъ причины къ дѣйствію или въ послѣдовательности своихъ представленій, поскольку эта послѣдовательность обращается въ самое себя. Но этого она не можетъ, не сдѣлавъ всякой послѣдовательности перманентной или не представивъ ея въ покоѣ. Послѣдовательность, возвращающаяся въ самое себя и представленная въ покоѣ, и есть именно организація. Но необходима постепенность организаціи, такъ какъ послѣдовательность, которая становится объектомъ для интеллигенціи, въ своихъ границахъ является, въ свою очередь, безконечной, значитъ — интеллигенція есть безконечное стремленіе организоваться. Въ постепенности организаціи необходимо должна встрѣчаться одна, которая принуждена созерцать интеллигенцію какъ тожественную самой себѣ. Только никогда не прекращающееся взаимодѣйствіе индивидуума съ другими интеллигенціями наполняетъ все сознаніе всѣми его опредѣленіями. Только отъ того, что внѣ меня есть интеллигенціи, для меня становится міръ вообще объективнымъ: представленіе объ объектахъ внѣ меня вовсе не можетъ у меня произойти иначе, какъ при помощи интеллигенціи внѣ меня, и только черезъ взаимодѣйствіе съ другими индивидуумами я могу дойти до сознанія своей свободы. Взаимодѣйствіе разумныхъ существъ черезъ среду объективнаго міра есть условіе свободы. Но нельзя ввѣрять случаю, всѣ ли разумныя существа сообразно съ требованіемъ разума ограничиваютъ свое дѣйствіе возможностью свободнаго дѣйствія всѣхъ прочихъ, или нѣтъ. Надо воздвигнуть вторую и высшую природу, какъ бы надъ первой, именно правовой законъ, который для свободы долженъ царить съ непреложностью закона природы.

Всѣ попытки превратить правовой порядокъ въ нравственный были ошибкой и переходятъ въ деспотизмъ. Первоначально побужденіе къ реакціи противъ насилія вело людей къ правовому порядку, который былъ устроенъ для ближайшей потребности. Обезпеченіе хорошаго устройства отдѣльнаго государства заключается преимущественно въ подчиненіи государствъ общему правовому закону, находящемуся въ рукахъ ареопага народовъ. Постепенное реализованіе правового устройства есть объектъ исторіи. Исторія, какъ цѣлое, есть поступательное, мало-по-малу проясняющееся откровеніе абсолютнаго. Въ исторіи никогда нельзя обозначить ни одного единственнаго мѣста, гдѣ былъ бы какъ будто видимъ слѣдъ провидѣнія или самого Бога. Только вся исторія можетъ вполнѣ доказать бытіе Божіе. Всякую отдѣльную интеллигенцію можно разсматривать, какъ составную часть Бога или нравственнаго міропорядка. Онъ будетъ существовать, когда интеллигенція его создастъ. Исторія близится къ этой цѣли въ силу предустановленной гармоніи объективнаго или за-

кономѣрнаго и опредѣляющаго или свободнаго, которая мыслима только при помощи чего-то высшаго. что сверхъ обоихъ, какъ основа тожества между абсолютно субъективнымъ и абсолютно объективнымъ, сознаніемъ и безсознательнымъ, которыя отдѣляются въ свободномъ дѣйствіи именно для явленія. Если явленіе свободы необходимо безконечно, то и сама исторія есть никогда не бывающее совершенно оконченнымъ откровеніе того абсолютнаго, которое раздѣляется для явленія на сознательное и безсознательное, но само въ недоступномъ свѣтѣ, въ которомъ оно обитаетъ, есть вѣчное тожество и вѣчная основа гармоніи между тѣмъ и другимъ. Шеллингъ различаетъ три періода этого откровенія абсолюта или исторіи, которые онъ характеризуетъ какъ періоды судьбы, природы и провидѣнія. Въ первомъ періодѣ, который можно назвать трагическимъ, властвующее, какъ совершенно слѣпая сила, разрушаетъ холодно и безсознательно даже самое великое и прекрасное. На него приходится гибель благороднѣйшаго человѣчества, которое когда бы то ни было процвѣтало, и возвращеніе котораго на землю есть только вѣчное желаніе. Во второмъ періодѣ открывается въ видѣ природы то, что въ первомъ являлось въ видѣ судьбы, и такимъ образомъ оно мало-по-малу вводитъ съ собой по крайней мѣрѣ механическую закономѣрность въ исторіи. Этотъ періодъ Шеллингъ начинаетъ съ расширенія римской республики. Этимъ народы были соединены одинъ съ другимъ, и все то изъ обычаевъ и законовъ, наукъ и искусствъ, что до тѣхъ поръ хранилось разрозненно между отдѣльными народами, пришло во взаимное соприкосновеніе. Третьимъ періодомъ исторіи будетъ тотъ, гдѣ то, что въ прежнихъ являлось въ видѣ судьбы и природы, будетъ развиваться и открываться какъ провидѣніе, такъ что даже то, что, повидимому, было простымъ дѣломъ судьбы или природы, было уже началомъ провидѣнія, открывающагося несовершеннымъ образомъ. «Когда начнется этотъ періодъ, мы не умѣемъ сказать. Но когда этотъ періодъ будетъ, тогда будетъ и Богъ». На необходимой гармоніи безсознательной и сознательной дѣятельности основывается цѣлесообразность природы и искусство. Природа цѣлесообразна,* хотя она и не произведена по цѣли. А само я есть само по себѣ сознательно и вмѣстѣ безсознательно въ одномъ и томъ же воззрѣніи, именно въ воззрѣніи искусства.

Что существуетъ раздѣльно въ явленіи свободы и что въ созерцаніи продукта природы, именно тожество сознательнаго и безсознательнаго въ я и сознаніе этого тожества, то обнимаетъ въ себѣ созерцаніе продукта искусства. Всякое эстетическое творчество исходитъ изъ безконечнаго само по себѣ раздѣленія обѣихъ дѣятельностей, которыя раздѣльны во всякомъ свободномъ процессѣ творчества. А такъ какъ обѣ эти дѣятельности должны быть представлены соединенными въ продуктѣ, то безконечное представляется при помощи этого продукта въ видѣ конечнаго. Безконечное, представленное конечно, есть красота. Гдѣ есть красота, тамъ уничтожено безконечное противорѣчіе въ самомъ объектѣ. Гдѣ есть возвышенность, тамъ противорѣчіе соединено не въ самомъ объектѣ, а только дошло до извѣстной высоты, на которой оно непроизвольно уничтожаетъ себя въ воззрѣніи. Художественное творчество возможно только посредствомъ генія, такъ какъ его условіе есть безконечная противоположность. То, что производитъ искусство въ своемъ совершенствѣ, бываетъ принципомъ и нормой для обсужденія природной красоты, которая въ органическомъ продуктѣ природы является просто случайной. Одну и ту же задачу съ искусствомъ имѣетъ наука въ ея высшей функціи. Но способъ рѣшенія различенъ,—поскольку въ наукѣ онъ бываетъ механическимъ, и геній въ ней остается всегда проблематичнымъ, тогда какъ всякая художественная задача можетъ быть разрѣшена только геніемъ. Искусство есть высшее соединеніе свободы и необходимости.

Zeitschrift für speculative Physik, 2 тт., журналъ, издававшійся Шеллингомъ, Jena und Leipz. 1800—1801, содержитъ въ первомъ томѣ на ряду со статьями Стеффенса «Всеобщую дедукцію динамическаго процесса или категорій физики» Шеллинга. Въ заключеніи этой статьи находится замѣчательное выраженіе: «мы можемъ идти отъ природы къ намъ, отъ насъ къ природѣ, но истинное напра-

вленіе для того, кому знаніе выше всего, то, которое приняла сама природа». Далѣе—«Смѣсь», въ которой слѣдуетъ обратить вниманіе на краткое натурфилософское стихотвореніе. Здѣсь очень живо и ясно представляется основная мысль прогрессирующаго развитія исполинскаго духа, какъ бы окаменѣвшаго въ природѣ, до сознанія, которое онъ получаетъ въ человѣкѣ. Человѣкъ при взглядѣ на міръ можетъ говорить себѣ: «Я—Богъ, котораго онъ хранитъ въ груди, духъ, который во всемъ движется. Отъ первой борьбы темныхъ силъ до излiянiя первыхъ жизненныхъ соковъ, гдѣ сила разростается въ силу и вещество въ вещество, гдѣ распускается первый цвѣтъ, первая почка, до перваго луча новорожденнаго свѣта, который пробивается сквозь ночь, какъ второе твореніе, и день и ночь сіяетъ на небѣ изъ тысячи глазъ міра, есть одна сила, одно взаимодѣйствіе и работа, одно влеченіе и стремленіе къ все высшей и высшей жизни» *). Въ «Изложеніи моей системы» (2. т. этого журнала) Шеллингъ сводитъ соподчиненіе философіи природы и трансцендентальной философіи къ той основной мысли, что нѣтъ ничего внѣ абсолютнаго разума, но все въ немъ, а абсолютный разумъ надо мыслить, какъ совершенное безразличіе субъективнаго и объективнаго. Разумъ есть истинное въ себѣ. Познавать вещи въ себѣ значитъ познавать ихъ, какъ онѣ находятся въ разумѣ. Прилагая образно математическія формулы, Шеллингъ показываетъ ступени природы, какъ степени субъекта-объекта. Изображенія ступеней духа нѣтъ. Различіе, которое Шеллингъ находитъ (гипотетически и съ надеждой на позднѣйшее единеніе) между своей точкой зрѣнія и точкой зрѣнія Фихте, онъ обозначаетъ противоположностью формулъ: я=все, и все=я. На первомъ положеніи основывается субъективный идеализмъ Фихте, на второмъ—его собственный объективный идеализмъ, который Шеллингъ называетъ также абсолютной системой тожества.

1802 вышелъ разговоръ: Bruno oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge, Berl. 1802 (2. изд. тамъ же 1842). Здѣсь Шеллингъ примыкаетъ частію къ положеніямъ Дж. Бруно, частію къ Тимею Платона. На ряду съ безразличіемъ и идеальное по временамъ называется Богомъ. Частію къ Бруно, частію къ изложенію системы во второмъ томѣ Журнала для спекулятивной физики примыкаютъ «Дальнѣйшія изложенія изъ системы философіи», которыя содержитъ Neue Zeitschrift für speculative Physik, Тюб. 1802, не пошедшій далѣе перваго тома. Въ томъ же самомъ году Шеллингъ соединился съ Гегелемъ для изданія журнала Kritisches Journal der Philosophie, Tüb. 1802—1803 **).

---

*) Ich bin der Gott, den sie im Busen hegt,
Der Geist, der sich in Allem bewegt.
Vom ersten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguss der ersten Lebenssäfte.
Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt,
Die erste Blüth', die erste Knospe schwillt,
Zum ersten Strahl von neugebornem Licht,
Das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht
Und aus den Tausend Augen der Welt
Den Himmel so Tag wie Nacht erhellt,
Ist Eine Kraft, Ein Wechselspiel und Weben,
Ein Trieb und Drang nach immer höherm Leben.

**) Статья, находящаяся въ этомъ журналѣ,—„Объ отношеніи философіи природы къ философіи вообще“ составлена не Гегелемъ, который, впрочемъ, далъ большую часть статей, а Шеллингомъ. Это, по замѣчанію Эрдмана, можно заключить изъ того, что логика не различается, какъ общая часть философіи, отъ философіи природы и трансцендентальной философіи, тогда какъ Гегель, какъ доказано, дѣлалъ уже тогда это различеніе. Впрочемъ, Мишле, Schelling und Hegel, Berl. 1839, и Розенкранцъ, Schelling, Danz. 1843, стр. 190—195, утверждали противное. За авторство Шеллинга объявилъ себя и Гаймъ, Hegel und seine Zeit, стр. 156 и 495; однако ср., съ другой стороны, Розенкранца и Мишле въ журналѣ der Gedanke, т. I, Berl. 1861, стр. 72 сс., а также Мишле, Wahrheit aus meinem Leben, стр. 172 сс. И авторство статей: О Рюккертѣ и Вейсѣ, и: О построеніи въ философіи, спорно. Однако, повидимому, обѣ надо приписать Гегелю.

Основныя черты всей своей системы Шеллингъ принялъ въ популярной формѣ въ свои Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, Stuttg. und Tübing. 1803 (3. изд. 1830), читанныхъ 1802. Шеллингъ опредѣляетъ здѣсь философію, какъ науку абсолютнаго тожества, науку всего знанія, которая имѣетъ основой и предметомъ первоначальное знаніе непосредственно и въ себѣ самомъ. По своей формѣ философія есть непосредственное воззрѣніе разума или интеллектуальное воззрѣніе, которое просто-на-просто тожественно съ его предметомъ, самимъ первоначальнымъ знаніемъ. Изложеніе интеллектуальнаго воззрѣнія есть философское построеніе. Въ абсолютномъ тожествѣ или всеобщемъ единствѣ всеобщаго и частнаго лежатъ особенныя единицы, которыя посредствуютъ переходъ къ индивидуумамъ: по примѣру Платона Шеллингъ называетъ ихъ идеями. Эти идеи могутъ содержаться только въ воззрѣніи разума, и философія поэтому есть наука идей или вѣчныхъ праобразовъ вещей. Государственное устройство, говоритъ Шеллингъ, есть образъ устройства идейнаго царства. Въ царствѣ идей абсолютное, какъ сила, изъ коей все истекаетъ, есть монархъ, идеи—свободные, отдѣльныя дѣйствительныя вещи—рабы и крѣпостные. Этимъ Шеллингъ снова принимаетъ реализмъ (понимая это слово въ схоластическомъ смыслѣ), который со времени исхода средневѣковья былъ оставленъ всѣми извѣстными философами и въ нѣкоторомъ смыслѣ заключается только въ ученіи Спинозы относительно абсолютной субстанціи. При этомъ Шеллингъ слилъ ученіе Спинозы о субстанціи съ ученіемъ Платона объ идеяхъ. Философія становится объективной въ трехъ положительныхъ наукахъ, которыя расчленяются по образцу внутренняго типа философіи. Изъ нихъ первая—богословіе, которое, какъ наука абсолютнаго и божественнаго существа, объективно представляетъ абсолютную точку безразличія идеальнаго и реальнаго. Идейная сторона философіи, объективированная отдѣльно сама по себѣ, есть наука исторіи, и поскольку самое главное дѣло ея есть образованіе правового устройства,—наука права или юриспруденція. Реальная сторона философіи, взятая сама по себѣ, представляется извнѣ наукою природы, и поскольку природа сосредоточивается въ наукѣ организма,—медициной. Только историческимъ элементомъ могутъ быть отдѣлены положительныя или реальныя науки отъ абсолютной или философіи. Такъ какъ богословіе, какъ истый центръ объективированія философіи, заключается преимущественно въ спекулятивныхъ идеяхъ, то оно вообще есть высшій синтезъ философскаго и историческаго знанія. Идеальное есть высшая степень реальнаго. Отсюда слѣдуетъ, что юридическій факультетъ предшествуетъ медицинскому. Противоположность реальнаго и идеальнаго повторяется внутри исторіи религій, какъ противоположность эллинизма и христіанства. Все равно, какъ въ чувственныхъ образахъ природы, такъ въ поэтическихъ произведеніяхъ грековъ, какъ въ почкѣ, былъ заключенъ интеллектуальный міръ, замаскированный въ предметѣ и невыраженный въ субъектѣ. Христіанство, напротивъ, есть раскрытое таинство. Въ идеальномъ мірѣ, который открывается въ немъ, божественное слагаетъ съ себя покровъ; онъ есть таинство божественнаго царства, ставшее удѣломъ всѣхъ. Историкофилософское построеніе, которое Шеллингъ далъ въ системѣ трансцендентальнаго идеализма, онъ видоизмѣняетъ теперь въ томъ смыслѣ, что пріурочиваетъ безсознательное тожество съ природой первому періоду, какъ времени прекраснѣйшаго расцвѣта греческой религіи и поэзіи, затѣмъ съ отклоненіемъ человѣка отъ природы властвуетъ судьба, а наконецъ возстановляется единство, какъ сознательное примиреніе. Этотъ послѣдній періодъ,—періодъ провидѣнія,—вводится въ исторію христіанствомъ. Идеи христіанства, символизованныя въ догматахъ, имѣютъ спекулятивное значеніе. Шеллингъ истолковываетъ троичность, какъ основной догматъ христіанства, въ томъ смыслѣ, что вѣчный Сынъ Божій, рожденный изъ существа Отца всѣхъ вещей, есть само конечное, какъ оно бываетъ въ вѣчномъ воззрѣніи Бога, и которое является въ качествѣ страждущаго и подверженнаго судьбамъ времени Бога, который въ высшей точкѣ своего явленія, во Христѣ, заканчиваетъ міръ конечности и открываетъ міръ безконечно-

сти или господства духа. Вочеловѣченіе Бога есть вочеловѣченіе вѣчности. Христіанство, какъ историческое явленіе, вышло прежде всего изъ одного только общества между іудеями (ессейства); свой болѣе общій корень оно имѣетъ въ восточномъ духѣ, который уже въ индійской религіи создалъ интеллектуальную систему и древнѣйшій идеализмъ и, разлившись по всему востоку, нашелъ прочную колыбель въ христіанствѣ. Отъ него издревле было отлично теченіе, породившее въ эллинской религіи и искусствѣ высшую красоту. Однако и на почвѣ эллинизма все-таки находятся мистическіе элементы, и философія, идущая наперекоръ народной религіи, особенно платоновская, есть предвѣстница христіанства. Распространеніе христіанства объясняется изъ бѣдствій того времени, которыя усиливали воспріимчивость къ религіи, указывавшей людямъ на идеальное, учившей самоотверженію и предназначавшей человѣку счастье. Первыя книги исторіи и ученія христіанства есть частное, да къ тому же еще и несовершенное, явленіе его. Ихъ цѣну надо опредѣлять по той степени, въ которой онѣ выражаютъ идею христіанства. Такъ какъ эта идея зависитъ не отъ этого единичнаго явленія, но всеобща и абсолютна, то онѣ не могутъ стѣснять истолкованіе этихъ источниковъ, важныхъ для первой исторіи христіанства. Развитіе идеи христіанства заключается во всей его исторіи и въ новомъ мірѣ, созданномъ имъ. Съ истинно спекулятивной точкой зрѣнія философія отвоевала также точку зрѣнія религіи и предуготовила въ себѣ возрожденіе эсотерическаго христіанства, какъ возвѣщеніе абсолютнаго Евангелія.

Въ замѣчаніяхъ объ изученіи исторіи и природы Шеллингъ исходитъ изъ той мысли, что исторія въ идеальномъ выражаетъ то, что природа — въ реальномъ. Онъ отличаетъ отъ философскаго построенія исторіи эмпирическое сопоставленіе и разслѣдованіе случившагося, прагматическую обработку исторіи по опредѣленной цѣли, намѣченной субъектомъ, и художественный синтезъ даннаго и дѣйствительнаго съ идеальнымъ, такой синтезъ, который представляетъ исторію, какъ зеркало міроваго духа, какъ вѣчную поэму божественнаго разсудка. Предметъ исторіи въ болѣе тѣсномъ смыслѣ есть образованіе объективнаго организма свободы или государства. Всякое государство совершенно въ томъ отношеніи, въ какомъ каждый отдѣльный членъ, являясь средствомъ для цѣлаго, въ то же время есть цѣль въ себѣ самомъ. Природа—реальная сторона въ вѣчномъ актѣ субъектообъектированія. Бытіе всякой вещи въ тожествѣ, какъ всеобщей душѣ, и стремленіе къ возсоединенію съ нею, если это стремленіе вытекаетъ изъ единства, есть всеобщая основа живыхъ явленій. Идеи — единственные посредники, при помощи которыхъ частныя вещи могутъ быть въ Богѣ. Абсолютная наука, основанная на идеяхъ, есть условіе для методическихъ пріемовъ при эмпирическомъ ученіи о природѣ. Въ экспериментѣ и его необходимомъ коррелятѣ, теоріи, заключается экзотерическая сторона, въ которой нуждается естествознаніе для своего объективнаго существованія. Эмпирія присоединяется къ наукѣ, какъ тѣло, поскольку она есть чистое объективное изображеніе самого явленія и не стремится выразить никакой идеи иначе, какъ при помощи явленія. Задача естествознанія—въ различныхъ продуктахъ природы познать памятники истинной исторіи производящей природы. Искусство есть совершенное взаимопроникновеніе реальнаго и идеальнаго. Съ философіею оно раздѣляетъ уничтоженіе противоположностей въ явленіи; но однако оно въ свою очередь относится къ философіи, съ которой встрѣчается на послѣдней вершинѣ, какъ реальное къ идеальному. Философія искусства есть необходимая цѣль философа, который созерцаетъ въ немъ внутреннее существо своей науки, точно въ магическомъ и символическомъ зеркалѣ.

Система тожества, изложенная въ упомянутыхъ до сихъ поръ сочиненіяхъ, есть относительно оригинальный трудъ Шеллинга. Съ этихъ поръ полнота собственной производительности все болѣе и болѣе уступала синкретизму и мистицизму, который становился все мрачнѣе и все притязательнѣе. Съ самаго начала философствованіе Шеллинга въ его отдѣльныхъ сочиненіяхъ не было образованіемъ

системы на основаніи предшествующаго знакомства съ совокупностью прежнихъ трудовъ, но скорѣе немедленное усвоеніе философомъ отдѣльныхъ мыслителей съ нѣкоторыми только видоизмѣненіями. Отъ того, чѣмъ болѣе расширялись занятія Шеллинга, тѣмъ болѣе недоставало его мышленію принципа и системы. Отдѣльные мистическіе отзвуки находятся уже въ Чтеніяхъ объ академическихъ занятіяхъ. Мистицизмъ, примыкающій къ новоплатонству и затѣмъ также къ положеніямъ Якова Беме, начинаетъ получать силу въ сочиненіи Philosophie und Religion, Tübing. 1804. Оно вызвано трудомъ Эшенмайера «Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie, Erlangen 1803, въ которомъ Эшенмайеръ, подобно Якоби, требуетъ выхода за философское мышленіе къ религіозной вѣрѣ. Тутъ Шеллингъ объявляетъ конечность и тѣлесность за продуктъ отпаденія отъ абсолюта, а это отпаденіе, примиреніе котораго есть конечная цѣль исторіи,—за средство къ совершенному откровенію Бога. Однако въ этомъ сочиненіи можно показать только начатки позднѣйшей точки зрѣнія. Упомянутая выше, приложенная ко 2. изданію сочиненія о міровой душѣ, статья «Объ отношеніяхъ реальнаго и идеальнаго въ природѣ», такъ же какъ и сочиненіе: Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten fichteschen Lehre, eine Erläuterungsschrift der ersteren, Tüb. 1806, и натурфилософскія статьи въ Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft, Tüb. 1806—1808, издававшихся Маркусомъ и Шеллингомъ, обнаруживаетъ на ряду съ теософскими элементами однако преимущественно все еще старый кругъ мыслей. Отличное изложеніе и продолженіе мыслей о красотѣ и искусствѣ, выраженныхъ въ болѣе раннихъ сочиненіяхъ, содержитъ торжественная рѣчь, сказанная 1807 и помѣщенная въ Philosophische Schriften, Landshut 1809, «Объ отношеніи образующихъ искусствъ къ природѣ». Какъ послѣднюю цѣль искусства, эта рѣчь обозначаетъ уничтоженіе формы черезъ полноту формы. Какъ природа въ своихъ элементарныхъ образованіяхъ дѣйствуетъ прежде всего на жесткость и замкнутость и только въ своемъ совершенствѣ является высшей кротостью, такъ художникъ, который соревнуетъ природѣ, какъ вѣчно творящей исконной силѣ, и представляетъ продукты ея сообразно ея вѣчному понятію, начертанному въ безконечномъ разсудкѣ, въ моментъ ся полнаго бытія, долженъ быть вѣрнымъ и правдивымъ лишь въ ограниченномъ, чтобы въ цѣломъ являться совершеннымъ и прекраснымъ и, все больше и больше соединяя и сливая разнообразныя формы, достичь самой крайней красоты въ образованіяхъ высшей простоты при безконечномъ содержаніи.

Теософія преобладаетъ (частію вслѣдствіе усиливающагося вліянія Франца Баадера, сочувствующаго ученію Якова Беме и Ст. Мартена) въ сочиненіи «Философскія разысканія о сущности человѣческой свободы и о предметахъ, связанныхъ съ нею», которое появилось прежде всего въ Philosophische Schriften, Landsh. 1809. Шеллингъ твердо держится того основного положенія, что относительно высшихъ понятій непремѣнно возможно ясное разумѣніе. Только отъ этого они и могутъ стать въ насъ на самомъ дѣлѣ собственными и получить доступъ и вѣчное обоснованіе въ насъ самихъ. Вмѣстѣ съ Лессингомъ онъ считаетъ переработку откровенныхъ истинъ въ истины разума безусловно необходимой, если этимъ надо помочь человѣческому роду. Съ этою цѣлію онъ различаетъ въ Богѣ три момента: 1. безразличіе, первооснова или бездна, 2. раздвоеніе на основу и существованіе, 3. тожество или примиреніе раздвоеннаго. Бездна или безразличіе, въ которомъ еще нѣтъ личности, есть только начальная точка божественнаго существа, то, что въ Богѣ не онъ самъ, непонятная основа реальности. Въ немъ имѣетъ свою основу несовершенство и зло, которое есть въ конечныхъ вещахъ. Всѣ существа природы имѣютъ чистое бытіе въ основѣ или въ первоначальномъ томленіи, еще не достигшемъ до единства съ разсудкомъ, и такимъ образомъ въ отношеніи къ Богу являются только периферическими существами. Только человѣкъ есть въ Богѣ и именно этимъ вбогѣбытіемъ способенъ къ

свободѣ. Свобода человѣка заключается въ умопостигаемомъ довременномъ дѣяніи, которымъ онъ сдѣлался тѣмъ, что онъ теперь есть. Эмпирическій человѣкъ въ своихъ дѣйствіяхъ подверженъ необходимости, но эта необходимость основывается на его безвременномъ самоопредѣленіи *). Хотѣніе есть исконное бытіе. Единство частичной воли съ универсальной есть добро, отдѣленіе—зло. Человѣкъ—центральное существо и потому долженъ остаться также въ центрѣ. Въ немъ созданы всѣ вещи, такъ же какъ Богъ только черезъ человѣка принимаетъ также природу и соединяетъ съ собою. Природа есть первый или ветхій завѣтъ, такъ какъ вещи находятся еще внѣ центра и оттого подъ закономъ. Человѣкъ есть начало новаго союза, искупитель природы. Черезъ посредство его, такъ какъ онъ самъ связывается съ Богомъ, съ послѣднимъ выдѣленіемъ Богъ принимаетъ и усвояетъ также и природу.

Въ полемическомъ сочиненіи противъ Якоби Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschende Lüge redenden Atheismus, Tüb. 1812, Шеллингъ отражаетъ обвиненіе, будто его философія есть натурализмъ, спинозизмъ и атеизмъ. Онъ говоритъ, что Богъ для него и то и другое, альфа и омега, первое и послѣднее, одно какъ Deus implicitus, безличное безразличіе, другое—какъ Deus explicitus, Богъ какъ личность, какъ субъектъ существованія. Теизмъ, не признающій основы или природы въ Богѣ, безсиленъ и пустъ. Противъ тожества, которое утверждалъ Якоби, именно чистаго теизма съ тѣмъ, что существенно въ христіанствѣ, Шеллингъ направляетъ рѣзкую полемику, которая защищаетъ ирраціональное и мистическое, какъ нѣчто истинно спекулятивное.

Сочиненіе über die Gottheiten von Samothrake, Stuttg. und Tübing. 1815, которое должно было составить приложеніе къ неопубликованному сочиненію Weltalter, есть аллегорическое толкованіе этихъ божествъ моментами Бога, которые изображены въ статьѣ Шеллинга о свободѣ.

Послѣ долгаго молчанія Шеллингъ обнародовалъ 1834 Предисловіе къ переводу Губерта Беккера сочиненія Виктора Кузена (о французской и нѣмецкой философіи въ Fragmens philosophiques, Par. 1833). Здѣсь Шеллингъ называетъ философію Гегеля исключительно отрицательной, такъ какъ она на мѣсто всего живого и дѣйствительнаго, устранивъ эмпирическій элементъ, поставила логическое понятіе и дала ему, при помощи самой странной фикціи или гипостазированія, самодвиженіе, присущее только этому элементу. Въ сущности такую же критику Шеллингъ сдѣлалъ въ своихъ лекціяхъ «Къ исторіи новѣйшей философіи», читанныхъ въ Мюнхенѣ (обнародованы по рукописямъ Шеллинга въ X. т. 1. отдѣленія полнаго собранія сочиненій). Онъ относится неодобрительно къ тому, что прежде философіи природы и духа на первый планъ ставятъ самыя отвлеченныя понятія (бытіе, ничто, становленіе, существованіе и т. д.), такъ какъ, вѣдь, абстракты предполагаютъ то, отъ чего они абстрагированы, и понятія могутъ существовать только въ сознаніи, значитъ, и въ духѣ, а не предшествовать, какъ условіе, природѣ и духу. Они могутъ потенцироваться и наконецъ отчуждаться къ природѣ. Въ своей Berliner Antrittsvorlesung (Stuttg. und Tübing. 1841) Шеллингъ объявляетъ, что не покинетъ изобрѣтенія своей юности—системы тожества, которую Гегель привелъ только къ абстрактной логической формѣ, но дополнитъ эту отрицательную философію положительной философіей. Гегель выработалъ логику, т. е. науку раціональнаго или ненемыслимаго. Но разумомъ не постигается ирраціональное, находящееся въ дѣйствительно существующемъ. Посему положительная философія, какъ новая, до сихъ поръ считавшаяся невозможною наука, обѣщавшая доставить дѣйствительныя свѣдѣнія, расширить человѣческое сознаніе за его настоящія границы,—эта наука должна выйти за предѣлы простой науки

*) Это ученіе подходитъ къ кантовой системѣ, изъ которой Шеллингъ его заимствуетъ. Оно предполагаетъ различеніе вещей въ себѣ отъ явленій. Но Шеллингъ усвоиваетъ это ученіе, хотя и уничтожилъ это его необходимое предположеніе.

разума, принявъ эмпирію, подтверждающую результаты гипотетической дедукціи и познающую бытіе («что») раціонально познаваемаго существа («что»). Если существуетъ «трансцендентное позитивное», то его надо принять изъ религіи опытомъ. А религія бываетъ или миѳологической, или откровенной. Посему позитивная философія есть преимущественно философія миѳологіи и откровенія, т. е. несовершенной и совершенной религіи.

Въ лекціяхъ по философіи религіи, читанныхъ въ берлинскомъ университетѣ, изданныхъ по смерти Шеллинга по его бумагамъ въ видѣ 2. отдѣленія полнаго собранія сочиненій *), Шеллингъ только провелъ дальше умозрѣніе, въ существенномъ изложенное уже въ сочиненіи о свободѣ. Позитивная философія хочетъ доказать существованіе Бога не изъ понятія его, а наоборотъ—исходя изъ существованія, доказать божественность существующаго. Въ Богѣ Шеллингомъ различаются: a. слѣпо необходимое или недомысленное бытіе, b. три степени божественнаго существа: безсознательная воля, какъ causa materialis творенія, разсудительная воля, какъ causa efficiens, единство обѣихъ, какъ causa finalis, secundum quam omnia fiunt; c. три лица, которыя выходятъ изъ трехъ степеней чрезъ преодолѣніе недомысленнаго бытія въ силу теогоническаго процесса, именно: Отецъ, какъ абсолютная возможность преодолѣванія, Сынъ, какъ преодолѣвающая сила, Духъ, какъ завершеніе преодолѣнія. Въ природѣ дѣйствуютъ только степени, въ человѣкѣ только личности. Когда человѣкъ въ силу своей свободы снова уничтожилъ единство степеней, вторая посредствующая степень стала внѣ дѣйствительности, т. е. была лишена господства надъ слѣпымъ принципомъ и унижена до степени, дѣйствующей только по законамъ природы. Въ сознаніи человѣка она снова дѣлается господиномъ недомысленнаго бытія и становится божественной личностью въ силу теогоническаго процесса, моменты котораго—миѳологія и откровеніе. Вторая степень въ миѳологическомъ сознаніи была въ образѣ Бога (ἐν μορφῇ θεοῦ), но отчуждена отъ него и стала человѣкомъ, чтобы при помощи послушанія въ единствѣ съ Отцомъ сдѣлаться божественною личностью. Эпохи христіанскаго времени Шеллингъ опредѣляетъ (развивая дальше мысль Фихте, что протестантство носило характеръ Павла, а Евангеліе Іоанна съ своимъ понятіемъ Логоса чище всего выражаетъ христіанскій духъ), какъ христіанство Петра или католицизмъ, христіанство Павла или протестантство, и въ третьихъ—«іоаннову церковь будущаго» **).

§ 31. Среди многочисленныхъ приверженцевъ Шеллинга и философовъ, родственныхъ ему по духу, для исторіи философіи имѣютъ значеніе особенно слѣдующіе ***): Клейнъ далъ точное изложеніе системы тожества. Вагнеръ держится пантеизма, находящагося въ системѣ тожества, въ

---

*) По своему существенному содержанію онѣ были обнародованы сейчасъ же по запискамъ частію Фрауенштедтомъ, Schellings Vorlesungen in Berlin, Berl. 1842, частію Павлусомъ, die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung,—der allgemeinen Prüfung dargelegt. Darmst. 1843. Это изданіе сдѣлано безъ вѣдома и воли Шеллинга, вслѣдствіе чего онъ затѣялъ съ Павлусомъ процессъ за перепечатку, однако дѣло было рѣшено не въ его пользу.

**) Она, конечно, навѣрно не могла быть основана посредствомъ обновленнаго гностицизма Шеллинга, который, подобно древнему, на мѣсто религіозно-философскаго понятія ставилъ химеру. Кромѣ того погрѣшаетъ противъ исторіи предположеніе, что противоположность католической и протестантской церкви покрывается противоположностью петровскаго и павловскаго направленія. „Евангеліе Іоанна" путемъ преобразованія павловскихъ мыслей проложило путь именно къ соединенію этихъ противоположностей, которое уже старокатолическая церковь представляетъ практически. Но задачъ будущаго нельзя рѣшать дѣйствительнымъ возстановленіемъ стараго и намѣчать посредствомъ игры въ аналогію, принимающей видъ возобновленія старины.

***) При перечисленіи ихъ указаны сначала тѣ, которые тѣснѣе примкнули къ Шеллингу, особенно къ первой формѣ его ученія, а затѣмъ уже тѣ, которые стояли къ нему въ болѣе свободномъ отношеніи и частію, съ своей стороны, оказали на него вліяніе.

противоположность новоплатонству и мистицизму въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ Шеллинга. На мѣсто трихотоміи или тройственности въ дѣленіи онъ ставитъ четырехчленное построеніе. Астъ оказалъ заслуги исторіи философіи, особенно платоновской. Рикснеръ извѣстенъ своимъ руководствомъ по исторіи философіи. Натуралистъ Океnъ всю философію считалъ только философіей природы. Неесъ ф. Эзенбекъ извѣстенъ въ физіологіи растеній. Бляше извѣстенъ, какъ педагогъ и философъ религіи. Трокслеръ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ отступаетъ отъ ученія Шеллинга и особенно извѣстенъ своей обработкой ученія о познаніи. Эшенмайеръ приводитъ философію въ концѣ концовъ къ нефилософіи или къ религіозной вѣрѣ. Герресъ былъ крайнимъ католикомъ и энтузіастомъ. ф. Шубертъ былъ мистико-натурфилософскаго направленія въ психологіи и космологіи. Бурдахъ связывалъ въ физіологіи и въ психологіи философію природы Шеллинга съ обдуманнымъ эмпиризмомъ. Сюда же относятся остроумный психологъ и краніоскопъ Карусъ, физикъ Эрстедъ, эстетикъ Зольгеръ, многосторонне образованный Стеффенсъ, благоволившій въ концѣ концовъ къ строгому конфессіонализму старо-лютеранъ, пріятель Стеффенса астрономъ и философъ права ф. Бергеръ, теософъ Францъ ф. Баадеръ, многосторонній мыслитель Карлъ Христіанъ Фридрихъ Краузе. Оба послѣдніе философа сдѣлались основателями особыхъ философскихъ направленій. Баадеръ во многомъ примкнулъ къ Якову Беме и соединилъ съ его мистическими мыслями элементы Канта и Фихте. Для него особенно важно установить параллелизмъ между «царствомъ природы» и «царствомъ благодати». Краузе обработалъ всѣ части философіи и стремился выйти изъ пантеизма системы тожества къ ученію о всевбожіи или къ панентеизму. Однако онъ ограничилъ распространеніе среди нѣмцевъ своихъ философскихъ сочиненій вслѣдствіе своей странной терминологіи, которая должна быть чисто нѣмецкой, но оказывается совсѣмъ не нѣмецкой.

Кромѣ того отъ Шеллинга пошли также богословъ Шлейермахеръ, на котораго въ философскомъ отношеніи особенно подѣйствовали Платонъ, Спиноза, Кантъ и Фихте, и философъ Гегель.—Съ нѣкоторыми новошеллинговскими принципами сходится антираціоналистъ и богословствующій философъ права Сталь. Впрочемъ, онъ протестуетъ противъ того, чтобы все его направленіе называть новошеллингіанствомъ.

Для цѣли настоящаго очерка достаточно будетъ привести главныя сочиненія названныхъ философовъ и прибавить краткія замѣчанія. Только при Краузе, какъ своеобразномъ мыслителѣ, который все-таки имѣетъ много точекъ соприкосновенія съ Шеллингомъ и потому долженъ быть разсмотрѣнъ въ этомъ параграфѣ, мы полагали сдѣлать исключеніе и коснуться нѣсколько обстоятельнѣе его ученія. О Гегелѣ и Шлейермахерѣ говорится въ особыхъ параграфахъ. Кто ищетъ болѣе точныхъ свѣдѣній, того можно отослать къ самымъ сочиненіямъ и спеціальнымъ изложеніямъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ особенно къ обширному обзору Эрдмана (2. ч. его „Развитія нѣмецкаго умозрѣнія съ Канта“, Исторія новой философіи т. III, 2).

Главное сочиненіе Г. М. Клейна (1776—1820), цѣликомъ основывающееся на сочиненіяхъ и лекціяхъ Шеллинга: Beiträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des All, nebst einer vollständigen und fasslichen Darstellung ihrer Hauptmomente, Würzb. 1805. Спеціально онъ обработалъ логику, этику и ученіе о религіи по принципамъ системы тожества въ сочиненіяхъ: Verstandeslehre, Bamberg 1810, передѣлано какъ Anschauungs- und Denklehre, Bamb. und Würzb. 1818; Versuch die Ethik als

Wissenschaft zu begründen. Rudolstadt 1811. Darstellung der philosophischen Religion und Sittenlehre. Bamb. und Würzb. 1818. Въ послѣднемъ сочиненіи онъ пытался доказать, что система тожества не опасна для религіи и нравственности.

Родственному направленію, однако ближе стоящему къ Фихте, слѣдуетъ Joh. Jos. Stutzmann (1777—1816). Философскія разысканія объ основахъ всякой нравственности и религіи, Musäum der Religion Генке, 1803. Systematische Einleitung in die Religionsphilosophie. Götting. 1804. Philosophie des Universums, Erlang. 1806. Philosophie der Geschichte der Menschheit. Nürnberg 1808. Grundzüge des Standpunktes, Geistes und Gesetzes der universellen Philosophie, Nürnb. 1811.

Іог. Я. Вагнеръ (1775—1821). Philosophie der Erziehungskunst, Leipz. 1802. Von der Natur der Dinge. Lpz. 1803. System der Idealphilosophie, Lpz. 1804. Grundriss der Staatswissenschaft und Politik. Lpz. 1805. Theodicee. Bamb. 1809. Mathematische Philosophie. Erlang. 1811. Der Staat, Erlang. 1811. Organon der menschlichen Erkenntniss, Erl. 1830. Ulm 1851. Nachgelassene Schriften, Kleine Schriften. 3 чч., изд. Адамъ, Ulm 1845—1847, 1852—57. О немъ говоритъ L. Rabus, Wagners Leben. Lehre und Bedeutung, ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes, Nürnb. 1862. Онъ пытался тѣсно соединить математику съ философіей. Понятыя математическія положенія должны согласоваться съ формами мышленія и языка. Мышленіе есть счетъ. Химическій анализъ—не что иное, какъ дѣленіе.

Ф. Астъ (1778—1841). Handbuch der Aesthetik, Lpz. 1805. Grundlinien der Philosophie. Landshut 1807, 2. изд. 1809. Grundriss einer Geschichte der Philosophie. тамъ же 1807, 2. изд. 1825. Platons Leben und Schriften, Lpz. 1816.

Th. Ans. Rixner (1766—1838), Aphorismen aus der Philosophie. Landshut 1809, въ новой обработкѣ—Sulzbach 1818. Handbuch der Geschichte der Philosophie, тамъ же 1822—23. 2. изд. 1829. Дополнительный томъ составленъ В. Ф. Гумпошемъ, тамъ же 1850.

Lor. Oken. die Zeugung. Bamb. und Würzb. 1805. Ueber das Universum. Jena 1808. Lehrbuch der Naturphilosophie. Jena 1809, 3. изд. Zürich 1843. Isis. энциклопедическій журналъ. Jena 1817 сс Ср. A. Ecker. L. Oken. біографическій очеркъ, Stuttgart 1880 C. Güttler. L. Oken und sein Verhältniss zur modernen Entwickelungslehre, Lpz. 1885. Окенъ, О свѣтѣ и теплотѣ, какъ извѣстныхъ состояніяхъ всемірнаго элемента, пер. Д. Велланскій, Спб. 1816. Обозрѣніе главныхъ содержаній Философическаго естествознанія, начертанное изъ соч. Окена Д. Велланскимъ, Спб. 1815.

По Окену (1779—1851) образованіе сѣмени есть разложеніе организма на инфузоріи, размноженіе есть бѣгство обитателя изъ рушащейся хижины. Элементы органическаго тѣла суть цвѣтъ, который въ водѣ детерминируется въ животныхъ, въ воздухѣ—вь растенія.

Философія природы для Окена есть ученіе о вѣчномъ превращеніи Бога въ міръ, и именно для него вся философія есть только философія природы. Однако онъ говоритъ и о наукѣ, государствѣ и искусствѣ. Но все это для него не что иное, какъ явленіе природы. Человѣкъ есть совершенное животное. Его разсудокъ есть міровой разсудокъ. Онъ совершенно возстановляетъ въ искусствѣ, наукѣ, государствѣ волю природы. Организмы развились изъ первоначальной слизи, и царство животныхъ есть человѣкъ, разложенный на свои составныя части. Въ немъ собрано въ небольшіе органы то, что распредѣлено въ самыхъ различныхъ животныхъ классахъ. Противоположности, самостоятельныя на низшихъ ступеняхъ, возвращаются на высшихъ въ качествѣ аттрибутовъ.

Nees von Esenbeck (1776—1858), das System der speculativen Philosophie, т. I: философія природы, Glogau und Leipz. 1842.

B. H. Blasche (1776—1832), über das Wichtigste, was in der Naturphilosophie seit 1811 ist geleistet worden, въ Isis 1879, IX. Das Böse im Einklang mit der Weltordnung, Lpz. 1827. Handbuch der Erziehungswissenschaft, Giessen 1828. Philosophie der Offenbarung, Lpz. 1829. Philosophische Unsterblichkeitslehre, oder: wie offenbart sich das ewige Leben? Erfurt und Gotha 1831.

Ignaz Paul Vitalis Troxler (1780—1866), Naturlehre des menschlichen Erkennens, Aarau 1828. Logik der Wissenschaft des Denkens und Kritik aller Erkenntniss, Stuttg. und Tüb. 1829—30. Vorlesungen über die Philosophie, als Encyclopädie und Methodologie der philosophischen Wissenschaften, Bern 1835. Ср. Werber, die Lehre von der menschlichen Erkenntniss, Karlsruhe 1841. Статьи: I. die Entstehung der menschlichen Sprache und ihre Fortbildung, II. Grundlagen der Philosophie des Schönen und der Philosophie des Wahren, Heidelb. 1871—73.

C. A. Eschenmayer, die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie, Erlang. 1803. Psychologie, Tüb. 1817, 2. изд. 1822. System der Moralphilosophie, Stuttg. und Tübing. 1818. Normalrecht, тамъ же 1819—20. Religionsphilosophie, 1. ч.: ціраона-

лизмъ, Tüb. 1818; 2. ч.: мистицизмъ, тамъ же 1822, 3. часть: супернатурализмъ, тамъ же 1824. Mysterien des inneren Lebens, erläutert aus der Geschichte der Seherin von Prevorst, Tüb. 1830. Grundriss der Naturphilosophie, тамъ же 1832. Die hegelsche Religionsphilosophie, Tüb. 1834. Grundzüge einer christlichen Philosophie, Basel 1841.

По Эшенмайеру (1770—1852, съ 1811 въ Тюбингенѣ) вѣра стоитъ выше умозрѣнія и хочетъ не отвергнуть его, а дополнить. Въ своей философіи религіи онъ ставитъ выше раціонализма и мистицизма супранатурализмъ. Подъ конецъ жизни Эшенмайеръ особенно занимался явленіями духовъ.

G. H. Schubert (1780—1860), Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens, Lpz. 1806—21. Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft. Dresd. 1808, 4. изд. 1840. Die Symbolik des Traumes. Bamb. 1814. Die Urwelt und die Fixsterne. Dresd. 1823, 2. изд. 1839. Geschichte der Seele. Tüb. 1830, 5. изд. Stuttg. 1878. Извлеченіе отсюда: Lehrbuch der Menschen- und Seelenkunde. Erlang. 1838, 2. изд. 1842. Die Krankheiten und Störungen der menschlichen Seele. Stuttg. 1845. Der Erwerb aus einem vergangenen und die Erwartungen von einem künftigen Leben, eine Selbstbiographie, 2 тт., Erl. 1854 и 55.

K. F. Burdach (1776—1847), der Mensch nach den verschiedenen Seiten seiner Natur, Stuttg. 1836. 2. изд. подъ заглавіемъ: Anthropologie für das gebildete Publicum. изд. Э. Бурдахъ, тамъ же 1847. Blicke ins Leben, тт. I—II: сравнительная психологія. т. III: недостатки чувствъ и сила духа—пути жизни, т. IV: взглядъ на мою жизнь Lpz. 1842—48.

Dav. Th. Aug. Suabedissen (1773—1835; на него вліялъ столько же Кантъ, Рейнгольдъ и Якоби, сколько и Шеллингъ), die Betrachtung des Menschen, Cassel und Lpz. 1815—18. Zur Einleitung in die Philosophie, Marb. 1827. Grundzüge der Lehre vom Menschen, тамъ же 1829. Grundzüge der philosophischen Religionslehre, тамъ же 1831. Grundzüge der Metaphysik, тамъ же 1836.

Carl Gust. Carus (1789—1869), Grundzüge der vergleichenden Anatomie und Physiologie, Dresd. 1825. Vorlesungen über Psychologie, Lpz. 1831. System der Physiologie, Lpz. 1838—40, 2. изд. 1847—49. Grundzüge der Kranioskopie, Stuttg. 1841. Psyche, zur Entwickelungsgeschichte der Seele, Pforzheim 1846, 3. изд. Stuttg. 1860. Physis, zur Geschichte des leiblichen Lebens, Stuttg. 1851. Symbolik der menschlichen Gestalt, Lpz. 1853, 2. изд. 1857. Organon der Erkenntniss der Natur und des Geistes, Lpz. 1855. Vergleichende Psychologie oder Geschichte der Seele in der Reihenfolge der Thierwelt, Wien 1866. Ср. C. G. Carus, Lebenserinnerungen und Denkwürdigkeiten. Lpz. 1865. Карусъ, Основанія краніоскопіи, пер. А. Кашинъ, Спб. 1844. Сравнительная психологія или исторія развитія души на различныхъ ступеняхъ животнаго міра, пер. А. Смирновъ. М 1867.

H. Chr. Oersted (1777—1851), der Geist in der Natur. Kopenhag. 1850—51, по-нѣмецки пер. К. Л. Каннегисера, Lpz. 1850. 3. изд. 1868. Neue Beiträge zu dem Geiste in der Natur, понѣмецки Lpz. 1851. Gesammelte Schriften, переводъ на нѣм. яз. Каннегисера, 6 тт., Lpz. 1851—53.

K. W. Ferd. Solger (1718—1819), Erwin, vier Gespräche über das Schöne und die Kunst, Berl. 1815. Philosophische Gespräche, Berl. 1817. Nachgelassene Schriften und Briefwechsel, изд. Тикъ и Раумеръ, Lpz. 1826. Vorlesungen über Aesthetik. изд. К. В. Л. Гейзе, Berl. 1829.

H. Steffens, рецензія натурфилософскихъ сочиненій Шеллинга, составленная 1800, напечатана въ Zeitschrift für speculative Physik т. I, тетр. 1. стр 1—48, тетр. 2, стр. 88—121. Ueber den Oxydations- und Desoxydationsprocess der Erde, тамъ же, тетр. 1, 143—168. Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde. Freiberg 1801. Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, Berl. 1806. Ueber die Idee der Universitäten, Berl. 1809. Caricaturen des Heiligsten, Lpz. 1819—21. Anthropologie, 2 тт., Bresl. 1823. Wie ich wieder Lutheraner ward und was mir das Lutherthum ist. тамъ же 1836 (противъ уніи). Polemische Blätter zur Beförderung der speculativen Physik, Bresl. 1829, 1835. Novellen, Bresl. 1837—38. Christliche Religionsphilosophie. Bresl. 1839. Was ich erlebte, Bresl. 1840—45, 2. изд. 1844—46. Nachgelassene Schriften съ предисловіемъ Шеллинга, Berl. 1846.

Стеффенсъ (1773—1845, норвежецъ по рожденію, съ 1804 въ Германіи, профессоръ въ Галле, Бреславлѣ и Берлинѣ), знатокъ особенно минералогіи и геогнозіи, высказалъ историческій взглядъ на природу и пробовалъ вдвинуть возникновеніе и исторію организма въ связь съ земнымъ организмомъ и съ развитіемъ всей солнечной системы. точно такъ же какъ первую часть антропологіи онъ называетъ геологической антропологіей. Во второй и третьей части, въ физіологической и психологической антропологіи, онъ пытается показать, какъ вся природа, зараженная страстью человѣка, вступила въ борьбу, и какъ эта борьба приходитъ

къ концу отъ усвоенія благодати. Посредствомъ грѣха въ явленіяхъ изолируются и искажаются отдѣльные моменты идеи государства. Вмѣстѣ взятые, они еще позволяютъ познать идею, но врозь они ей противоположны. Особенно большое вліяніе Стеффенсъ оказалъ на Браниса.

J. E. v. Berger, Philosophische Darstellung der Harmonie des Weltalls, Altona 1808. Allgemeine Grundzüge der Wissenschaft, 4 тт. (1. анализъ способности познаванія, 2. къ философскому познанію природы, 3. антропологія, 4. практическая философія), Alt. 1817—27. Ср. Ratjen, Bergers Leben, Alt. 1835.

Бергеръ (1772—1833, съ 1814 профессоръ астрономіи въ Килѣ, по смерти Рейнгольда съ 1823 профессоръ философіи) примкнулъ сначала ко взглядамъ Шеллинга, затѣмъ въ своемъ большомъ трудѣ пытался соединить Фихте съ Шеллингомъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ обнаружилъ здѣсь и зависимость отъ Гегеля. — Бергеръ вліялъ на Тренделенбурга.

К. Іер. Виндишманъ (1775—1839 съ 1818 профессоръ философіи и медицины въ Боннѣ) сначала безусловно присталъ къ Шеллингу, а именно въ сочиненіяхъ: Begriff der Physik, 1802; Idee zur Physik, Würzb. 1805. Позже существенное вліяніе на него пріобрѣла гегелевская философія. Главное его сочиненіе: die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte, 4 тт., Bonn 1827—34, не пошло дальше Китая и Индіи. Оно должно было «представить исторію философіи такъ, чтобы въ ней познавалась исторія интеллигенціи въ движеніи всемірной исторіи». Какъ у Шуберта, Баадера, Молитора (см. ниже стр. 309), и у Виндишмана выступаетъ по временамъ склонность къ магнетическому сомнамбулизму. Въ Боннѣ онъ образовалъ средоточіе ультрамонтанства, боровшагося съ гермесіанствомъ *).

О Баадерѣ Гофманъ издалъ: die Weltalter, Lichtstrahlen aus Baaders Werken, Erlang. 1868. J. A. B. Lutterbeck, über den philosophischen Standpunkt Baaders, Mainz 1854 (ср. также его die neutesten Lehrbegriffe, Mainz 1852). Hamberger, die Cardinalpunkte der baaderschen Philosophie, Stuttg. 1855; Christenthum und moderne Cultur, Erlang. 1863; Physica Sacra oder reiner Begriff der himmlischen Leiblichkeit, Stuttg. 1869; Опытъ характеристики теософіи Фр. Баадера, Theologische Studien und Kritiken, 1867, стр. 107—123. J. Claassen, Fr. v. Baaders Leben und Theosophische Werke als Inbegriff christlicher Philosophie, полное точное извлеченіе, 2 тт., Stuttg. 1886—1887. Th. Culman, die Principien der Philosophie Fr. v. Baaders und E. A. v. Schadens, Zeitschr. für Philos, т. 37, 1860, 192—226, и т. 38, 1861, 73—102. Fr. Hoffmann, Beleuchtung des Angriffs auf Baader in Thilos Schrift: die theologisirende Rechts- und Staatslehre, Lpz 1861; über die baadersche und herbartsche Philosophie, въ Athenaeum (философское повременное изданіе Фрошаммера), т. 2, тетр. 1, 1863; über die baadersche und schopenhauersche Philosophie, тамъ же, тетр. 3, 1863; Philosophische Schriften, I—VIII, Erlang. 1868—82. См. далѣе о Баадерѣ: K. P. Fischer, zur hundertjährigen Geburtstagsfeier Baaders: Versuch einer Charakteristik seiner Theosophie und ihres Verhältnisses zu den Systemen Schellings und Hegels, Daubs und Schleiermachers, Erlang. 1865. Lutterbeck, Baaders Lehre vom Weltgebäude, Frankf. 1866; A. Jung, über Baaders Dogmatik als Reform der Societäts-Wissenschaft, Erlang. 1868; Baumann, Kurze Darstellung der Philosophie Fr v. Baaders, Philos. Monatshefte, т. 14, стр. 321—340. Ср. также обстоятельную статью о Баадерѣ въ Philosophisch-geschichtliches Lexicon Ноака.

Философія общественной жизни, изъ Баадера, Духов. Бесѣда 1865, № 5, 9, 13, 30. Францъ Баадеръ, христіанскій философъ, тамъ же 1875, № 28—31, 36—38; 1876, № 4, 6, 7, 51 (компилятивная статья).

Францъ Баадеръ род. 27. марта 1765 въ Мюнхенѣ, впослѣдствіи получилъ дворянство, былъ сначала врачомъ, потомъ горнымъ инженеромъ и въ качествѣ таковаго до 1820 состоялъ на баварской государственной службѣ. Съ 1826 онъ сдѣлался почетнымъ профессоромъ въ мюнхенскомъ университетѣ и умеръ тамъ же 23. мая 1841. (Его біографія, составленная Ф. Гофманомъ, находится въ 15. томѣ полнаго собранія сочиненій, а также отдѣльно, Lpz. 1857). Со своими спеціальными занятіями онъ соединялъ занятія философіей и математикой. Знакомый съ сочиненіями особенно Канта, позже также Фихте и Шеллинга, а съ другой стороны

*) Одна изъ философско-богословскихъ школъ въ католической церкви, основанная Гермесомъ (см. о немъ § 39 подъ самый конецъ). *Пер.*

Якова Беме и Луи Клода де Ст. Мартена (объ его отношеніи къ Беме говоритъ Hamberger въ 13. т., къ С. Мартену — Остенъ-Сакенъ въ 12. т. полнаго собранія сочиненій Баадера), онъ пріобрѣлъ не маловажное вліяніе на образованіе философіи природы Шеллинга. Что же касается теософіи Шеллинга, то тутъ вліяніе Баадера было очень сильно. Съ другой стороны ученіе Шеллинга содѣйствовало выработкѣ его собственнаго умозрѣнія. Баадеровыми Beiträge zur Elementarphysiologie, Hamb. 1797, пользовался Шеллингъ въ своихъ натурфилософскихъ сочиненіяхъ; «міровая душа» Шеллинга побудила Баадера къ его сочиненію über das pythagorische Quadrat in der Natur oder die vier Weltgegenden, Tüb. 1798. Отсюда Шеллингъ въ свою очередь заимствовалъ кое-что въ своемъ «Первомъ наброскѣ системы философіи природы» 1799 и въ Zeitschrift für speculative Physik. Затѣмъ Баадеръ, главнымъ образомъ въ личныхъ сношеніяхъ, склонилъ Шеллинга къ теософу Якову Беме. Beiträge zur dynamischen Philosophie. Berl. 1809 — собраніе статей Баадера. Въ Fermenta cognitionis, 1822—25, Баадеръ борется съ господствовавшими въ то время философскими направленіями и рекомендуетъ изученіе Якова Беме. Vorlesungen über speculative Dogmatik, читанныя въ мюнхенскомъ университетѣ, вышли въ печати въ 5 тетрадяхъ 1827—38. Сочиненія, обнародованныя при жизни Баадера и оставшіяся въ рукописяхъ, собралъ самый выдающійся ученикъ Баадера Фр. Гофманъ (ум. 22. октября 1881 профессоромъ философіи въ Вюрцбургѣ, авторъ Speculative Entwickelung der ewigen Selbsterzeugung Gottes, aus Baaders Schriften zusammengetragen, Amberg 1865; Vorhalle zur speculativen Theologie Baaders, Aschaffenb. 1836; Grundzüge der Societätsphilosophie von Baader, Würzb. 1837; Fr. v. Baader als Begründer der Philosophie der Zukunft, Lpz. 1836, и другихъ сочиненій) въ сообществѣ съ Гамбергеромъ, Шаденомъ, Шлютеромъ, Люттербекомъ и Остенъ-Сакеномъ, съ прибавленіемъ введеній и разъясненій, въ полномъ собраніи: Fr. v. Baaders sämmtliche Werke, 16 тт., Lpz. 1851—60. Введеніе: Apologie der Naturphilosophie Baaders wider directe und indirecte Angriffe der modernen Philosophie und Naturwissenschaft, вышло и въ отдѣльномъ оттискѣ, Lpz. 1852.

Сочиненія Баадера богаты этимологіями и игривыми аналогіями и написаны по большей части въ несовсѣмъ связной формѣ. Подобно Шеллингу, умозрѣніе Баадера отличается недостаткомъ строгаго веденія доказательства и преобладаніемъ фантазіи. Ученики Баадера, напр. Гофманъ, старались помочь этому недостатку въ той степени, въ какой онъ зависитъ отъ афористической манеры писанія Баадера. Однако этимъ они не могли показать, что самыя мысли научно необходимы. По Баадеру человѣкъ не имѣетъ въ практической области автономіи, какъ хочетъ Кантъ, да и въ теоретической, прилагая свой разумъ, онъ дѣйствуетъ далеко не одинъ. То, что обосновываетъ его хотѣніе въ его движеніи, должно само быть волей, волящимъ, и въ своемъ познаніи человѣкъ есть только сотрудникъ божественнаго разума. Наше знаніе есть сознаніе (conscientia) божественнаго знанія, и оттого его нельзя ни понять безъ послѣдняго, ни также, съ другой стороны, отожествлять съ нимъ. Хотя Бога и нельзя доказать, но непосредственное убѣжденіе въ Богѣ можно однако сдѣлать яснѣе. Съ совѣстью, т. е. вѣстью о себѣ, совпадаетъ вѣсть о вѣдѣніи чего-то высшаго. Мы не бываемъ самопроизвольно дѣятельны ни теоретически, ни практически, мы только воспріимчиво дѣятельны,— значитъ, постоянно нуждаемся въ высшемъ. Человѣкъ есть говорящій и дѣйствующій образъ Бога, и посему по существу человѣка можно будетъ создать дальнѣйшее знаніе Бога. Отъ имманентнаго или эсотерическаго, или логическаго жизненнаго процесса Бога, которымъ Богъ производитъ самъ себя изъ того состоянія, когда онъ бываетъ не открытъ, надо отличать эманентный или экзотерическій или реальный, въ которомъ Богъ становится троичностью чрезъ преодолѣніе вѣчной природы или принципа самости. Отъ обоихъ процессовъ въ свою очередь надо отличать актъ творенія, въ которомъ Богъ сливается не съ самимъ собою, а со своимъ образомъ. Вслѣдствіе грѣхопаденія человѣкъ поставленъ Богомъ во время и въ

пространство, чтобы снова получить вѣчность и блаженство черезъ пріобщеніе спасенія во Христѣ, или въ противномъ случаѣ подвергнуться очистительному наказанію частію въ этой жизни, частію въ аду, частію въ геенѣ. Изъ ада еще есть искупленіе, но изъ геены уже нѣтъ. Однако правильное положеніе ex infernis nulla redemtio не заключаетъ непремѣнно того, что адскія муки не прекращаются. Матерія, какъ конкретность времени и пространства, не есть основаніе зла, а скорѣе слѣдствіе его, значитъ, она—наказаніе, но вмѣстѣ и оборонительное средство противъ зла. Такъ какъ человѣкъ въ это время призрачности можетъ отрицать въ отдѣльности то, что утверждалъ вообще въ истинное время, т. е. въ вѣчности, при своемъ паденіи. Время и матерія прекратится. По прекращеніи области времени тварь можетъ однако все еще перейти изъ вѣчной области ада въ вѣчную область неба (но не наоборотъ). Послѣ того какъ осужденные въ адъ сами безъ помощи Бога покаялись въ своемъ грѣхѣ, угасаетъ ихъ сила сопротивленія по отношенію къ Богу, и они отнынѣ становятся низшими и самыми крайними членами небеснаго царства, послѣ того какъ мученіемъ надломлено ихъ противостремленіе. Баадеръ хотя и не склонялся къ папству, однако исповѣдуетъ ученіе католической церкви въ смыслѣ Ансельма, по которому познаніе ни въ какомъ отношеніи не можетъ противорѣчить вѣрѣ, изъ которой оно и должно исходить. Онъ упрекаетъ основателей протестантства, что вмѣсто реформирующаго принципа они ухватились за революціонный. Ибо революціонно всякое направленіе дѣятельности, которое, вмѣсто того, чтобы исходить изъ того, что ее обосновало, обращается и подымается противъ него, какъ будто бы оно было какой-нибудь помѣхой (Werke, I, 76).

Вліяніе Шеллинга, а позже Баадера обнаруживаетъ Ф. Іос. Молиторъ (1799—1860), который дѣйствовалъ больше личными сношеніями, нежели своими сочиненіями. Ideen zu einer künstlichen Dynamik der Geschichte, Frankf. a. M. 1805. Его мистико-каббалистическіе взгляды изложены въ главномъ сочиненіи: Philosophie der Geschichte oder über die Tradition, 1. т., Fr. a. M. 1827 (въ совершенно переработанномъ видѣ 1855), 2. т. Münster 1834, 3. т. тамъ же 1839, 4. I. отд., тамъ же 1853. Іудейская Каббала имѣетъ для церкви значеніе въ той степени, въ какой она производитъ мистику, посредствомъ которой только и возможна собственно христіанская философія.

Главныя сочиненія Краузе:

Grundlage des Naturrechts oder philosophischer Grundriss des Ideals des Rechts, Jena 1803.

Entwurf des Systems der Philosophie, 1. отд. (общая философія и введеніе къ философіи природы), Jena 1804.

System der Sittenlehre, Leipz. 1810; 2. изд. П. Гольфельда и А. Вюнше, Leipz. 1887.

Das Urbild der Menschheit, Dresd. 1812; 2. изд. Gött. 1851.

Abriss des Systems der Philosophie, 1. отд.: аналитическая философія, Götting. 1825.

Abriss des Systems der Logik, Götting. 1825, 2. изд. 1828.

Abriss des Systems der Rechtsphilosophie, тамъ же 1828.

Vorlesungen über das System der Philosophie, тамъ же 1828; 2. изд., 1. часть часть философіи, ведущая къ богопознанію, какъ высшему принципу науки, Prag 1868 (ср. объ отводящей или ведущей впередъ части философіи H. v. Leonhardi и v. Andreae, Prag 1869), 2. часть: выводящая часть философіи, тамъ же 1869.

Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, тамъ же 1829; 2. изд., 1. часть: обновленная критика разума, Prag 1868; 2. часть: основныя истины исторіи и энциклопедія философіи, тамъ же 1869.

Посмертныя сочиненія Краузе издали нѣкоторые изъ его учениковъ и друзей (Леонгарди, Линдеманъ, Редеръ и др.). Подъ конецъ вышли:

System der Rechtsphilosophie, изд. K. Röder, Lpz. 1874.

Vorlesungen über Aesthetik oder über die Philosophie des schönen und der schönen Kunst, изд. P. Hohlfeld и A. Wünsche, Lpz. 1882.

System der Aesthetik oder der Philosophie des Schönen und der schönen Kunst, aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers изд. P. Hohlfeld и A. Wünsche. Lpz. 1882.

Vorlesungen über synthetische Logik, Lpz. 1884.

Einleitung in die Wissenschaftslehre, Lpz. 1885.

Vorlesungen über angewandte Philosophie der Geschichte, тамъ же 1885.

Der analytische inductive Theil des Systems der Philosophie, тамъ же 1885.

Reine allgemeine Vernunft-Wissenschaft oder Vorschule des analytischen Haupttheiles des Wissenschaftgliedbaues, тамъ же 1886.

Abriss des Systems der Philosophie, тамъ же 1886.

Grundriss der Geschichte der Philosophie, тамъ же 1887.

Всѣ эти сочиненія издалъ Гольфельдъ и Вюнше.

Abriss der Philosophie der Geschichte, изд. П. Гольфельдъ и А. Вюнше, Lpz. 1889.

Zur Geschichte der neueren philosophischen Systeme, aus dem handschriftlichen Nachlasse, издано ими же, Lpz. 1889.

Cp. die neue Zeit, freie Hefte für vereinte Höherbildung der Wissenschaft und des Lebens, von H. K. Leonhardi, съ дополненіями изъ бумагъ Краузе. 11 тетрадей, Prag 1869—1875. S. Lindemann, Uebersichtliche Darstellung des Lebens und der Wissenschafslehre Krauses und dessen Standpunktes zur Freimauerbruderschaft, München 1839. P. Hohlfeld, die krausesche Philosophie in ihrem geschichtlichen Zusammenhange und in ihrer Bedeutung für das Geistesleben der Gegenwart, Jena 1879. A. Procksch, Krause, ein Lebensbild nach seinen Briefen dargestellt, Lpz. 1880. Br. Martin, Krauses Leben, Lehre und Bedeutung, Lpz. 1881; новое изд. 1885. A. Cless, das Ideal der Menschheit nach Krauses Urbild der Menschheit, Stuttg. 1881. K. Eucken, zur Erinnerung an Krause, рѣчь, Lpz. 1881. E. v. Hartmann, Эстетика Краузе. Ztschrft. f. Philosophie und philos. Kritik, 86, 1885, стр. 112—130. См. также сочиненія Тибергьена и стр. 314.

К. Христіанъ Фр. Краузе родился 1781 въ Эйзенбергѣ въ герцогствѣ С. Альтенбургъ. Съ 1797 онъ занимался въ Іенѣ, съ 1814 сталъ читать лекціи въ Берлинѣ, 1815—1823 жилъ въ Дрезденѣ, съ 1824 читалъ въ Геттингенѣ. Такъ какъ противъ него было начато уголовное слѣдствіе, какъ противъ провозвѣстника союза человѣчества, то онъ отправился 1831 въ Мюнхенъ, чтобы получить тамъ профессуру. Это не удалось вслѣдствіе несогласія Шеллинга. Здѣсь Краузе и умеръ 1832. Въ теченіе своей жизни ему не разъ приходилось бороться съ заботами о кускѣ хлѣба и со всякаго рода нуждой. Это былъ высоко стоящій въ нравственномъ отношеніи характеръ, но совершенно непрактичная натура.

Если Краузе и не опирается прямо на систему Шеллинга, то все же онъ говоритъ, что отъ системы Шеллинга можно прежде всего подняться до существа ученія, т. е. до его собственнаго ученія. Онъ допускаетъ, что абсолютное можно познать. Поэтому ученіе объ абсолютѣ есть философія. Для того, чтобы развить эту науку, есть двоякій путь — восходящій, субъективный или аналитическій, и нисходящій, объективный или синтетическій. Первымъ путемъ надо отъ точки зрѣнія обыкновеннаго человѣка возвыситься до познанія Бога, и это познаніе въ свою очередь бываетъ затѣмъ исходной точкой втораго пути. Нисходя отсюда, надо органически развернуть связь науки во всѣ стороны. Оба пути по содержанію равны одинъ другому, только способъ разсмотрѣнія различенъ.

Аналитическая часть. Начало познанія должно покоиться въ несомнѣнно непосредственной истинѣ, и именно оно состоитъ въ самосознаніи, самозрѣніи или основозрѣніи я. Если мы точнѣе посмотримъ, что заключено въ я, то мы найдемъ его, какъ существо, соединенное изъ тѣла и духа. Выше этого мы различаемъ себя, какъ существа, имѣющія бытіе до и выше этой внутренней противоположности и соединенія. Взирая на себя такимъ образомъ до и выше единичнаго въ насъ, мы можемъ обозначить себя, какъ исконное я. Тѣло, далѣе, принадлежитъ природѣ. Въ отношеніи времени, пространства, движенія, силы она есть безконечное самосущество, содержащее въ себѣ всѣ ступени тѣлесныхъ существъ, единственный индивидуумъ въ своемъ родѣ. Духъ есть часть царства духовъ, обозначаемая до сихъ поръ обыкновенно разумомъ. Это царство познается также, какъ безконечный и единственный индивидуумъ въ своемъ родѣ. Оба, природа и духъ, существуютъ, конечно, соединенно, но все же они другъ другу и противоположны. Такимъ образомъ мы должны принять высшее цѣлое, которому они под- и сочинены. Кромѣ того между ними есть постоянное взаимодѣйствіе, которое не можетъ имѣть основанія ни въ томъ, ни въ другомъ. Также и поэтому надо установить нѣчто общее и высшее. Но подобно тому какъ мы надъ соединеннымъ существомъ я находимъ еще высшее я, такъ надо будетъ надъ этимъ соединеннымъ существомъ природы

и духа допустить еще высшее: Богъ или просто «существо», т. е. безусловно сущее, истинно дѣйствительное, истинно безконечное и совершенное. Зрѣніе существа не поддается доказательству, да и не нуждается въ доказательствѣ. Оно само по себѣ достовѣрно, и всякое доказательство возможно только черезъ него. Здѣсь заканчивается аналитическій путь.

Синтетическая часть начинается зрѣніемъ «существа». Собственно основная наука есть разсмотрѣніе существъ, которое обнимаетъ въ себѣ начало всѣхъ наукъ. Если разсматривается существо въ себѣ, то получается расчлененіе категорій. У Краузе оно очень обстоятельно, но вслѣдствіе особенной терминологіи представляетъ трудность для пониманія *). Здѣсь мы находимъ прежде всего категоріи сущности, единства, самости и цѣлости (иностранныя слова, употребляющіяся здѣсь понѣмецки, по Краузе не совсѣмъ годятся). Всякое существо, во-первыхъ, есть нѣчто положенное, въ своемъ единствѣ—тезисъ безъ противоположности, во-вторыхъ, въ своемъ разнообразіи оно имѣетъ антитезисъ, противоположеніе, и въ-третьихъ, ему присущъ синтезисъ, совмѣстноположеніе (положность, противоположность, совмѣстноположность). Это основы категорій, которыя изъ приведеннаго развиваются дальше: направляемость, постигаемость, единоположность и т. д. Богъ возвышенъ надъ міромъ и его противоположностями, но искони сознаетъ себя въ самосознаніи, въ божественномъ духѣ и волѣ вмѣстѣ съ всевѣдѣніемъ, любовію и благостію, какъ абсолютная исконная мощь для всѣхъ дѣйствующихъ въ мірѣ силъ, которая дѣйствуетъ на оба порядка—природы и духовнаго міра, по законамъ ихъ, но все-таки не свободно.

За этой основной наукой слѣдовало затѣмъ ученіе о первосуществѣ, наука разума, наука природы, ученіе о единосуществѣ. Ученіе о первосуществѣ должно доказать, что Богъ, какъ познающее, ощущающее и волящее существо, или какъ духъ, душа и воля, какъ безконечно безусловное разумное существо, дѣйствующее причинно во времени, стоитъ надъ разумомъ, природой и соединеніемъ того съ другой. Богъ познаетъ, ощущаетъ и хочетъ міръ, т. е. разумъ и природу и оба вмѣстѣ, не первосущно, но безусловно и первосущно. Богъ познаетъ, ощущаетъ и хочетъ самого себя по своей единой, тожественной и цѣлой сущности; и затѣмъ ужъ подчиненно Богъ познаетъ, ощущаетъ и хочетъ міръ. Богъ есть безконечно и безусловно мудрое, любящее, справедливое, святое провидѣніе. Единая святая воля божія направлена на воплощеніе его сущности въ единой безконечной современности. Эта воля обнимаетъ жизнь разума, природы и совмѣстную жизнь ихъ, любя, сострадая, спасая и осчастливливая, дабы въ каждый мигъ времени осуществлялось наилучшее. Наука разума должна познать основную идею духовнаго существа, которую, какъ сверхчувственное познаніе, надо постичь въ существозрѣніи. Въ организмѣ идей она противостоитъ тѣлосуществу. Въ единомъ разумѣ или въ единомъ духосуществѣ мы признаемъ всѣ конечныя разумосущества или духи, мы познаемъ всѣ конечные духи, какъ единое безконечное царство духовъ, состоящее изъ безконечно многихъ духовъ. Естествовѣдѣніе разрабатывается внутри, если основная идея существа и всѣ частичныя идеи, содержащіяся въ ея въ составѣ, прилагаются къ идеѣ природы въ выведеніи, самовоззрѣніи, созерцательномъ образованіи (дедукція, интуиція, конструкція). Во всеобщемъ ученіи о цѣлости образуется ученіе о пространственной цѣлости или ученіе о пространственномъ образѣ (геометрія), формы пространства и времени, познанныя совмѣстно другъ съ другомъ, даютъ чистое ученіе о движеніи (механика). А всеобщая сущность силы, прилагаемая къ природѣ, даетъ ученіе о силѣ природы (всеобщая физическая динамика). Затѣмъ возникаетъ также выведеніе и т. д. природы, какъ единой жизни въ строеніи неба и въ членостроеніи организма ея процессовъ и всѣхъ ея образовъ отъ высшаго къ низшему. Ученіе о единосуществѣ есть наука

---

*) Терминологія Краузе ставитъ самихъ нѣмцевъ въ тупикъ. Не удивительно, что при переводѣ надо было прибѣгнуть къ чудаковатымъ и неуклюжимъ выраженіямъ. *Примѣч. перев.*

о Богѣ, разумѣ и природѣ, какъ о существахъ, соединенныхъ по всей ихъ сущности, а значитъ, и по всей ихъ жизни. Главныя части этой науки разсматриваютъ союзъ первосущества съ разумомъ, первосущества съ природою, разума и природы между собой, черезъ посредство существъ, наконецъ, какъ самую внутреннюю свою часть,—союзъ всѣхъ трехъ, первосущества, природы и разума. Но самое внутреннее единосущество въ соединенныхъ между собою и съ Богомъ, какъ первосуществомъ, разумѣ и природѣ есть человѣчество, т. е. царство всѣхъ безконечно многихъ конечныхъ духовъ, живущихъ въ соединеніи съ безконечно многими органическими тѣлами и съ Богомъ. Эта наука есть вмѣстѣ съ тѣмъ вся наука исторіи, которая включаетъ уже затѣмъ и исторію единой жизни, поскольку она до сихъ поръ развернулась и впредь будетъ развертываться на аренѣ этой земли. Исторія человѣчества есть самая внутренняя часть единой исторіи всей жизни.

Ближайшее и тѣснѣйшее вліяніе на жизнь имѣютъ наука о религіи, ученіе о нравахъ, ученіе о правѣ и ученіе объ искусствѣ. Что касается первой изъ этихъ четырехъ, то религія человѣка есть единеніе его жизни съ жизнью Бога, именно прежде всего только въ той степени, въ какой человѣкъ самъ стремится къ этому единенію жизни и содѣйствуетъ ему. А это происходитъ только посредствомъ соотвѣтствующей свыше дѣятельности Бога. Вслѣдствіе ея Богъ, какъ первосущество, въ безконечное время принимаетъ въ себя жизнь человѣка и человѣчества, какъ собственную жизнь, и соединяетъ со своею жизнію. Жизнь человѣка—конечная, жизнь человѣчества—безконечная сторона внутренней единожизни Бога. Первое требованіе единожизни въ Богѣ или религіи къ человѣку это то, чтобы онъ, какъ цѣлостный и тожественный человѣкъ, сознавалъ Бога, со всей своей цѣложизненностію направлялся къ Богу и оставался въ немъ, и чтобы онъ стремился къ единожизни съ Богомъ, какъ первосуществомъ. Это настроеніе человѣка есть богопроникновенность или существопроникновенность.

Ученіе о нравственности есть наука жизни, поскольку она опредѣлена волею, и обнимаетъ въ себѣ ученіе о законахъ воли. Предметъ ученія о нравахъ есть такимъ образомъ воля, какъ дѣятельность, опредѣляющая жизнь по ея сущности и законамъ. Сущность воли есть та дѣятельность цѣлосущества, которая опредѣляетъ и направляетъ самую дѣятельность къ образованію существеннаго въ жизни, т. е. хорошаго. А по скольку я созерцаю жизнесущественное (добро), я имѣю познаніе его и ощущаю во мнѣ влеченіе къ добру. Добро для человѣка есть, далѣе, то существенное, что человѣкъ можетъ и долженъ воплотить по своей собственной сущности, какъ человѣкъ. Ученіе о нравахъ должно развить, какая часть единаго блага, единой божественной сущности, воплощенной въ себѣ Богомъ, есть то благо, на осуществленіе котораго можетъ и должна направлять свою дѣятельность воля человѣка и человѣчества. Богъ есть единое благо, да и высшее благо жизни для человѣка. Будучи познано, прочувствовано, постигнуто основнымъ влеченіемъ и волей, существенное воплощается какъ благо, и посему для человѣка, какъ нравственнаго существа, требуется, чтобы онъ познавалъ первоначальное понятіе единаго блага, имѣлъ его передъ собой, какъ единственное содержаніе своей жизни, и такимъ образомъ съ особеннымъ искусствомъ устраивалъ свою жизнь. Поскольку благо относится къ собственной жизни, какъ ея содержаніе, оно является цѣлью, поскольку къ нему обязано нравственное существо въ безусловномъ долженствованіи, оно—долгъ. Нравственный законъ, безусловная заповѣдь долга, гласитъ: желай самъ и дѣлай добро, какъ добро. Матеріальная часть здѣсь: желай и дѣлай добро; формальная: ты самъ, и: какъ добро. Всѣ подчиненныя побужденія для опредѣленія воли, а также и себялюбивыя влеченія такимъ образомъ исключены. Въ томъ, что добро является предметомъ чистаго желанія и стремленія съ собственною силою хотѣнія и дѣйствованія только потому, что оно добро, состоитъ нравственная свобода, заключающаяся въ закономѣрности, а не въ разнузданности и беззаконности воли и силы.—Безконечная задача чисто нравственной жизни касается прежде всего всякаго отдѣльнаго человѣка, а затѣмъ и вся-

каго общества. Всѣ основныя общества и всѣ ремесленныя общества должны заключить между собою союзъ, который можно назвать обществомъ нравственности или союзомъ добродѣтели. Безконечную задачу религіи и нравственности можно соединить въ выраженіи: будь проникнутъ Богомъ и подражай въ жизни Богу.

Съ ученіемъ о нравственности въ тѣсной связи—въ противность Канту и Фихте—стоитъ ученіе о правѣ, считающееся часто—и не безъ основанія—самымъ значительнымъ предпріятіемъ Краузе. Человѣческое опредѣленіе въ своемъ исполненіи зависитъ не отъ индивидуума, но также и отъ обстоятельствъ, обусловленныхъ другими обстоятельствами, и посему надо изложить всю совокупность условій, которыя можно возстановить человѣческой волей, и которыя необходимы, чтобы осуществить разумную цѣль жизни, т. е. именно—право. Или, ставя это въ зависимость отъ центральнаго пункта философіи Краузе, можно сказать: «право есть стройное цѣлое всѣхъ свободныхъ во времени жизненныхъ условій внутренней саможизни Бога, а въ ней и чрезъ нее также существенной саможизни и единожизни всѣхъ существъ въ Богѣ». Въ состояніи права человѣкъ находится только тогда, когда всякій индивидуумъ можетъ вслѣдствіе порядка жизненныхъ отношеній безпрепятственно близиться къ своей нравственной цѣли. Не только индивидуумы, но и соединенія личностей отдѣльныхъ семействъ, общинъ и кружки, стремящіеся къ религіи, наукѣ или искусству, не могутъ существовать и образовываться безъ совокупности условій, при которыхъ всякій кругъ дѣйствуетъ и развивается. Должно быть такимъ образомъ общественное взаимоотношеніе, и оно можетъ быть осуществлено на землѣ только въ опредѣленномъ, ему исключительно посвященномъ общественномъ союзѣ, который есть правовое общество, правовой союзъ, государство. Право прежде всего положительно, поскольку оно требуетъ, чтобы условія, необходимыя для достиженія нравственной цѣли, исполнялись тѣми, которые живутъ другъ съ другомъ. Затѣмъ оно отрицательно, такъ какъ требуетъ, чтобы были удалены всѣ свободныя во времени препятствія, которыя лежатъ на пути для жизни по понятію. Наказаніе должно дѣйствовать только съ цѣлію воспитанія и исправленія. Посему надо отвергнуть смертную казнь.

Наука объ искусствѣ относится къ возможности, образованію и созиданію. Въ силу фантазіи искусство образуетъ индивидуальное по идеямъ. Искусство есть совокупность дѣятельной жизненной силы, которая находится въ распоряженіи образующаго, жизнеразвивающаго существа, слѣдуя его хотѣнію. Въ глубочайшемъ смыслѣ искусство есть дѣятельная жизненная сила самого Бога. Само по себѣ искусство одно—Божіе, и художникъ одинъ—Богъ, такъ же какъ Богъ долженъ быть единымъ безусловнымъ правителемъ и монархомъ. Но въ единомъ искусствѣ Бога обнято все конечное искусство конечныхъ существъ. Произведеніе искусства должно быть безконечно опредѣленнымъ органическимъ цѣлымъ, такъ что внутреннія части всѣ существенно согласуются между собою и съ цѣлымъ и такимъ образомъ безъ остатка представляютъ въ безконечной особенности опредѣленное первоначальное понятіе. Если это—свободное произведеніе искусства, произведеніе изящнаго искусства, напр. поэма, или жизнь самого отдѣльнаго человѣка, то оно воплощаетъ первоначальное понятіе, свойственное самому произведенію искусства. А если это—полезное произведеніе искусства, то оно должно осуществить понятіе того, на что оно полезно. Къ художнику всякаго рода исходитъ требованіе, чтобы его произведенія были и по формѣ богоподобны. Само это богоподобіе по содержанію и формѣ мы называемъ красотою. Вся жизнь есть произведеніе искусства, и единое высшее искусство есть искусство жизни, которое содержитъ въ себѣ также и искусство человѣка, заключающееся въ томъ, чтобы вести хорошо и изящно свою собственную жизнь и постоянно развивать ее дальше.

Въ своей наукѣ исторіи, которой Краузе заключаетъ «основныя истины науки», онъ излагаетъ, какъ расчлененіе идей образуется во времени, или какъ жизнь развивается во времени. Жизнь человѣчества развертывается въ трехъ главныхъ возрастахъ жизни—дѣтство, юность и зрѣлый возрастъ; и этотъ законъ

снова возвращается въ человѣчествѣ и для всякаго подчиненнаго самосущества. Всѣ народы, племена, мѣстные союзы, дружественные союзы, брачные союзы, такъ же какъ и каждый отдѣльный человѣкъ переживаютъ эти три главные возраста. Затѣмъ слѣдуютъ двѣ ступени нисходящей жизни, соотвѣтствующія дѣтству и юности восходящей жизни. Изъ нихъ первая—глубокій возрастъ зрѣлости, послѣдняя—старческій возрастъ. Въ лицѣ своихъ болѣе образованныхъ народовъ человѣчество находится теперь на исходѣ юности. Такъ какъ основа всесущественнаго расчлененія науки уже положена (именно Краузе), такъ какъ въ особенности основныя идеи человѣчества, его жизни и союза человѣчества изложены (Краузе), то этимъ основано въ духѣ первое начало зрѣлаго возраста.

Самые значичельные ученики Краузе:

Философъ права Аренсъ (1808—1874), бывшій профессоромъ въ Лейпцигѣ. Его Cours de droit naturel ou philosophie du droit. Par. 1838, 5. изд. Брюссель 1849; Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates, 6. изд., Wien 1870—71 (переведено на нѣсколько языковъ); Juristische Encyclopädie, Wien 1858. Еще ранѣе Аренсъ обнародовалъ Cours de philosophie, Par. 1836—38; Cours de philosophie de l'histoire, Brux. 1840. См. Chauffard, Essai critique sur les doctrines philosophiques, sociales et religieuses de H. Arens, Par. 1880. Г. Аренсъ, Юридическая энциклопедія, или органическое изложеніе науки о правѣ и государствѣ на основаніи принциповъ этической философіи права, М. 1863.

Тибергьенъ, Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines dans ses rapports avec la morale, la politique et la religion, Par. et Leipz. 1844; Exposition du systême philosophique de Krause, Brux. 1844; Exquisse de philosophie morale, précédée d'une introduction à la métaphysique, Brux. 1854; la science de l'âme dans les limites de l'observation, тамъ же 1862, 2. изд. 1868; Logique, la science de la connaissance, Par. 1865; Elements de la morale universelle, Brux. 1879.

Г. С. Линдеманъ, у котораго кромѣ упомянутаго сочиненія о Краузе вышли еще: Darstellungen der Anthropologie, Zürich 1844 и Erlang. 1848, и Darstellung der Logik, Soloth. 1856

Альтмейеръ, Бушитте, Дюпра, Леонгарди, Менnихъ, Оппермаиъ, Редеръ (Grundzüge des Naturrechts oder der Rechtsphilosophie, Leipz. und Heidelb. 1856, 2. изд. 1860—63); Шлифаке († 1871; die Grundlagen des sittlichen Lebens, Wiesb. 1855; Einleitung in das System der Philosophie, Wiesb. 1856), Гольфельдъ (см. выше стр. 309 с.).

Испанецъ дель-Ріо († 1869) перевелъ и объяснилъ «Праобразъ человѣчества» Краузе, Мадридъ 1860, а также его «Очеркъ системы философіи», тамъ же 1860. Въ Испаніи большое число каѳедръ философіи и философіи права замѣщены приверженцами Краузе, и нападенія на іезуитовъ исходятъ тамъ большею частію отъ краузистовъ.

Ф. Фребель, имѣющій большія заслуги оттого, что приложилъ основоположенія Песталоцци къ раннему дѣтскому возрасту и развилъ наглядное обученіе въ обученіе на самыхъ предметахъ, получилъ толчекъ отъ Краузе. Ср. Th. Schliephake, über Fröbels Erziehungsmethode, въ Philos. Monatshefte, IV, 1870, стр. 487—509.

О Сталѣ и другихъ новѣйшихъ философахъ, на которыхъ вліялъ Шеллингъ, см. IV отдѣлъ.

§ 32. Георгъ Вильгельмъ Фридрихъ Гегель (1770—1831), взявши у Фихте его методъ діалектическаго развитія, обосновалъ и провелъ то начало тожества, которое предполагалось Шеллингомъ. Такъ онъ создалъ систему абсолютнаго идеализма. Здѣсь конечныя вещи имѣютъ для насъ значеніе не (какъ въ субъективномъ идеализмѣ) явленій, которыя находятся только въ нашемъ сознаніи, а явленій въ себѣ, по своей собственной природѣ. Иначе говоря, конечныя вещи означаютъ для насъ то, что имѣетъ основу своего бытія не въ себѣ, а во всеобщей божественной идеѣ. Абсолютный разумъ открывается въ природѣ и духѣ. Онъ не только лежитъ въ основѣ ихъ какъ субстанція, но и, какъ субъектъ, въ силу непрерывнаго развитія отъ низшихъ къ высшимъ степенямъ, возвращается изъ своего отчужденія къ самому себѣ. Философія—наука абсолютнаго. Какъ мыслящее созерцаніе саморазвертыванія абсолютнаго разума, философія необходимо облекается въ форму діалектическаго метода. Этотъ

методъ воспроизводитъ въ сознаніи мыслящаго субъекта самодвиженіе мыслимаго содержанія. Абсолютный разумъ отчуждается въ природѣ и изъ своего инобытія возвращается къ себѣ въ духѣ. Поэтому саморазвитіе абсолютнаго разума трoякаго рода: 1) въ абстрактномъ элементѣ мысли, 2) въ природѣ, 3) въ духѣ. Это происходитъ по схемѣ: тезисъ, антитезисъ и синтезисъ. Сообразно съ этимъ и въ философіи три части: 1) логика, разсматривающая разумъ въ себѣ, какъ prius природы и духа, 2) философія природы, 3) философія духа.

Чтобы возвесть субъектъ на точку зрѣнія философскаго мышленія, можно въ видѣ пропедевтики предпослать системѣ феноменологію духа. Это—ученіе о степеняхъ развитія духа. Какъ часть философской науки, феноменологія духа находитъ себѣ мѣсто и въ самой системѣ, а именно—въ философіи духа. Логика разсматриваетъ самодвиженіе абсолютнаго отъ самаго абстрактнаго понятія, именно — отъ понятія чистаго бытія, до самаго конкретнаго изъ тѣхъ понятій, которыя предшествуютъ раздвоенію на природу и духъ, т. е. до абсолютной идеи. Части логики: ученіе о бытіи, сущности и понятіи. Ученіе о бытіи расчленяется на такіе отдѣлы: качество, количество, мѣра. Въ качествѣ, какъ моменты бытія, разсматриваются чистое бытіе, ничто и становленіе. Затѣмъ бытію противополагается существованіе и въ длясебябытіи отыскивается посредство, слѣдствіемъ котораго является переходъ качества въ количество. Моменты количества: чистое количество, число и степень. Единство качества и количества есть мѣра. Ученіе о сущности имѣетъ дѣло съ сущностью, какъ основой существованія, далѣе—съ явленіемъ, наконецъ—съ дѣйствительностью, какъ единствомъ сущности и явленія. Подъ понятіе дѣйствительности Гегель подводитъ субстанціальность, причинность и взаимодѣйствіе. Ученіе о понятіи говоритъ о субъективномъ понятіи, объектѣ и идеѣ. Субъективное понятіе Гегель дѣлитъ на понятіе какъ такое, сужденіе и умозаключеніе, подъ объектомъ онъ понимаетъ механизмъ, химизмъ и телеологію, а идея діалектически развертывается какъ жизнь, познаваніе и абсолютная идея.

Переходя въ свое инобытіе, идея отчуждаетъ отъ себя природу. Природа стремится снова достигнуть потеряннаго единства, а оно достигается въ духѣ, какъ цѣли и концѣ природы. Ступени естественнаго существованія Гегель разсматриваетъ въ трехъ отдѣлахъ: механикѣ, физикѣ, органикѣ. Органика говоритъ о земномъ организмѣ, о растеніи и животномъ. Выше всего въ жизни растенія родовой процессъ, которымъ единичное подвергается для себя отрицанію въ своей непосредственности, но возводится въ родъ. Въ дѣйствительности и обособленности единичности животная природа является въ себя самоё отраженною единичностью, въ себѣ сущею субъективною всеобщностью. Раздѣльность пространства не имѣетъ истины для души, которая потому именно находится не въ одной точкѣ, а повсюду, въ милліонахъ точекъ. Но животная субъективность сама по себѣ еще не является чистой всеобщей субъективностью. Животная субъективность не

мыслитъ себя, но чувствуетъ и созерцаетъ себя: она является для себя предметомъ только въ особомъ опредѣленномъ состояніи.

Присебѣбытіе идеи, свобода, или идея, воротившаяся изъ своего инобытія въ себя, есть духъ. Философія духа имѣетъ три отдѣла: ученіе о субъективномъ, объективномъ и абсолютномъ духѣ. Субъективный духъ это духъ въ формѣ отношенія къ самому себѣ, духъ, въ предѣлахъ котораго устанавливается идеальная цѣлостность идеи, т. е. то, что составляетъ его понятіе. Объективный духъ это духъ въ формѣ реальности, какъ міра, производимаго и произведеннаго имъ, міра, въ которомъ свобода является наличной необходимостью. Абсолютный духъ это духъ въ само по себѣ сущемъ и вѣчно себя производящемъ единствѣ объективности духа и его идеальности или его понятія, духъ въ своей абсолютной истинѣ. Главныя ступени субъективнаго духа такія: природный духъ или душа, сознаніе и духъ какъ такой. Соотвѣтствующіе отдѣлы своего ученія Гегель называетъ антропологіей, феноменологіей и психологіей. Объективный духъ реализуется въ правѣ, морали и нравственности, объединяющей право и мораль. Въ нравственности лицо понимаетъ, какъ свое собственное существо, духъ общины или нравственную субстанцію въ семьѣ, гражданскомъ обществѣ и государствѣ. Абсолютный духъ обнимаетъ искусство, религію и философію. Искусство даетъ конкретное созерцаніе абсолютнаго въ себѣ духа, какъ идеала въ конкретномъ образѣ, рожденномъ изъ субъективнаго духа,—въ образѣ красоты. Религія есть истинное въ формѣ представленія, философія—истинное въ формѣ истины.

О жизни Гегеля, говоритъ K. Rosenkranz, Hegels Leben, прибавленіе къ сочиненіямъ Гегеля, Berl. 1884, и R. Haym, Hegel und seine Zeit, чтенія о возникновеніи, сущности и значеніи гегелевой философіи, Berl. 1857, одинъ—съ любвеобильной привязанностью и почтеніемъ, другой—со строгой критикой, не знающей удержу. Гаймъ съ неодобреніемъ подчеркиваетъ антилиберальные элементы, лежащіе въ характерѣ и ученіи Гегеля, особенно—въ его философіи права. Впрочемъ, ср. также Rosenkranz, Apologie Hegels gegen Haym, Berl. 1858.

Сочиненія Гегеля вышли вскорѣ послѣ его смерти въ полномъ собраніи: G. W. F. Hegels Werke, vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, т. I—XIX, Berl. 1832 сс., частію есть и въ новыхъ изданіяхъ. Т. I: философскія статьи Гегеля, изд. K. L. Michelet 1832, т. II: Phänomenologie des Geistes, изд. J. Schulze 1832; т. III—V: Wissenschaft der Logik, изд. L. v. Henning 1833—34; т. VI и VII: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, и именно т. VI: энциклопедіи первая часть, логика, изд. и по лекціямъ автора снабжена разъясненіями и добавленіями Геннингомъ 1840; т. VII, 1. отд.: чтенія по философіи природы, какъ вторая часть энциклопедіи философскихъ наукъ, изд. Мишле 1842; т. VII, 2. отд.: энциклопедіи третья часть, философія духа, изд. L. Boumann 1845; т. VIII: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, изд. Ed. Gans 1833; т. IX: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, изд. Ed. Gans 1837, 2. изд. сдѣлано сыномъ Гегеля; т. X, отд. 1—3: Vorlesungen über die Aesthetik, изд. H. G. Hotho 1836—38; т. XI и XII: Vorlesungen über die Philosophie der Religion вмѣстѣ съ сочиненіемъ о доказательствахъ бытія Божія, изд. Ph. Marheineke 1832 (2. изд. Бруно Бауера); т. XIII—XV: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, изд. Мишле 1833—36; т. XVI и XVII: смѣшанныя сочиненія, изд. Fr. Förster и L. Boumann 1834—35; т. XVIII: Philosophische Propädeutik, изд. K. Rosenkranz 1840; т. XIX, 1 и 2, письма отъ Гегеля и къ нему, изданы К. Гегелемъ, Lpz. 1887. „Энциклопедію“, содержащуюся въ VI т. полнаго собранія, издалъ отдѣльно Розенкранцъ, Berl. 1845, безъ упомянутыхъ выше добавленій, и опять въ Философской библіотекѣ, т. 30, Berl. 1870, вмѣстѣ съ составленными Розенкранцемъ „Разъясненіями“ тамъ же 1870.

Извлеченія изъ сочиненій Гегеля, расположенныя въ порядкѣ по содержанію, доставили Frantz und Hillert, Hegels Philosophie in wörtlichen Auszügen, Berl. 1843, далѣе съ разнородными объясненіями Thaulow, Hegels Aeusserungen über Erziehung

und Unterricht, Kiel 1854. Критическія разъясненія гегелевой системы выпустилъ Розенкранцъ, Königsb. 1843. Той же цѣли служатъ нѣкоторыя изъ предисловій издателей сочиненій, затѣмъ изложенія гегелевой системы Эрдманомъ и Мишле въ ихъ исторіяхъ новѣйшей философіи, и нѣкоторыя другія сочиненія. Нѣкоторыя сочиненія Гегеля переведены на французскій, итальянскій и англійскій языки. Напр., Lectures on the philosophy of history, translat. by J. Sibree, Lond. 1861. Переводъ цѣлаго ряда сочиненій Гегеля находится въ Journal of speculative philosophy. Точная и обстоятельная критика гегелевой логики сдѣлана Тренделенбургомъ въ его Логическихъ изслѣдованіяхъ; см. также его die logische Frage in Hegels System, Lpz. 1843. Затѣмъ говорятъ о ней и обо всемъ ученіи Гегеля въ различномъ смыслѣ гегельянцы и антигегельянцы въ сочиненіяхъ и статьяхъ, которыя частію будутъ упомянуты ниже. Ср. между другими C. Fr. Bachmann, über Hegels System und die Nothwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie. 1833. H. Ulrici, über Princip und Methode der hegelschen Philosophie, 1841. H. Exner, die Psychologie der hegelschen Schule, 1842. A. Ott, Hegel et la philosophie allemande, 1844. И Th. W. Danzel, über die Aesthetik der hegelschen Philosophie, Hamb. 1844. A. H. Springer, die hegelsche Geschichtsanschauung, Tübing. 1848. A. L. Kym, Hegels Dialektik in ihrer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie, Zürich 1849. A. Schmid (въ Диллингенѣ), Entwickelungsgeschichte der hegelschen Logik, Regensburg 1858. P. Janet, Etudes sur la dialectique dans Platon et dans Hégel, Par. 1860. F. Reiff, über die hegelsche Dialektik, Tüb. 1866. Ed. v. Hartmann, über die dialektische Methode, historisch-kritische Untersuchungen, Berl. 1868 (ср. его статью über eine nothwendige Umbildung der hegelschen Philosophie, въ Philos. Monatsh. Бергмана, V, 5, авг. 1870). Критическое изложеніе системы содержитъ сочиненіе J. H. Stirling, the secret of Hegel, being the Hegelian system in origin, principle, form and matter, Lond. 1865. Aug. Vera перевелъ и объяснилъ гегелеву Логику, Философію природы и Философію духа на франц. яз. (Par. 1859, 63—66, 67) и самъ составилъ нѣсколько сочиненій въ гегелевомъ духѣ, см. ниже. Далѣе о гегеліанствѣ писали итальянцы A. Galasso (Неаполь 1867), G. Prisco (Неаполь 1868, 1872). Gius. Allievo (Миланъ 1868), L. Miraglia (Неаполь 1873) и др. G. Biedermann, Kants Kritik der reinen Vernunft und die hegelsche Logik in ihrer Bedeutung für die Begriffswissenschaft, Prag 1869. K. Rosenkranz, Hegel als deutscher Nationalphilosoph, Lpz. 1870. T. Collyns Simon, Гегель и его связь съ британской мыслью, The Contemporary Review, Part I. II, янв. и февр. 1870. Введеніе и объясненія къ Энциклопедіи Гегеля, принадлежащія К. Розенкранцу, въ Философской библіотекѣ, т. 30 и 31, Berl. 1870. K. Köstlin, Hegel in philosophischer, politischer und nationaler Beziehung, Tüb. 1870. M. Schasler, Hegel, populäre Gedanken aus seinen Werken, Berl. 1870. E. Feuerlein, О культурно-историческомъ значеніи Гегеля, Historische Zeitschr., 12, 1870, стр. 314—368. F. Harms, zur Erinnerung an Hegel, Philos. Monatshefte Бергмана VII, 1871, стр. 145—161 (и отдѣльно). G. Thaulow, Acten, den 100jährigen Geburtstag Hegels betreffend, Kiel 1870—72. C. Stommel, die Differenz Kants und Hegels in Bezug auf die Erklärung der Antinomien, диссертація, Halle 1876. J. Klaiber, Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren, Stuttg. 1877. M. Ehrenhauss, Hegels Gottesbegriff in seinen Grundlinien und nächsten Folgen aus den Quellen dargelegt, Wittenb. 1880. W. James, on some Hegelisms, въ Mind 1882, стр. 186—208. E. Caird, Hegel, Lond. 1883. O. Hering, Vergleichende Darstellung und Beurtheilung der Religionsphilosophie Hegels und Schleiermachers, Jena 1882. A. Bullinger. Hegels Lehre vom Widerspruch Missverständnissen gegenüber vertheidigt, Dillingen 1884. Walter B. Wines, Hegel's idea of the nature and sanction of law, въ The Journ. of spec. philos. XVIII, 1884, стр. 9—20. J. Steinfort Kedney, Hegels Aesthetics, a critical exposition, Chicago (въ Griggs's philos. classics). G. Levi (Gielle), la dottrina dello Stato e le altre dottrine intorno allo stesso argomento, I—III, Roma 1884. S. Alexander, Hegel's conception of nature, въ Mind 11, 1886, стр. 494—523. J. Werner, Hegels Offenbarungsbegriff, Lpz. 1887. A. Foucher de Careil, Hegel und Schopenhauer im Leben und Wirken, aus dem französischen übersetzt, Wien 1889.

На русскій языкъ переведены слѣдующія сочиненія Гегеля:

Курсъ естетики, или наука изящнаго. перевелъ Василій Модестовъ, 3 чч., М. 1859—1860. Въ приложеніи: Бенаръ, Аналитико-критическій разборъ курса естетики Фр. Гегеля.

Энциклопедія философскихъ наукъ въ краткомъ очеркѣ, переводъ В. Чижова, ч. I: логика, М. 1861; ч. II: философія природы, т. I, М. 1868; ч. III: философія духа, М. 1864.

Изъ сочиненій и статей о Гегелѣ на русскомъ языкѣ можно упомянуть:

Опытъ о философіи Гегеля, пер. Станкевича, Телескопъ 1835, 12.

Гаймъ, Гегель и его время, лекціи о первоначальномъ возникновеніи, развитіи, сущности и достоинствѣ гегелевой философіи, пер. Соляникова, Спб. 1861 (изъ Ж. М. Н. П.). По поводу этой книги М. А. Антоновичъ, О гегелевской философіи, Совр. 1861, 8, стр. 201—238.

С. Гогоцкій, Обозрѣніе системы философіи Гегеля, Философскій лексиконъ, т. II, стр. 25—242, и отд.

П. Л. Лавровъ, Гегелизмъ, Библ. для Чт. 1858, 5.
П. Л. Лавровъ, Практическая философія Гегеля, Библ. для Чт. 1858, 9.
П. Г. Рѣдкинъ, Обозрѣніе гегелевской философіи.
П. Г. Рѣдкинъ, Логика Гегеля, Москвит. 1841, ч. IV.
Взглядъ на философію Гегеля, Прав. Соб. 1861, т. I.
А. Д. Градовскій, Политическая философія Гегеля, Ж. М. Н. П., ч. 150, стр. 39—81.
М. Стасюлевичъ, Опытъ историческаго обзора главныхъ системъ философіи исторіи, Спб. 1866, стр. 394—506.

Георгъ Вил. Фр. Гегель родился въ Штутгартѣ 27. августа 1770 г. и былъ сыномъ герцогскаго чиновника (секретаря казначейства, впослѣдствіи совѣтника экспедиціи). Онъ учился въ тюбингенскомъ университетѣ, принадлежа къ его институту, и окончилъ 1788—1790 философскій. 1790—1793—богословскій курсъ. Для полученія степени магистра философіи Гегель написалъ пробную работу «Сужденіе обыкновеннаго человѣческаго разсудка о субъективности и объективности» и «Объ изученіи исторіи философіи», а также защищалъ диссертацію de limite officiorum humanorum seposita animorum immortalitate, составленную профессоромъ философіи и элоквенціи А. Ф. Бекомъ. Эта тема, какъ видно изъ одной рукописи 1795 г., давала обильный матеріалъ мысли Гегеля и въ послѣдующее время. Для полученія степени кандидата онъ защищалъ диссертацію de ecclesiae Wirtembergicae renascentis calamitatibus, написанную канцлеромъ Лебретомъ (о богословскомъ развитіи Гегеля въ это и послѣдующее время говоритъ Целлеръ въ 4. т. Theologische Jahrbücher, Tübing. 1845, стр. 205 сс.). Супранатуралистъ Шторръ, строго державшійся Библіи, читалъ догматику. На ряду съ нимъ дѣйствовали Фляттъ, одного съ нимъ направленія, и профессора экзегезы и церковной исторіи Шнуррeръ и Реслеръ, склонные больше къ раціонализму. Гегель читалъ Канта, Якоби и другихъ философовъ, а также Гердера, Лессинга, Шиллера. Онъ былъ друженъ съ Гельдерлиномъ, который увлекался эллинскою древностью. Подобно Шеллингу и другимъ товарищамъ, онъ съ особеннымъ участіемъ слѣдилъ за событіями во Франціи. Все это, повидимому, занимало его болѣе, нежели обязательныя лекціи. Такъ можно заключить изъ его выпускнаго свидѣтельства, которое хвалитъ только его способности, но не познанія (даже и по философіи). Живя въ Бернѣ домашнимъ учителемъ, Гегель усердно продолжалъ свои богословскія и философскія занятія. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ былъ въ оживленной перепискѣ съ Шеллингомъ, который еще учился въ тюбингенскомъ институтѣ. Особенно важна для пониманія хода развитія Гегеля «Жизнь Іисуса», написанная имъ весною 1795. Она сохранилась въ рукописи, изъ которой Розенкранцъ и Гаймъ сообщили выдержки. Въ основѣ сочиненія лежитъ лессингово разграниченіе личнаго религіознаго воззрѣнія Іисуса отъ догмата христіанской церкви. Это разграниченіе было заманчиво для Гегеля не столько вслѣдствіе чисто историческихъ мотивовъ, сколько въ силу потребности найти у Іисуса свою собственную точку зрѣнія. Что это такъ, видно изъ разсужденій, построенныхъ на подобныхъ мысляхъ. Іудейство представляетъ морализмъ категорическаго императива кантовской философіи. Его преодолѣваетъ Іисусъ любовью. Эта любовь есть «синтезъ, въ которомъ законъ теряетъ свою всеобщность, и такимъ же образомъ субъектъ — свою особность, оба — свое противоположеніе, тогда какъ въ кантовской добродѣтели это противоположеніе остается». Съ другой стороны, Гегель указываетъ также на патологическій элементъ, заключающійся въ исключительной любви, и на его опасности. Въ подчиненности одному опредѣленному духовному направленію заключается рокъ. Своимъ принципомъ любви Іисусъ сталъ въ противоположность не къ отдѣльнымъ сторонамъ іудейскаго рока, но къ самому року. Выраженія о единствѣ божеской и человѣческой природы во Христѣ Гегель сводитъ къ мысли, что только рефлексія, разъединяющая жизнь, разлагаетъ эту жизнь на безконечное и конечное. Внѣ рефлексіи, въ самой истинѣ этого различенія нѣтъ. Гегель очень сурово выражается противъ такого дѣленія, которымъ неправильно объективируется божество. Это дѣленіе идетъ одинаковымъ шагомъ съ

испорченностью и рабствомъ людей и есть только ихъ откровеніе. Побѣду догматизирующаго церковнаго христіанства въ томъ видѣ, какъ оно господствовало въ послѣдніе вѣка древности, Гегель объясняетъ несвободой, къ которой римское владычество низвело нѣкогда самостоятельныя государства. Для гражданина древнихъ государствъ республика, какъ его «душа», была чѣмъ-то вѣчнымъ. А несвободный, отчужденный отъ общаго интереса индивидуумъ ограничивалъ свой взоръ самимъ собой. Право гражданина давало ему только право на безопасность собственности, наполнявшей теперь весь его міръ. Смерть должна была являться ему ужасной, смерть, разрывавшая всю ткань его цѣлей. Такимъ образомъ несвобода и бѣдствіе вынудили человѣка видѣть прибѣжище для своего абсолюта въ божествѣ, искать и ожидать счастья на небѣ. Одна религія должна была представляться желанной, именно та, которая клеймила господствующій духъ времени, его нравственное безсиліе, которая безчестье отъ попиранія ногами называла честью и высшей добродѣтелью подъ именемъ страждущаго послушанія, и т. д. Радикализмъ этихъ юношескихъ оппозиціонныхъ мыслей содержится въ консерватизмѣ позднѣйшей философіи религіи, какъ оттѣсненный, но не изглаженный моментъ. Онъ былъ снова сдѣланъ самостоятельнымъ и продолженъ далѣе одною частью учениковъ Гегеля (рѣзче всего—Бруно Бауеромъ).

Послѣ трехлѣтняго пребыванія въ Швейцаріи Гегель воротился въ Германію и занялъ 1797 мѣсто домашняго учителя въ Франкфуртѣ-на-Майнѣ. Здѣсь въ часы досуга, какъ отчасти уже и въ Бернѣ, онъ увлекался политикой на ряду съ богословскими занятіями, которыя также не были въ пренебреженіи. Въ 1798 г. Гегель написалъ небольшое сочиненіе, оставшееся ненапечатаннымъ: «О новѣйшихъ внутреннихъ отношеніяхъ Виртемберга, особенно о недостаткахъ административнаго устройства». Позже, послѣ 9. февраля 1801, къ этому сочиненію присоединился, также оставшійся ненапечатаннымъ, трудъ о нѣмецкомъ государственномъ устройствѣ. Онъ относится уже къ пребыванію въ Іенѣ, куда Гегель перебрался въ январѣ 1801. Идеалъ юношескаго возраста, какъ онъ писалъ Шеллингу 2. ноября 1800, для него преобразился въ форму рефлексіи и превратился въ систему. Въ рукописи Гегель разработалъ логику и метафизику, а отчасти также и философію природы. Сюда въ качествѣ третьей части должна была примкнуть этика. Въ Іенѣ Гегель обнародовалъ прежде всего сочиненіе Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie, Jena 1801. Система Фихте—субъективный идеализмъ, Шеллинга—субъективно-объективный и потому абсолютный идеализмъ. У Шеллинга она опирается на основную мысль абсолютнаго тожества субъективнаго и объективнаго. Въ философіи природы и въ трансцендентальной философіи абсолютъ построяется въ обѣихъ необходимыхъ формахъ своего существованія. Самъ Гегель примыкаетъ къ точкѣ зрѣнія Шеллинга.

Получивъ право читать лекціи вслѣдствіе диссертаціи de orbitis planetarum, Гегель дѣйствовалъ сообща съ Шеллингомъ для распространенія системы тожества, какъ университетскій преподаватель и какъ (1802—1803) соиздатель (упомянутаго уже выше при изложеніи шеллинговой философіи) «Критическаго журнала философіи», для котораго онъ далъ большую часть статей. Вмѣстѣ съ тѣмъ Гегель разработалъ въ рукописи третью часть своей системы, «систему нравственности», прежде всего для своихъ лекцій. Позже эта часть расширилась въ «философію духа». Мало-по-малу въ Гегелѣ брало верхъ сознаніе его различія отъ Шеллинга, особенно съ того времени, какъ Шеллингъ (лѣтомъ 1803) покинулъ Іену, и ихъ непосредственныя личныя сношенія прекратились. Отчетливо и рѣзко Гегель обозначаетъ это различіе въ «Феноменологіи духа», обширномъ сочиненіи, оконченномъ въ 1806 г. Съ этихъ поръ Шеллингъ смотрѣлъ на Гегеля, какъ на своего противника, тогда какъ до того онъ былъ связанъ съ нимъ самой тѣсной дружбой. Вскорѣ послѣ этого вслѣдствіе военныхъ событій Гегель покинулъ Іену, оставилъ предложенную ему тамъ въ февралѣ 1805 экстраординарную профессору и редактировалъ нѣкоторое время «Бамбергскую газету», пока не получилъ въ ноябрѣ

1808 мѣста директора нюрнбергской гимназіи. Гегель занималъ его до 1816. Здѣсь онъ написалъ для гимназическаго преподаванія свою философскую пропедевтику и составилъ подробное сочиненіе «Наука логики», Nürnb. 1812—1816, обнимающее въ одно цѣлое логику и метафизику, которыя онъ прежде разграничивалъ. Осенью 1816 Гегель занялъ мѣсто профессора философіи въ Гейдельбергѣ, послѣ того какъ Фризъ возвратился оттуда въ Іену. Во время пребыванія въ Гейдельбергѣ Гегелемъ вмѣстѣ съ «Обсужденіемъ протоколовъ виртембергскихъ сословій», Heidelb. Jahrbücher 1817 (это защита реформъ, къ которымъ стремилось правительство), была обнародована «Энциклопедія философскихъ наукъ въ краткомъ очеркѣ», Гейдельб. 1817, 2. очень расширенное изданіе 1827. 3. изд. 1830. 22. октября 1818 г. Гегель открылъ свои чтенія въ Берлинѣ. Они касались всѣхъ частей философской системы и, пользуясь громаднымъ вліяніемъ, содѣйствовали основанію школы. Въ берлинскій періодъ Гегель издалъ еще только философію права—«Основныя черты философіи права или естественное право и государственная наука въ краткомъ очеркѣ», Берл. 1821, и сотрудничалъ въ новооснованномъ органѣ гегельянства—Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. Благодаря стараніямъ его учениковъ, заслуживающихъ полной признательности, были болѣе или менѣе исправно переработаны и изданы чтенія по философіи исторіи, искусства и религіи, а также чтенія по исторіи философіи. Самъ же Гегель умеръ 14. ноября 1831 отъ холеры.

Философія Гегеля есть критическое преобразованіе и продолженіе шеллинговой системы тожества. Въ шеллинговой философіи Гегель одобряетъ то, что она имѣетъ дѣло съ содержаніемъ, съ истиннымъ абсолютнымъ познаніемъ, и что истинное для нея есть конкретное, единство субъективнаго и объективнаго, въ противоположность кантовскому ученію о непознаваемости вещей въ себѣ и къ субъективному идеализму Фихте. Но у Шеллинга Гегель находитъ двоякій недостатокъ: 1. принципъ системы, абсолютное тожество, не доказанъ, какъ нѣчто необходимое, а только предполагается (абсолютомъ выпалили, какъ изъ пистолета); 2. движеніе отъ принципа системы къ отдѣльнымъ положеніямъ обосновано не съ научной необходимостью, и потому вмѣсто того, чтобы показать саморазвертываніе абсолюта, у Шеллинга является только произвольное и фантастическое обращеніе съ понятіями идеальнаго и реальнаго (это все равно, какъ если бы живописецъ употреблялъ для животныхъ и пейзажей только двѣ краски—красную и зеленую). Но важно постичь абсолютъ не только какъ субстанцію, лежащую въ основѣ всего индивидуальнаго, но и какъ субъектъ, самъ себя полагающій, изъ иностановленія возвращающійся снова къ равенству съ самимъ собой. Поэтому Гегель, съ своей стороны, хочетъ 1. поднять сознаніе на точку зрѣнія абсолютнаго познанія, 2. посредствомъ діалектическаго метода систематически развить все содержаніе этого познанія. Первое происходитъ въ феноменологіи духа и (болѣе сжато, такъ какъ здѣсь разсматриваются только послѣднія ступени философскаго познанія) во введеніи къ Энциклопедіи, второе—во всей системѣ логики, философіи природы и духа.

Въ Феноменологіи духа Гегель даетъ формы развитія человѣческаго сознанія отъ непосредственной достовѣрности черезъ различныя формы рефлексіи и самоотчужденія до абсолютнаго познанія. Въ феноменологическомъ изложеніи Гегель сливаетъ исторію образованія индивидуальнаго духа съ исторіей всеобщаго духа. Главныя ступени: сознаніе, самосознаніе, разумъ, нравственный духъ, религія, абсолютное знаніе. Предметомъ абсолютнаго знанія является собственное движеніе духа. Абсолютное знаніе изъ понятій предполагаетъ существованіе всѣхъ прежнихъ видовъ, почему оно есть исторія понятій. Въ ней сохранены всѣ прежніе виды: «изъ чаши этого царства духовъ для него пѣнится безконечность» (говоритъ въ заключеніе Феноменологіи Гегель, намекая на «Теософію Юлія» Шиллера).

Во Введеніи въ энциклопедію Гегель обосновываетъ точку зрѣнія абсолютнаго знанія, критикуя тѣ отношенія мысли къ объективности, которыя

выступили въ исторіи новѣйшей философіи, особенно—догматизмъ и эмпиризмъ, критицизмъ и непосредственное знаніе. Абсолютное знаніе познаетъ мышленіе и бытіе тожественными или, какъ Гегель выражается въ предисловіи къ Философіи права, разумное дѣйствительнымъ и дѣйствительное—разумнымъ.

Система философіи расчленяется на три главныя части: логику, философію природы и философію духа. Логика—наука идеи самой въ себѣ. Философія природы—наука идеи въ ея инобытіи. Философія духа—наука идеи, возвращающейся изъ своего инобытія къ себѣ самой. Методъ—діалектическій. Онъ разсматриваетъ переходъ всякаго понятія въ его противоположность и соединеніе противоположности въ высшее единство. Въ качествѣ момента въ этомъ методѣ содержатся какъ исключительно различающій разсудокъ, такъ и исключительно уничтожающій различія негативный разумъ или скепсисъ. Понятіе всегда въ движеніи. Оно не остается тѣмъ, что есть, а въ силу противорѣчія, содержащагося въ немъ, уничтожаетъ само себя, но изъ этого противорѣчія снова возвращается къ самому себѣ. Оно въ такой же степени бываетъ своею противоположностью, какъ и самимъ собою. Это вѣчное движеніе есть моментъ философіи Гераклита, которую Гегель ставилъ очень высоко. Онъ самъ признаетъ, что нѣтъ ни одного положенія Гераклита, которое не попало бы въ его логику. Разумное познаваніе, въ противоположность разсудочному, состоитъ въ томъ, чтобы «предоставить дѣйствовать въ насъ самой вещи или всеобщему разуму, тожественному съ сущностью вещей».

Логика есть наука чистой идеи, т. е. идеи въ абстрактномъ элементѣ мышленія, наука о Богѣ или Логосѣ, поскольку онъ разсматривается, какъ prius природы и духа (какъ будто бы онъ былъ до сотворенія міра). Она распадается на три части, именно—на ученіе о бытіи, какъ мысли въ ея непосредственности, о понятіи въ себѣ, на ученіе о сущности, какъ мысли въ ея рефлексіи и посредствѣ, о длясебябытіи и призрачности понятія, и на ученіе о понятіи и идеѣ, какъ мысли въ ея возвращенности въ себя самое и въ ея развитомъ присебѣбытіи, о понятіи самомъ по себѣ *). Въ болѣе обширномъ сочиненіи по логикѣ Гегель обозначаетъ эту послѣднюю часть, какъ субъективную логику, а обѣ первыя вмѣстѣ—какъ объективную логику.

Исходную точку діалектическаго развитія въ логикѣ (а, значитъ, вмѣстѣ съ тѣмъ и во всей философской системѣ) образуетъ чистое бытіе, какъ понятіе самое абстрактное и абсолютно безсодержательное, а потому тожественное съ ничто. Къ ничто бытіе стоитъ въ двойномъ отношеніи—тожества и, хотя невыразимаго, неопредѣлимаго, различія **). Тожество въ различіи бытія и ничто даетъ новое, высшее понятіе, составляющее высшее единство этихъ двухъ понятій, именно—

*) Конечно, неосновательно Гегель причисляетъ это послѣднее ученіе въ видѣ 3-й части къ основной наукѣ или «логикѣ». Какъ вытекаетъ изъ опредѣленія, оно скорѣе принадлежитъ наукѣ духа. А кое-что изъ того, что Гегель принимаетъ сюда, нашло бы подходящее мѣсто въ философіи природы. Въ такой обработкѣ видно, конечно, стремленіе разсматривать всѣ эти формы, какъ метафизическія, имманентныя и природѣ, и духу. Но такъ какъ сюда постоянно примѣшивается болѣе спеціальное значеніе, соотвѣтствующее обычному словоупотребленію, то гегелево изложеніе этихъ частей совершенно затемнено тѣмъ, что Гегель колеблется между ученіемъ о формахъ, которыя присущи только мыслящему духу какъ такому или, съ другой стороны, природѣ какъ такой, и между ученіемъ о формахъ всякой природной и духовной дѣйствительности.

**) На самомъ дѣлѣ это различіе можно опредѣлить въ томъ смыслѣ, что понятіе бытія получается посредствомъ отвлеченія отъ всякаго различія въ мыслимомъ обычными понятіями, причемъ въ немъ удерживается все тожественное, а понятіе ничто—такъ, что въ отвлеченіи идутъ шагомъ дальше и отвлекаютъ и отъ самого этого тожественнаго. Подобнымъ же образомъ діалектику Гегеля можно разрѣшить и на всѣхъ слѣдующихъ ступеняхъ посредствомъ тонкихъ и строго соблюдаемыхъ различеній и признать призрачнымъ имманентное движеніе чистой мысли. Но для этого достаточно здѣсь отослать къ Тренделенбургу и др. Ср. также Ибервегъ, Система логики, § 31.

понятіе становленія. Виды становленія—возникновеніе и уничтоженіе. Результатъ становленія — существованіе, бытіе, тожественное съ отрицаніемъ, или бытіе съ опредѣленностью, которая является непосредственной и сущей опредѣленностью, или бытіе съ качествомъ. Существованіе, отраженное въ себѣ, какъ въ этой своей опредѣленности, есть существующее, нѣчто. Основа всякой опредѣленности есть отрицаніе (причемъ Гегель ссылается на положеніе Спинозы: omnis determinatio est negatio). Какъ сущая опредѣленность въ противность отрицанію, содержащемуся въ ней, но отличному отъ нея, качество есть реальность. А отрицаніе уже не есть абстрактное ничто, но инобытіе. Бытіе качества какъ таковое, въ противоположность отношенію къ другому, есть осебѣбытіе. Нѣчто становится инымъ, такъ какъ инобытіе есть его собственный моментъ, иное, какъ новое нѣчто, становится снова инымъ. Но этотъ прогрессъ въ безконечность останавливается при противорѣчіи, что конечное есть какъ нѣчто, такъ и его иное. Разрѣшеніе этого противорѣчія заключается въ мысли, что нѣчто въ своемъ переходѣ въ иное сходится только съ самимъ собой или становится инымъ иного. Это отношеніе въ переходѣ и въ иномъ къ самому себѣ есть истинная безконечность, возстановленіе бытія, какъ отрицаніе отрицанія, или длясебябытіе. Въ длясебябытіи является опредѣленіе идеальности. Истина конечнаго есть его идеальность. Эта идеальность конечнаго есть главное положеніе философіи, и потому всякая истинная философія—идеализмъ. Идеальность, какъ истинная безконечность, есть разрѣшеніе противоположности между конечнымъ и разсудочно-безконечнымъ, которое, будучи поставлено рядомъ съ конечнымъ, само есть только одно изъ двухъ конечныхъ. Моменты длясебябытія такіе: одно, много и отношеніе (какъ притяженіе и отталкиваніе). Качество вслѣдствіе неразличимости многихъ «одно» переходитъ въ свою противоположность — количество. Въ категоріи количества повторяется отношеніе бытія, существованія и длясебябытія, какъ чистое количество, число и интенсивная величина или степень. Бытіе количества, въ длясебясущей опредѣленности внѣшнее для самого себя, составляетъ его качество. Количественное, будучи положено такъ само по себѣ, есть количественное отношеніе. Когда количественное само есть отношеніе къ себѣ въ своей внѣшности, или когда длясебябытіе и безразличіе опредѣленности соединены, то оно является мѣрой. Мѣра есть качественное количество, единство качества и количества. Въ этомъ единствѣ уничтожена непосредственность бытія и тѣмъ положена сущность.

Сущность есть уничтоженное бытіе или бытіе, посредствомъ отрицанія соединенное съ собою, отраженное въ себя. Сущности принадлежатъ чистыя опредѣленія рефлексіи, въ особенности — тожество, различіе и основаніе. Логическія основоположенія тожества и различія, какъ одностороннія отвлеченія, дѣлающія самостоятельными простые моменты истины, запечатлѣны неправдой. Спекулятивная истина есть тожество тожества и различія, лежащее въ понятіи основанія. Сущность есть основа существованія: существованіе есть возстановленіе непосредственности или бытія, поскольку оно получило посредство чрезъ уничтоженіе посредства. Совокупность, какъ положенное въ единомъ развитіе опредѣленій основанія и существованія, есть вещь. Подъ «вещью въ себѣ» Гегель понимаетъ отвлеченіе простой рефлексіи вещи въ себѣ, на которомъ, какъ на безсодержательной основѣ, упираются противъ рефлексіи въ иное, въ силу которой вещь имѣетъ свойства *). Существованіе вещи включаетъ противорѣчіе между всебѣсуществова-

*) Здѣсь Гегель даетъ кантовскому термину извращенный смыслъ, воображая, что вѣрно подмѣтилъ его. Подъ этимъ терминомъ Кантъ понималъ не вещь безъ свойствъ и всякихъ отношеній вообще, а только вещь, какъ она есть, если не обращать вниманія на ея опредѣленное отношеніе, именно на ея отраженіе въ нашемъ сознаніи (или, говоря точнѣе, въ ближайшемъ докритическомъ сознаніи, опредѣленномъ воспріятіемъ и догматическимъ мышленіемъ). Ср. въ Логикѣ Ибервега § 40 замѣчанія о различіи противоположностей: о себѣ и явленіе, сущность и выраженіе сущности. «Вещь въ себѣ» въ кантовскомъ смыслѣ этого выраженія можетъ, правда, быть

ніемъ и рефлексіей въ иное, или между содержаніемъ и формой. Въ этомъ противорѣчіи существованіе есть явленіе. Сущность должна являться. Непосредственное бытіе, противостоящее сущности, есть призрачность; развитая призрачность есть явленіе. Оттого сущность находится не за явленіемъ или по ту сторону его, но потому, что есть именно сущность, существованіе бываетъ явленіемъ. Явленіе есть истина бытія и болѣе богатое опредѣленіе, чѣмъ бытіе, поскольку явленіе содержитъ въ себѣ соединенными моменты рефлексіи къ себѣ и къ иному. Напротивъ, бытіе или непосредственность есть еще нѣчто односторонне безотносительное. А недостатокъ явленія состоитъ въ томъ, что оно есть еще нѣчто въ себѣ надломленное, не имѣющее въ себѣ самомъ опоры. Этотъ недостатокъ уничтожается въ слѣдующей высшей категоріи—дѣйствительности. Кантъ, говоритъ Гегель, увидѣлъ простое явленіе въ томъ, что для обыкновеннаго сознанія имѣетъ значеніе сущаго и самостоятельнаго. И въ этомъ заслуга Канта. Но онъ неправильно принялъ явленіе исключительно въ субъективномъ смыслѣ и внѣ явленія фиксировалъ «абстрактное существо» *), какъ вещь въ себѣ. Фихте въ своемъ субъективномъ идеализмѣ ошибочно заключилъ человѣка въ непроницаемый кругъ исключительно субъективныхъ представленій. Скорѣе собственная природа самого непосредственно предметнаго міра состоитъ въ томъ, чтобы быть только явленіемъ, а не прочнымъ самостоятельнымъ существованіемъ. Ставшее непосредственнымъ единство сущности и существованія или внутренняго и внѣшняго есть дѣйствительность. Къ ней принадлежитъ отношеніе субстанціальности, отношеніе причинности и отношеніе взаимодѣйствія. Взаимодѣйствіе есть безконечное отрицательное отношеніе къ себѣ. Но это взаимодвиженіе, остающееся при себѣ, или сущность, воротившаяся къ бытію, какъ простой непосредственности, есть понятіе.

Понятіе есть единство бытія и сущности, истина субстанціи, свободное, какъ для себя сущая субстанціальная сила. Субъективное понятіе развивается какъ

только въ отношеніи къ отдѣльному мыслящему субъекту. Хотя она противостоитъ ему не необходимо, какъ нѣчто совершенно чуждое, просто непознаваемое, но именно прежде всего только какъ находящееся исключительно внѣ его сознанія. Она независима только отъ единичнаго акта познанія, но генетически обусловливаетъ познаніе, точно такъ же какъ ее въ свою очередь можно считать телеологически обусловленной духомъ, способнымъ къ познанію, какъ ея предварительной ступенью (см. выше, стр. 294, прим.). Если нѣтъ «вещи въ себѣ» въ отношеніи къ «абсолюту», то все же она есть по отношенію къ отдѣльному воспринимающему и мыслящему субъекту. Даже и для него Гегель хочетъ уничтожить вещи въ себѣ, такъ какъ абсолютный духъ дѣйствителенъ именно въ индивидуумахъ, а нашъ разумъ есть разумъ Бога въ насъ, который можно мыслить только тожественнымъ съ разумомъ во всѣхъ вещахъ. Но если бы даже это могло имѣть значеніе для послѣдней цѣли познанія, то во всякомъ случаѣ оно не имѣетъ силы для пути, который необходимъ намъ для постепеннаго приближенія къ этой цѣли. Ученіе Канта навсегда устанавливаетъ изначальную чуждость, съ которой внѣшнія вещи противостоятъ моему индивидуальному сознанію. Ученіе Гегеля предвосхищаетъ послѣднюю цѣль познанія для всякаго, кто рѣшается мыслить по трихотомическому ритму діалектики. Она уже не вѣдаетъ проблемъ. Феноменологія никоимъ образомъ не помогаетъ этому недостатку. Ибо хотя она исходитъ изъ воспріятія, все же она не разъясняетъ въ научномъ смыслѣ отношенія его къ объективной дѣйствительности, отношенія колебаній воздуха и эѳира къ ощущеніямъ тоновъ и цвѣтовъ. Принявъ ученіе Гете, Гегель отрѣзалъ себѣ даже всякую возможность этого изслѣдованія. Неправильно объективируя субъективныя формы, Гегель отнимаетъ у себя возможность разысканій по теоріи познанія, тогда какъ на самомъ дѣлѣ однако, если даже мыслить цѣль человѣческаго познанія достигнутой, все еще было бы только точное соотвѣтствіе, а не тожество въ полномъ смыслѣ этого слова между «системой» (совокупностью) объектовъ познанія (матеріальныхъ и духовныхъ) и системою науки. Совершенно уничтожена была бы только чуждость вещей въ себѣ, а не отличіе ихъ отъ нашего (индивидуально-субъективнаго) познанія. Ученіе о познаніи, которое, какъ «критика разума», даетъ у Канта относительно «трансцендентальныхъ объектовъ» совершенно отрицательный результатъ, уничтожается Гегелемъ посредствомъ аксіомы тожества мышленія и бытія. Между этими двумя крайностями надо найти вѣрную середину.

*) Этого, какъ видно изъ предыдущаго, Кантъ не думалъ.

простое понятіе, которое обнимаетъ въ себѣ моменты всеобщности, частности и единичности, какъ сужденіе, которое есть положенная частность понятія, раздѣленіе понятія на его моменты, отношеніе единичнаго къ всеобщему, наконецъ какъ умозаключеніе, которое есть единство понятія и сужденія,—понятіе, какъ простое тожество, къ которому пришли различія формъ сужденія, и сужденіе, поскольку понятіе положено въ реальности, именно въ различіи своихъ опредѣленій. Умозаключеніе есть разумное и все разумное, круговоротъ, въ которомъ связываются моменты понятія дѣйствительнаго. Реализованіе понятія въ умозаключеніи, какъ совокупность, воротившаяся сама въ себя, есть объектъ. Объективное понятіе проходитъ моменты: механизмъ, химизмъ и телеологію (ихъ надо понимать здѣсь не въ спеціально естествовѣдномъ, а въ обще-метафизическомъ смыслѣ). Въ реализаціи цѣли понятіе полагаетъ себя, какъ сущую въ себѣ сущность объекта. Единство понятія и реальности, о себѣ сущее единство субъективнаго и объективнаго, будучи положено для себя сущимъ, есть идея. Моменты идеи: жизнь, познаваніе и абсолютная идея. Абсолютная идея есть чистая форма понятія, созерцающая свое содержаніе, какъ самое себя; она—сама себя знающая истина, абсолютная и всякая истина, сама себя мыслящая идея, какъ мыслящая или логическая идея. Абсолютная свобода идеи заключается въ томъ, что она не только переходитъ въ жизнь, да еще въ качествѣ конечнаго познаванія позволяетъ ей являться въ себѣ, но и въ своей абсолютной истинѣ рѣшается отпустить изъ себя моментъ ея частности или перваго опредѣленія и инобытія, непосредственную идею, какъ ея отраженіе, какъ природу. Идея, какъ бытіе или сущая идея, есть природа.

Природа есть идея въ формѣ инобытія или отчужденія. Она — рефлексъ духа, абсолютъ въ своемъ непосредственномъ существованіи. Отъ своего абстрактнаго внѣсебябытія до всебѣбытія индивидуальности въ животномъ организмѣ идея проходитъ рядъ ступеней, порядокъ которыхъ основывается на прогрессивномъ реализованіи стремленія къ длясебябытію или къ субъективности. Однако въ сферѣ природы имѣетъ свое право также случайность и опредѣлимость извнѣ. Исполненіе частнаго подвержено внѣшней опредѣлимости, и въ этомъ заключается безсиліе природы, полагающее предѣлы философіи. Самаго частнаго нельзя обнять въ понятіи. Главные моменты природы: механическій, физическій и органическій процессъ. Въ тяжести идея отпущена въ тѣло, члены котораго суть свободныя небесныя тѣла. Затѣмъ внѣшность преобразуется въ свойства и качества, которыя, принадлежа индивидуальному единству, имѣютъ въ химическомъ процесѣ имманентное и физическое движеніе. Наконецъ въ живости тяжесть отпущена въ члены, въ которыхъ остается субъективное единство. Гегель не признаетъ этого порядка во времени, ибо только у духа есть исторія, а въ природѣ всѣ виды единовременны. Высшее, по діалектическому развитію болѣе позднее, но въ идеѣ prius низшаго, только въ духовной жизни является и по времени позже. Природу, говоритъ Гегель, надо разсматривать, какъ систему ступеней. Изъ нихъ одна необходимо выходитъ изъ другой и есть ближайшая истина той, изъ которой она слѣдуетъ, однако не такъ, чтобы одна естественно рождалась изъ другой, но во внутренней идеѣ, составляющей основу природы. Такъ называемое (принятое Кантомъ гипотетически, а другими философами природы—болѣе увѣренно) происхожденіе растеній и животныхъ изъ воды и болѣе развитыхъ животныхъ организацій изъ низшихъ Гегель называетъ туманнымъ представленіемъ, отъ котораго мыслящему разсужденію надо отдѣлаться.

Смерть только непосредственной единичной жизненности есть выходъ духа. Духъ есть присебѣбытіе идеи или идея, воротившаяся къ себѣ изъ своего инобытія. Его развитіе есть постепенный прогрессъ отъ опредѣлимости природой къ свободѣ. Его моменты: субъективный, объективный и абсолютный духъ.

Субъективный духъ въ его непосредственной связи съ природной опредѣленностью или душу въ ея отношеніи къ тѣлу разсматриваетъ антропологія. Феноменологія, какъ вторая часть ученія о субъективномъ духѣ, разсматри-

ваетъ являющійся духъ на ступени рефлексіи, какъ чувственное сознаніе, воспріятіе, разсудокъ, самосознаніе и разумъ. Психологія разсматриваетъ духъ, поскольку онъ теоретиченъ, какъ интеллигенція, практиченъ—какъ воля, свободенъ—какъ нравственность. Интеллигенція находитъ себя опредѣленной, но найденное полагаетъ, какъ свое собственное, познавая все, какъ осуществляющуюся разумную цѣль. До этого пониманія духъ доходитъ путемъ дѣйствія, въ которомъ воля бываетъ опредѣляющимъ для содержанія. Единство хотѣнія и мышленія есть энергія сама себя опредѣляющей свободы. Сущность нравственности въ томъ, что воля имѣетъ для своихъ цѣлей всеобщее разумное содержаніе.

Ученіе объ объективномъ духѣ касается объективацій свободной воли. Продуктъ свободной воли, какъ объективная дѣйствительность, есть право. Право есть не ограниченіе, а осуществленіе свободы и выступаетъ только вопреки произволу. Право какъ такое или формальное и абстрактное право, въ которомъ непосредственно находится свободная воля, есть право собственности, договора и наказанія. Собственность есть существованіе, которое личность даетъ своей свободѣ; договоръ есть сліяніе двухъ воль въ общую волю; право наказанія есть право противъ несправедливости, а наказаніе есть возстановленіе права, какъ отрицаніе его отрицанія. Наказаніе въ сущности есть воздаяніе, слѣдствіе поступка преступника, исполняющееся на самомъ преступникѣ. Наказаніе—право самого преступника: подвергая наказанію, въ преступникѣ уважаютъ разумное существо. Къ формальному праву примыкаетъ въ качествѣ второй ступени моральность, какъ воля, отраженная въ себя, воля въ своемъ самоопредѣленіи какъ совѣсть, а въ качествѣ третьей и высшей ступени—нравственность, въ которой субъектъ сознаетъ себя единымъ съ нравственной субстанціей: семействомъ, гражданскимъ обществомъ и государствомъ. Государство есть дѣйствительность нравственной идеи, самосознанная нравственная субстанція, какъ нравственный духъ, развившійся до органической дѣйствительности, духъ, стоящій въ мірѣ, божественная воля, какъ наличный духъ, развертывающійся до дѣйствительнаго образа и организаціи міра. Въ конституціонной монархіи, государственной формѣ новаго міра, формы, принадлежавшія въ древнемъ мірѣ различнымъ цѣлымъ, именно—автократія, аристократія, демократія, сведены на степень моментовъ: монархъ—одинъ; въ его особѣ дѣйствительна личность государства; онъ—глава формальнаго рѣшенія. Къ правительственной власти присоединяются нѣкоторые, участвуя въ законодательствѣ, а если изъ него не исключены сословія, то и многіе. Необходимо учрежденіе сословій, чтобы моментъ формальной свободы получилъ свое право, а также учрежденіе судовъ присяжныхъ, чтобы было дано удовлетвореніе праву субъективнаго самосознанія. Но центръ тяжести у Гегеля не въ субъективномъ самоопредѣленіи единичнаго, а въ выработанномъ строѣ государства, архитектоникѣ его разумности. Его философія права выясняетъ, на сколько дѣйствительное государство соотвѣтствуетъ разуму. При этомъ ведется рѣзкая полемика противъ рефлексіи и чувства, которыя основываются на субъективномъ мнѣніи, будто ихъ знаніе вѣрнѣе, и вдаются въ построенія пустыхъ идеаловъ. Всемірная исторія, которую Гегель понимаетъ въ сущности какъ исторію государствъ, имѣетъ для него значеніе прогресса въ сознаніи свободы. Она—школа, которая ведетъ отъ независимости природной воли черезъ субстанціальную свободу къ субъективной свободѣ. Востокъ зналъ и знаетъ, что свободенъ одинъ, греческій и римскій міръ,—что свободны нѣкоторые, германскій міръ знаетъ, что свободны всѣ. На востокѣ начинается всемірная исторія, а на западѣ загорается свѣтъ самосознанія. Въ субстанціальныхъ видахъ восточныхъ царствъ есть всѣ разумныя опредѣленія, но такъ, что субъекты остаются только случайностями. Восточная исторія есть дѣтство человѣчества. Греческій духъ есть юношескій возрастъ. Здѣсь прежде всего получается царство субъективной свободы, но не безъ примѣси субстанціальной. Это соединеніе нравственности и субъективной воли есть царство прекрасной свободы, ибо идея соединена съ пластическимъ образомъ, подобно тому какъ въ про-

изведеніи изящнаго искусства чувственное носитъ отпечатокъ и выраженіе духовнаго. Это—время прекраснѣйшаго, но скоропреходящаго расцвѣта. Въ естественномъ единствѣ субъекта со всеобщей цѣлью заключается безпримѣсная субстанціальная нравственность, которой Сократъ противопоставлялъ моральность, самоопредѣленіе субъекта, основывающееся на рефлексіи. Чтобы образоваться въ свободную нравственность, субстанціальной нравственности нужна была борьба съ субъективной свободой. Римское царство есть зрѣлый возрастъ исторіи. Это—царство абстрактной всеобщности. Индивидуумы приносятся въ жертву всеобщей государственной цѣли. Но въ замѣнъ они получаютъ всеобщность самихъ себя, т. е. личность, въ силу образованія частнаго права. Подобная же участь постигаетъ и народы. Горесть о потерѣ національной самостоятельности гонитъ духъ въ его завѣтнѣйшія глубины. Онъ покидаетъ безбожный міръ и начинаетъ жизнь внутри себя. Абсолютная воля и воля субъекта становятся едино. Въ германскомъ мірѣ царитъ сознаніе примиренія. Въ началѣ духъ еще удовлетворенъ абстрактно внутри себя, мірское предоставлено грубости и произволу. Но наконецъ самъ принципъ формуется въ конкретную дѣйствительность, въ которой субъектъ соединяется съ субстанціей духа. Реализація понятія свободы есть цѣль всемірной исторіи. Ея развитіе есть истинная теодицея.

Абсолютный духъ или религія въ обширномъ смыслѣ, какъ единство субъективнаго и объективнаго духа, реализуется въ объективной формѣ созерцанія или непосредственнаго чувственнаго знанія—какъ искусство, въ субъективной формѣ чувства и представленія—какъ религія въ тѣсномъ смыслѣ, наконецъ, въ субъективно-объективной формѣ чистаго мышленія—какъ философія. Прекрасное есть абсолютъ въ чувственномъ существованіи, дѣйствительность идеи въ формѣ ограниченнаго явленія. На отношеніи идеи къ матеріалу основывается различіе символическаго, классическаго и романтическаго искусства. Въ символическомъ искусствѣ, за предѣлы котораго не выходитъ восточное изображеніе, форма не можетъ совершенно проникнуть матеріалъ. Въ классически прекрасномъ, главнымъ образомъ—въ греческомъ искусствѣ, духовное содержаніе совершенно вылилось въ чувственное существованіе. Классическое искусство разлагается: отрицательно—въ сатирѣ, художественномъ произведеніи внутри себя растерзаннаго римскаго міра, положительно—въ романтическомъ искусствѣ христіанскаго міра. Романтическое искусство основывается на преобладаніи духовнаго элемента, на глубинѣ сердца, на безконечности субъективности. Оно—выходъ искусства за предѣлы самого себя, но все же въ формѣ искусства. Система искусствъ (архитектура, скульптура, музыка, живопись и поэзія) аналогична художественнымъ формамъ. Поэзія, какъ высшее изъ искусствъ, принимаетъ въ себя совокупность всѣхъ формъ.

Религія есть форма, въ какой абсолютная истина существуетъ для представляющаго сознанія или для чувства, представленія и рефлектирующаго разсудка, а потому и для всѣхъ людей. Ступени религіи въ ея историческомъ развитіи такія: 1. естественныя религіи востока, понимающія Бога, какъ субстанцію природы; 2. религіи, въ которыхъ Богъ созерцается какъ субъектъ, особенно іудейская религія или религія возвышенности, греческая или религія красоты, римская или религія цѣлесообразности; 3. абсолютная религія, которая познаетъ Бога въ его отчужденіи къ конечности и въ то же время въ его единствѣ съ конечностью или въ его жизни въ примиренной общинѣ. Божественная идея развертывается въ трехъ формахъ. Это 1. вѣчное въ себѣ и при себѣ бытіе, форма всеобщности, Богъ въ его вѣчной идеѣ самой въ себѣ, или царство Отца; 2. форма явленія, партикуляризаціи, бытіе для иного въ физической природѣ и конечномъ духѣ, вѣчная идея Бога въ стихіи сознанія и представленія, или различіе, царство Сына; 3. форма возвращенія изъ явленія въ себя самого, процессъ примиренія, идея въ стихіи общины или царство Духа. Истинный смыслъ доказательствъ бытія Божія тотъ, что они должны содержать возвышеніе человѣческаго духа къ Богу и выражать

это возвышеніе для мысли. Космологическое и телеологическое доказательство переходятъ отъ бытія къ понятію Бога, онтологическое—отъ понятія къ бытію.—Гегель не разъ выражается, что его философія имѣетъ то же содержаніе, что и христіанская религія, и отличается отъ нея только формально.

Философія есть мышленіе абсолютной истины или сама себя мыслящая идея, самознающая истина, самъ себя понимающій разумъ. Философское знаніе есть понятіе искусства и религіи, показанное посредствомъ мышленія. Развитіе философіи въ системѣ и въ исторіи идетъ въ сущности одинаково, именно непрерывно двигаясь отъ самаго отвлеченнаго къ все болѣе и болѣе богатому и конкретному познанію истины. Философія элейцевъ, Гераклита и атомистовъ соотвѣтствуетъ чистому бытію, становленію и длясебябытію, философія Платона—категоріямъ сущности, философія Аристотеля—понятію, философія новоплатоновцевъ—мысли, какъ совокупности, или конкретной идеѣ, философія новѣйшаго времени—идеѣ, какъ духу, или самознающей идеѣ. Картезіанская философія стоитъ на точкѣ зрѣнія сознанія, кантовская и фихтевская — на точкѣ зрѣнія самосознанія, новѣйшая (шеллинго-гегелевская)—на точкѣ зрѣнія разума или субъективности, тожественной съ субстанціей, и именно въ формѣ интеллектуальнаго созерцанія—у Шеллинга, въ формѣ чистаго мышленія или абсолютнаго знанія—у Гегеля. Принципы всѣхъ прежнихъ системъ, какъ уничтоженные моменты, содержатся въ абсолютной философіи. Развитія дальше къ высшему нѣтъ *).

§ 33. Современникъ Фихте, Шеллинга и Гегеля, пережившій какъ Фихте, такъ и Шеллинга, Фридрихъ Эрнстъ Даніель Шлейермахеръ (1768—1834) былъ особенно подъ вліяніемъ Канта, Спинозы и Платона. Онъ преобразовываетъ философію Канта такъ, что старается отдать должное какъ реалистическому, такъ и идеалистическому элементу, заключающемуся въ ней. Такимъ образомъ его ученіе можно назвать идеалреализмомъ. Наше пониманіе по Шлейермахеру обусловлено дѣятельностью чувствъ, при помощи которой бытіе вещей принимается въ наше сознаніе. Кантъ непослѣдовательно допустилъ страдательное состояніе чувствъ, какъ условіе познанія, Фихте тщетно пытался устранить его, чтобы спасти послѣдовательность. У Шлейермахера это страдательное состояніе съ полной послѣдовательностью входитъ въ составъ его ученія. Пространство, время и причинность для него не только формы міра явленій, находящагося исключительно въ сознаніи субъекта, но и формы самой реальности, противостоящей субъекту и обусловливающей его познаніе. Въ мышленіи, перерабатывающемъ содержаніе внѣшняго и внутренняго опыта, другими словами—въ «интеллектуальной функціи», присоединяющейся къ «органической функціи», Шлейермахеръ вмѣстѣ съ Кантомъ видитъ самопроизвольность, которая въ человѣкѣ соединена съ воспріимчивостью чувствъ, или же апріорный элементъ познанія, дѣйствующій вмѣстѣ съ эмпирическимъ

*) Въ § 4 первой части этого «Очерка» указана по отношенію къ взгляду Гегеля на исторію философіи истинность его основной мысли и величественность въ ея проведеніи на ряду съ кое-чѣмъ натянутымъ, произвольнымъ и неуклюжимъ. То же самое можно отнести и къ цѣлому системы. Въ своемъ методѣ, возвышая на перекоръ эмпиріи діалектическое построеніе въ самостоятельную силу и отрѣшая „чистое мышленіе“ отъ его эмпирической основы, система Гегеля благоволитъ дуализму, не уничтоженному послѣдующимъ обращеніемъ къ эмпиріи, какъ бы сильно сама система ни отвергала принципіально всякій дуализмъ. Реалистическая сторона кантовской философіи не получила у Гегеля того же права, какъ идеалистическая. Именно потому она тѣмъ сильнѣе выступила и была односторонне преувеличена у многихъ изъ послѣдователей гегелевской философіи.

факторомъ. Именно этой теоріей познанія Шлейермахеръ устраняетъ односторонность гегелевой діалектики. Множество объектовъ, существующихъ одинъ возлѣ другого, и процессовъ, слѣдующихъ одинъ за другимъ, сливается въ единство, которое не только внесено, положимъ, мыслящимъ субъектомъ, но и существуетъ само по себѣ, обнимая объектъ и субъектъ. Въ силу реальнаго единства разнообразіе образуетъ расчлененное цѣлое. Совокупность всего существующаго есть міръ; единство мірового цѣлаго есть божество.

Для насъ возможны только или отрицательныя или образныя, антропоморфическія выраженія о божествѣ. Всякая часть міра находится во взаимодѣйствіи съ остальными частями. Въ этомъ взаимодѣйствіи соединены дѣйствіе и страданіе. Съ нашимъ дѣйствіемъ связывается чувство нашей свободы, съ нашимъ страданіемъ—чувство нашей зависимости. По отношенію къ безконечному, какъ къ единству мірового цѣлаго, въ насъ есть чувство безусловной зависимости. Въ этомъ чувствѣ коренится религія. Религіозныя представленія или положенія не что иное, какъ способы, какими проявляется религіозное чувство, и какъ такіе они совершенно отличны отъ научной точки зрѣнія, которая стремится воспроизвести объективную дѣйствительность въ сознаніи субъекта. Желать изъ догматовъ получить философемы или философствовать въ богословіи—значитъ не признавать границъ обѣихъ областей. За философіей остается въ предѣлахъ богословія только формальное приложеніе. Ни философія къ богословію, ни богословіе къ философіи не должно находиться въ подчиненномъ положеніи: каждая изъ этихъ наукъ свободна въ предѣлахъ своей области. Рядомъ съ діалектикой, включающей ученіе о Богѣ, Шлейермахеръ обработалъ христіанское вѣроученіе, рядомъ съ философской этикой—христіанскую.

Шлейермахеръ пытается устранить односторонность кантовскаго понятія о долгѣ, жертвующаго всеобщему частное. Это онъ дѣлаетъ въ этикѣ, которая, признавая детерминизмъ, ставитъ въ зависимость соотвѣтствующія задачи отъ индивидуальности дѣйствующаго лица. Этика Шлейермахера является одновременно ученіемъ о благахъ, о добродѣтели и о долгѣ. Въ высочайшемъ благѣ, какъ высшемъ единствѣ реальнаго и идеальнаго, Шлейермахеръ находитъ нравственную цѣль, въ долгѣ — законъ движенія къ этой цѣли, въ добродѣтели—движущую силу. Изложеніе этики у Шлейермахера носитъ преобладающій характеръ ученія о благахъ.

Способъ, какимъ Шлейермахеръ ближе опредѣляетъ противоположность реальнаго и идеальнаго въ природѣ и духѣ и показываетъ эту противоположность въ цѣломъ рядѣ отдѣльныхъ формъ, обусловленъ прежде всего шеллинговой философіей тожества. — Философія Шлейермахера не разработана имъ во всеобъемлющее цѣлое, строго законченное по содержанію, систематическому расчлененію и терминологіи. Поэтому она въ формальномъ совершенствѣ сильно уступаетъ системѣ Гегеля, а также Гербарта, но вмѣстѣ съ тѣмъ эта философія свободна отъ нѣкоторыхъ односторонностей, нераздѣльно сросшихся съ этими системами, и въ своемъ большею частью еще незаконченномъ видѣ болѣе, чѣмъ всякое другое послѣкантовское ученіе, способна къ чистому развитію, устраняющему всякаго рода односторонности.

Сочиненія Шлейермахера изданы въ 3 отдѣленіяхъ: I. къ богословію, II. проповѣди, III. къ философіи и смѣшанныя сочиненія, Berl. 1835—64. Третье отдѣленіе содержитъ слѣдующіе томы: I. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre; Monologe; Vertraute Briefe über F. Schlegels Lucinde; Gedanken über die Universitäten im deutschen Sinne, и пр. II. Философскія и смѣшанныя сочиненія. III. Рѣчи и статьи королевской академіи наукъ, изъ посмертныхъ рукописей издалъ L. Jonas. IV, 1. Исторія философіи, изданная Риттеромъ. IV, 2. Діалектика, изд. L. Jonas. V. Набросокъ ученія о правахъ. изд. A. Schweizer. VI. Психологія, изд. George. VII. Эстетика, изд. C. Lommatzsch. VIII. Ученіе о государствѣ, изд. Chr. A. Brandis. IX. Ученіе о воспитаніи, изд. C. Platz. Краткое очень удобное для введенія въ кругъ мыслей Шлейермахера сочиненіе: Ideen, Reflexionen und Betrachtungen aus Schleiermachers Werken, изд. L. v. Lancizolle, Berl. 1854, ср. также E. Maier, Fr. Schleiermacher, Lichtstrahlen aus seinen Briefen und sämmtlichen Werken, Lpz. 1875.

Изъ сочиненій Шлейермахера тутъ надо подчеркнуть слѣдующія:

Ueber die Religion, рѣчи къ образованнымъ изъ среды ея пренебрегателей. Berl. 1799, 3. изд. 1821 и ч. по смерти Шлейермахера, въ критическомъ изданіи Pünjer'a, Braunschweig 1879.

Monologen, eine Neujahrsgabe, 1800 и ч.

Vertraute Briefe über F. Schlegels Lucinde, безъ подписи, 1800.

Проповѣди, 1. собраніе 1801, 2.—1808, 3.—1814, 4.—1820, торжественныя проповѣди—1826 и 1833; zur Denkfeier der Augsburger Confession 1831. Дальнѣйшія собранія вышли по смерти Шлейермахера въ полномъ собраніи сочиненій.

Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, Berl. 1803.

Platons Werke, переведенныя и снабженныя введеніями и примѣчаніями, I, 1—2, II, 1—3, III, 1, Berl. 1804—28 и ч.

Die Weihnachtsfeier, 1806 и ч.

Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, Berl. 1821—22, 2. переработанное изданіе 1830—31, и ч. по смерти Шлейермахера.

Изъ посмертныхъ сочиненій философское значеніе имѣютъ въ особенности:

Geschichte der Philosophie, Berl. 1839.

Entwurf eines Systems der Sittenlehre, изд. Schweizer, 1835.

Grundriss der philosophischen Ethik съ предисловіемъ, изд. A. Twesten 1841 (съ этимъ надо сравнить: die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, изд. Jonas 1843).

Dialektik, изд. Jonas 1839.

Aesthetik, изд. C. Lommatzsch 1842.

Die Lehre vom Staat, изд. Chr. A. Brandis 1845.

Erziehungslehre, изд. C. Platz 1849.

Psychologie, изд. George 1864

Изданныя 1864 Рютеникомъ Vorlesungen über das Leben Jesu въ то время, когда они читались, не мало дѣйствовали на широкій кругъ слушателей. Особенно они частію прямо предуготовили почву, частію косвенно вліяли на критику евангельскихъ извѣстій о жизни Іисуса, сдѣланную Д. Фр. Штраусомъ и появившуюся по смерти Шлейермахера. Критика, исполненная Шлейермахеромъ только отчасти, должна была вызвать послѣдовательнаго мыслителя для равномѣрнаго проведенія ея и въ тѣхъ пунктахъ, гдѣ Шлейермахеръ останавливался, мыслителя, который изъ гегелевской философіи научился связывать религіозный интересъ не съ какимъ-нибудь лицомъ, а съ самой идеей, которая, какъ объявилъ Штраусъ, на основаніи гегелевскихъ принциповъ и уже по примѣру Канта въ его Крит. ч. раз., 2. изд. стр. 597 с. (у Влад. стр. 447) и въ Религіи въ предѣлахъ разума, не любитъ вываливать всю свою полноту въ индивидуумъ. Нынѣ эти чтенія имѣютъ едва ли какое-нибудь значеніе для историческаго познанія ихъ объекта, но тѣмъ больше значенія они имѣютъ для пониманія теологіи Шлейермахера и хода развитія новѣйшей нѣмецкой теологіи вообще.

Monologen и Philosophische Sittenlehre помѣщены въ «Философской библіотекѣ».

О жизни и личныхъ отношеніяхъ Шлейермахера даетъ вѣрнѣйшія свѣдѣнія его богатая переписка. Письма къ J. Chr. Gass и отъ него издалъ его сынъ W. Gass съ прибавленіемъ біографическаго предисловія, Berl. 1852. Всю переписку Шлейермахера, на сколько она сохранилась и имѣетъ болѣе общій интересъ, издалъ L. Jonas, а по его смерти W. Dilthey подъ заглавіемъ: Aus Schleiermachers Leben, in Briefen. T. I: отъ дѣтства Шлейермахера до полученія имъ мѣста въ Галле, въ окт. 1804, Berl. 1858, 2. изд. 1860. T. II: до конца его жизни, 12. февр. 1834, тамъ же 1858, 2. изд. 1860. T. III: переписка Шлейермахера съ друзьями до его переселенія въ Галле, именно съ Фр. и Ав. Вил. Шлегелями, тамъ же 1861. T. IV: письма Шлейермахера къ Бринкману, переписка съ его друзьями 1806—1834, записки, діалогъ о приличномъ, рецензіи, тамъ же 1863. Краткая автобіографія Шлейермахера, доходящая до апрѣля 1794, напечатана въ т. I, стр. 3—16.

О философскихъ и богословскихъ ученіяхъ Шлейермахера говорятъ особенно: Chr. Jul. Braniss, über Schleiermachers Glaubenslehre, Berl. 1824. C. Rosenkranz, Kritik der schleiermacherschen Glaubenslehre, Kgsb. 1836. Hartenstein, de ethices a Schleiermachero propositae fundamento, Lips. 1837, также мѣстами въ его Этикѣ. D. Fr. Strauss, Schleiermacher und Daub in ihrer Bedeutung für die Theologie unserer Zeit, въ Hallesche Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, 1839, перепечатано въ Charakteristiken und Kritiken, Lpz. 1839. J. Schaller, Vorlesungen über Schleiermacher, Halle 1844. G. Weissenborn, Vorlesungen über Schleiermachers Dialektik und Dogmatik, Lpz. 1847—49. F. Vorländer, Schleiermachers Sittenlehre, Marburg 1851. J. W. Breuer, de Schleiermachero ethices antiquae judice, боннская диссертація, Colon. Agripp. 1851. Sigwart, über die Bedeutung der Erkenntnisslehre und der psychologischen Voraussetzungen Schleiermachers für die Grundbegriffe seiner Glaubenslehre, въ Jahrbücher f. deutsche Theologie, изд. Liebner, Dorner, Ehrenfeuchter, Landerer, Palmer и Weizsacker, т. II. 1857, стр. 267—327, 829—864 (ср. возраженіе Дорнера тамъ же стр. 499). C. A. Auberlen, Schleiermacher, ein Charakterbild, Basel 1859. Ed. Zeller, Schleiermacher, въ Preuss. Jahrbücher III, 1859, стр. 176—194, перепечатано въ Vorträge und Abhandlungen. стр. 178—201. A. Immer, Schleiermacher als religiöser Charakter. Bern 1859. K. Schwarz, Schleiermacher, seine Persönlichkeit und seine Theologie, лекція, читанная въ берлинскомъ wissenschaftlicher Verein, Gotha 1861. Bobertag, Schleiermacher als Philosoph, въ Protest. Kirchenzeitung 1861. № 47. Sigwart, Schleiermacher in seinen Beziehungen zu dem Athenaeum der beiden Schlegel, семинарская программа въ Blaubeuren, Tübingen 1861. Schlottmann, drei Gegner des schleiermacherschen Religionsbegriffs (Шенкель, Сталь и Филиппи), въ Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, Neue Folge IV, окт. 1861. W. Dilthey, Schleiermachers politische Gesinnung und Wirksamkeit, въ Preuss. Jahrbücher, X, 1862. Его же, de principiis ethices Schleiermacheri, диссертація, Berolini 1864 R. Baxmann, Schleiermachers Anfänge im Schriftstellern, Bonn 1866. Его же, Schleiermacher, sein Leben und Wirken, 1. и 2. изд., Elberfeld 1868. Jacques Lickel, Essai sur la christologie de Schleiermacher, Strassbourg 1865. W. Beyschlag, Schleiermacher als politischer Charakter, Berlin 1866. Rich. von Kittlitz, Schleiermachers Bildungsgang, опытъ біографіи, Leipzig 1867. A. Baur, Schleiermachers christliche Lebensanschauungen, Lpz. 1868. D. Schenkel, F. Schleiermacher, ein Charakterbild, Elberfeld 1868. Em. Schuerer, Schliermachers Religionsbegriff und die philosophischen Voraussetzungen desselben, диссертація, Leipzig 1868. P. Schmidt, Spinoza und Schleiermacher, die Geschichte ihrer Systeme und ihr gegenseitiges Verhältniss, Berlin 1868.

По поводу вѣковой годовщины со дня рожденія Шлейермахера 21. нояб. 1868 вышло много рѣчей и сочиненій: М. Баумгартена, Р. Бенфея, Бидермана (въ Zeitstimmen), Г. Дрейдорфа, Л. Дункера (въ Jahrbücher für deutsche Theologie), Фрикке, Л. Георге, Р. Гагенбаха, Генке, К. Ф. А. Канниса, Ф. Нитча, Петерсена. Г. Рейтера. А. Руге, К. Г. Закка, Э. О. Шелленберга, Д. Шенкеля, Л. Шульце, Зигварта (въ Jahrbücher für deutsche Theologie), Г. Спѣрри, Томаса, Томсена, А. Треблина, Т. Вольтерсдорфа и другихъ. Ср. затѣмъ сочиненія К. Бека (Reutling. 1869), Ф. Цахлеръ (Breslau 1869), Th. Eisenlohr (die Idee der Volksschule nach Schleiermacher, Stuttgart 1852, 1869). W. Bender, Schleiermachers philosophische Gotteslehre, геттингенская диссертація, Worms 1868; продолженіе въ Zeitschrift für Philosophie, Neue Folge, т. 57 и 58, 1870—71. Его же, Schleiermachers theologische Gotteslehre in ihrem Verhältniss zur philosophischen und nach ihrem wissenschaftlichen Werth, въ Jahrbücher f. deutsche Theologie. т. 17, 1872, стр. 656—737. Его же, Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen, 2 чч., Nördlingen 1876—78. Его же, Fr. Schleiermacher und die Frage nach dem Wesen der Religion, лекція, Bonn 1877. Er. Bratuscheck und Hülsmann (въ Philosophische Monatshefte II, 1 и 2). K. Steffensen, die wissenschaftliche Bedeutung Schleiermachers, въ Monatsbl. für innere Zeitgeschichte Гельцера, т. 32, 1868, стр. 259—289. P. Leo, Schleiermachers philosophische Grundanschauung nach dem metaphysischen Theil seiner Dialektik, диссертація, Jena 1868. Th. Hossbach, Schleiermacher, sein Leben und Wirken, Berlin 1868. A. Twesten, zur Erinnerung an Schleiermacher (akademischer Vortrag), Berlin 1869. C. Michelet, der Standpunkt Schleiermachers, въ Gedanke, VIII, 2. Berlin 1869. R. A. Lipsius, Studium über Schleiermachers Dialektik, въ Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, XII, 1869, стр. 1—62 и 113—154. Chr. Sigwart, zum Gedächtniss Schleiermachers, рѣчи, въ Jahrbücher für deutsche Theologie, 1869, перепечатано въ Kleine Schriften, I, стр. 221—255. W. Dilthey, Leben Schleiermachers, т. I, Berlin 1870. E. Rudorff, Stunden der Weihe und Sammlung von Aussprüchen Schleiermachers, Berlin 1870. Gus. Baur, Schleiermacher als Prediger in der Zeit von Deutschlands Erniedrigung und Erhebung, Leipzig 1871. Rich. Quaebicker, über Schleiermachers erkenntnisstheoretische Grundansicht, Berlin 1871. Rud. Volkenrath, die Pädagogik Herbarts und Schleiermachers, программа, Mühlh. am Rhein 1871. E. Lang, über die Psychologie von Schleiermacher, Jena 1873. Jul. Schmidt, Wie verhält sich der Tugendbegriff bei Schleiermacher zu dem platonischen? программа, Aschersl. 1873. Alb. Kalthoff, die Frage nach der metaphysischen Grundlage der Moral mit besonderem Bezug auf Schleiermacher, Halle

1874. C. Flebbe, die Lehre Schleiermachers von der Sünde und vom Uebel, диссертація, Jena 1874. Albr. Ritschl, Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands, Bonn 1875. A. H. Kamp, Schleiermachers Gotteslehre, kritisch dargestellt, Magdeburg 1876. G. Runze, Schleiermachers Glaubenslehre in ihrer Abhängigkeit von seiner Philosophie, kritisch dargelegt und an einer Speciallehre erläutert, Berlin 1877. Bruno Weiss, Untersuchungen über Schleiermachers Dialektik, въ Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, т. 73, 1878, стр. 1—31, т. 74, 1879, стр. 30—93, т. 75, 1879, стр. 250—280. O. B. Hering, Vergleichende Darstellung und Beurtheilung der Religionsphilosophie Hegels und Schleiermachers, диссертація, Jena 1882. E. F. Braasch, Comparative Darstellung des Religionsbegriffes in den verschiedenen Auflagen der schleiermacherschen Reden, диссертація, Jena 1883. A. Frohne, der Begriff der Eigenthümlichkeit oder Individualität bei Schleiermacher, Halle 1885. W. Elsmann, über den Begriff des höchsten Gutes, см. стр. 247.

М. М., Дѣтство и молодость Шлейермахера, Вѣст. Евр. 1871, 1. Г., Шлейермахеръ (= Письма о нѣмецкомъ богословіи, письмо 2), Прав. Соб. 1880, 2, стр. 176—213. Ѳ. С. Орнатскій, Ученіе Шлейермахера о религіи, Труды кіев. духов акад. 1883, 3, 5, 9 и 11; 1884, 2 и 4; отдѣльно Кіевъ 1884.

Фр. Эрн. Дан. Шлейермахеръ, сынъ реформатскаго духовнаго, родился въ Бреславлѣ 21. ноября 1768, воспитывался въ братской общинѣ. Форма вѣры у этой общины оказала глубочайшее вліяніе на направленіе его духа. Это вліяніе неизгладимо удерживало свою силу еще и тогда, когда онъ (съ 19. года), побуждаемый потребностью самостоятельной критики, отказался отъ наружнаго общенія съ ней и не могъ держаться опредѣленнаго содержанія ея вѣры. Онъ воспитывался въ Педагогіумѣ въ Ниски съ весны 1783 до осени 1785, затѣмъ былъ принятъ въ семинарію братства въ Барби, которую онъ покинулъ въ маѣ 1787. Окончивъ занятія богословіемъ въ Галле и пробывъ затѣмъ въ продолженіе года (1789—90) въ Дроссенѣ, онъ занималъ мѣсто домашняго учителя въ семействѣ графа Дона-Шлобиттенъ (съ окт. 1790 по май 1793). Вскорѣ послѣ этого онъ поступилъ въ семинарію для ученыхъ школъ въ Берлинѣ, которой руководилъ Гедике. 1794—96 онъ былъ помощникомъ проповѣдника въ Ландсбергѣ на Вартѣ, 1796—1802 проповѣдникомъ въ берлинскомъ Charité-Haus, 1802—1804 придворнымъ проповѣдникомъ въ Штольпе, 1804—1806 экстраординарнымъ профессоромъ богословія въ Галле. Оставивъ это мѣсто вслѣдствіе военныхъ событій, онъ жилъ въ Берлинѣ, занятый литературными трудами и вмѣстѣ съ тѣмъ на ряду съ Фихте и другими патріотически настроенными людьми съ своей стороны содѣйствуя подкрѣпленію умовъ для будущаго освобожденія отечества отъ господства иноземцевъ, съ 1809 въ качествѣ проповѣдника въ церкви Троицы. При основаніи берлинскаго университета онъ получилъ въ немъ мѣсто ординарнаго профессора богословія, которое занималъ до смерти, 12. февр.. 1834. На ряду съ лекціями по богословію онъ читалъ и лекціи по философіи о разныхъ доктринахъ. Онъ рано познакомился съ кантовой философіей и особенно усердно занимался изученіемъ и критикою ея въ теченіе десятилѣтія 1786—1796. Позже онъ принялъ въ разсчетъ и умозрѣніе Фихте и Шеллинга, а съ философіей Якоби познакомился уже 1787, съ ученіемъ Спинозы только изъ изложенія у Якоби, затѣмъ (самое позднее 1799) и изъ собственныхъ сочиненій Спинозы. Далѣе Шлейермахеръ интересовался также Платономъ и древнѣйшими философами и уже рано, но въ гораздо меньшей мѣрѣ — Аристотелемъ. Такимъ образомъ онъ выработалъ свой философскій кругъ мыслей сначала преимущественно на критикѣ чужихъ системъ, но мало-по-малу переходилъ и къ самостоятельному построенію. О Платонѣ онъ самъ говоритъ: «нѣтъ писателя, который бы такъ подѣйствовалъ на меня и такъ посвятилъ меня въ святая святыхъ не только философіи, но и человѣка вообще, какъ этотъ божественный мужъ». Съ 1811 онъ былъ членомъ академіи наукъ, что дало ему поводъ написать рядъ статей, относящихся большею частію до греческой философіи. 1817 онъ былъ предсѣдателемъ собравшагося въ Берлинѣ синода, совѣщавшагося объ уніи лютеранской и реформатской церкви. Правда, смыслъ, въ которомъ Шлейермахеръ дѣйствовалъ за унію, какъ свободное единеніе, предоставляющее всякій способъ ученія и культа, согласующійся съ духомъ протестантства, совѣсти отдѣльныхъ пропо-

вѣдниковъ и общинъ, принципіально различенъ отъ того вида, въ какомъ дѣло уніи проведено впослѣдствіи, когда строго стали держаться болѣе твердыхъ нормъ, предписываемыхъ закономъ. Шлейермахеръ предупредилъ министра ф. Альтенштейна, чтобы онъ не позволилъ исторіи связать свое имя съ извращеніемъ идеи уніи. Это не могло отклонить министра отъ избраннаго пути, но было принято только, какъ личное оскорбленіе. Частію вслѣдствіе этого столкновенія, а частію и уже ранѣе вслѣдствіе своей свободомыслящей политической дѣятельности Шлейермахеръ почти такъ же долго долженъ былъ испытывать неблаговоленіе правительства, какъ Гегель пользовался его расположеніемъ и дѣятельнымъ содѣйствіемъ своему вліянію. Только въ послѣдніе годы жизни Шлейермахера натянутость смягчилась вслѣдствіе взаимныхъ уступокъ. Какъ проповѣдникъ, университетскій преподаватель и писатель, Шлейермахеръ обнаруживалъ крайне богатую и плодотворную дѣятельность. Въ области богословія, философіи и изслѣдованія древностей онъ дѣйствовалъ съ многостороннимъ вліяніемъ, пробуждая духъ и пролагая новые пути. «Шлейермахеръ, говоритъ Целлеръ, Vorträge und Abhandlungen, Lpz. 1865, стр. 179 и 180, былъ не только величайшимъ богословомъ, котораго только имѣла протестантская церковь со временъ реформаціи, не только мужемъ церкви, великія мысли котораго о соединеніи протестантскихъ исповѣданій, о болѣе свободномъ церковномъ устройствѣ о правахъ науки и религіозной индивидуальности будутъ пробиваться, не смотря ни на какое противодѣйствіе, и уже теперь снова начали подыматься изъ глубокаго затменія, не только талантливымъ проповѣдникомъ, высокоодареннымъ учителемъ вѣры, который глубоко дѣйствовалъ на душу и образовывалъ сердце разсудкомъ и разсудокъ сердцемъ,—Шлейермахеръ былъ также философомъ, который безъ замкнутой формы системы разсѣялъ однако самыя плодотворныя сѣмена, изслѣдователемъ древности, труды котораго для знанія греческой философіи составляютъ эпоху, наконецъ—человѣкомъ, который честно содѣйствовалъ государственному возрожденію Пруссіи и Германіи, который въ личныхъ сношеніяхъ вліялъ на весьма многихъ, увлекая, воспитывая и научая, который не въ одномъ дѣятелѣ пробудилъ совершенно новую духовную жизнь.—Шлейермахеръ первый основательнѣе изслѣдовалъ особенную сущность религіи и тѣмъ оказалъ необыкновенную услугу также и практическому опредѣленію ея отношенія къ другимъ областямъ. Онъ — одинъ изъ самыхъ выдающихся людей, работающихъ ужъ болѣе вѣка надъ тѣмъ, чтобы выработать всеобще человѣческое изъ положительнаго, преобразовать традицію въ духѣ нашего времени, одинъ изъ самыхъ передовыхъ поборниковъ новѣйшаго гуманизма».

Увлеченный глубокимъ религіознымъ чувствомъ такъ же сильно, какъ и проникнутый серьезностію науки, во всѣхъ своихъ трудахъ Шлейермахеръ преслѣдуетъ тенденцію содѣйствовать рѣшенію задачи, которую онъ обозначаетъ, какъ цѣль реформаціи и особенно какъ потребность настоящаго времени: «установить вѣчный договоръ между живой христіанской вѣрой и научнымъ изслѣдованіемъ, свободно направленнымъ на всѣ стороны, независимо работающимъ для себя, такъ чтобы вѣра не мѣшала изслѣдованію, а изслѣдованіе не исключало вѣры».

Въ «Рѣчахъ о религіи» (1. рѣчь: оправданіе, 2. о сущности религіи, 3. объ образованіи къ религіи, 4. объ общественномъ въ религіи или о церкви и священствѣ, 5. о религіяхъ) Шлейермахеръ пытается показать сущность и полномочіе религіи. Какъ Кантъ въ своей критикѣ разума борется съ философскимъ догматизмомъ, желающимъ теоретически доказать реальность того, что мыслится посредствомъ идей разума, но признаетъ и укрѣпляетъ вѣру въ нравственное значеніе идей разума, такъ и Шлейермахеръ отказываетъ теоремамъ богословскаго догматизма въ научномъ значеніи, но признаетъ, что въ основѣ религіи въ человѣкѣ находится особенное и благородное предрасположеніе, именно благочестивое чувство, какъ направленіе духа къ безконечному и вѣчному. Истинное значеніе философскихъ понятій и положеній Шлейермахеръ находитъ въ томъ, что посредствомъ нхъ получаетъ выраженіе религіозное чувство. Но когда то, что должно

обозначать только наши чувства и представлять ихъ въ словахъ, принимаютъ за науку о предметѣ или за науку и религію одновременно, тогда это чувство неизбѣжно впадаетъ въ мистицизмъ и миѳологію. Чтобы имѣть право на основаніи нравственнаго сознанія пріурочить посредствомъ своихъ постулатовъ реальность объектамъ идей разума, Канту нужна была критика теоретическаго разума, которая бы показала именно для этихъ объектовъ идей разума открытое мѣсто по ту сторону всего конечнаго, которое бываетъ только явленіемъ. Напротивъ, Шлейермахеру не нужно было открытаго мѣста для безконечнаго по ту сторону конечности, такъ какъ онъ доказываетъ, что имѣютъ основаніе не объекты религіозныхъ представленій, а субъективныя состоянія духа, которыя выражаются посредствомъ этихъ представленій. Отъ того Шлейермахеръ въ состояніи безъ урѣзокъ предоставить конечному его объективную реальность, отражающуюся въ нашемъ сознаніи, и находитъ подобно Спинозѣ, отъ котораго онъ однако существенно отличается своимъ признаніемъ цѣны за индивидуальностію, среди самого конечнаго и преходящаго—безконечное и вѣчное. Въ противность идеалистическому умозрѣнію Канта и Фихте Шлейермахеръ требуетъ реализма, который, правда, не долженъ ограничиваться разсмотрѣніемъ конечнаго въ его отдѣльности, но долженъ разсматривать что бы то ни было въ его единствѣ съ цѣлымъ и вѣчнымъ (подъ видомъ вѣчности, по выраженію Спинозы). Чувствовать себя единымъ съ этимъ вѣчнымъ есть религія. «Если человѣкъ становится едино съ вѣчнымъ не въ непосредственномъ единствѣ воззрѣнія и чувства, то онъ остается вѣчно отдѣленнымъ отъ него въ производномъ единствѣ сознанія. Поэтому, что должно статься съ высшимъ выраженіемъ умозрѣнія нашихъ дней, законченнымъ, закругленнымъ идеализмомъ, если онъ снова не погрузится въ это единство, такъ чтобы смиреніе религіи заставило его гордость предчувствовать другой реализмъ, кромѣ того, который онъ подчиняетъ себѣ такъ смѣло и съ такимъ полнымъ правомъ? Онъ уничтожитъ вселенную, желая, повидимому, образовать ее, онъ унизитъ ее до простой аллегоріи, до ничтожной тѣни односторонней ограниченности своего пустаго сознанія. Принесите со мной благоговѣйно въ жертву щепотку волосъ тѣни святого отвергнутаго Спинозы! Его проникалъ высокій міровой духъ, безконечное было его началомъ и его концомъ, вселенная—его единственною и вѣчною любовью. Въ святой невинности и глубокомъ смиреніи онъ отражался въ вѣчномъ мірѣ и взиралъ на него точно такъ же, какъ и онъ самъ былъ его милымъ зеркаломъ. Полонъ вѣры былъ онъ и полонъ святого духа, и потому онъ стоитъ одиноко и недосягаемо, мастеръ въ своемъ искусствѣ, но выше пошлаго цеха, безъ учениковъ и безъ права гражданства!»

Наука есть бытіе вещей въ человѣческомъ разумѣ. Искусство и образованіе къ практикѣ есть бытіе нашего разума въ вещахъ, которымъ онъ даетъ мѣру, видъ и порядокъ. Религія, необходимое и неизбѣжное третье къ этимъ двумъ, есть непосредственное сознаніе единства разума и природы, всеобщаго бытія всего конечнаго въ безконечномъ и черезъ безконечное, всего временнаго въ вѣчномъ и черезъ вѣчное. Благочестіе, какъ направленіе духа къ вѣчному, есть внутреннее возбужденіе и настроеніе, на которое указываютъ всѣ выраженія и дѣянія боговдохновенныхъ людей. Оно не рождаетъ, но сопровождаетъ знаніе и нравственное дѣйствіе. Но съ нимъ не могутъ существовать безнравственность и мнимое знаніе. Всякое содѣйствіе настоящему искусству и наукѣ есть также и образованіе къ религіи. Истинная наука есть законченное воззрѣніе, истинная практика есть самопроизведенное образованіе и искусство, истинная религія есть чутье и вкусъ къ безконечному. Желать имѣть одно изъ нихъ безъ другого, или убаюкивать себя сознаніемъ, что ихъ и такъ имѣешь,—преступная ошибка. Вселенная находится въ безпрерывной дѣятельности и открывается намъ въ каждое мгновеніе, и въ этихъ воздѣйствіяхъ, а также въ томъ, что чрезъ это становится въ насъ, принимать въ нашу жизнь все единичное не для себя, а какъ часть

цѣлаго, какъ представленіе безконечнаго, и поддаваться велѣніямъ этого безконечнаго,—вотъ въ чемъ заключается религія.

Общество тѣхъ, которые уже дозрѣли до благочестія въ себѣ, есть истинная церковь. Единичныя церкви есть скрѣпа между этими благочестивыми и тѣми, которые еще ищутъ благочестія. Различіе между священниками и свѣтскими должно быть только относительнымъ.

Идея религіи обнимаетъ совокупность всѣхъ отношеній людей къ божеству. А отдѣльныя религіи суть опредѣленные образы, подъ которыми должна представляться единая всеобщая религія, и въ которыхъ только и возможно истинное индивидуальное образованіе религіозныхъ склонностей. Такъ называемая естественная религія или религія разума есть простая абстракція. Различныя религіи суть религія, какъ она отчуждалась отъ своей безконечности и часто въ скудномъ видѣ, какъ бы воплотившійся Богъ, являлась среди людей, какъ идущее въ безконечность дѣло духа, который открывается во всякой человѣческой исторіи. Способъ, какимъ человѣкъ имѣетъ у себя въ чувствѣ божество, рѣшаетъ о цѣнности его религіи. Главныя три ступени суть: 1. та, на которой міръ является хаотическимъ единствомъ, и божество представляется частію въ формѣ личности, какъ фетишъ, частію безлично, какъ слѣпой рокъ; 2. та, на которой въ міровомъ сознаніи выступаетъ опредѣленная множественность инородныхъ элементовъ и силъ, и богосознаніе есть частію политеизмъ, какъ у эллиновъ, частію признаніе необходимости природы, какъ у Люкреція; 3. та, на которой бытіе представляется, какъ совокупность, какъ единство во множествѣ или какъ система, и богосознаніе принимаетъ форму частію монотеизма, частію пантеизма. Въ іудействѣ собственно религіозный элементъ есть сознаніе непосредственнаго воздаянія, воздѣйствія безконечнаго на всякое отдѣльное конечное. А на конечное смотрятъ, какъ будто бы оно вытекало изъ произвола. Божество награждаетъ, наказываетъ, бичуетъ единичное въ единичномъ. Такъ вполнѣ исчерпывается его представленіе. Напротивъ, первоначальное воззрѣніе христіанства есть воззрѣніе всеобщаго стремленія всякаго конечнаго противъ единства цѣлаго и воззрѣніе способа, какимъ божество поступаетъ съ этимъ противостремленіемъ, какъ оно является посредникомъ вражды противъ себя при помощи отдѣльныхъ точекъ, разсѣянныхъ по цѣлому, которыя бываютъ конечнымъ и въ то же время безконечнымъ, человѣческимъ и въ то же время божественнымъ. Порча и искупленіе, вражда и посредство—основныя отношенія христіанскаго образа ощущеній. Все дѣйствительное является несвятымъ, и безконечная святость—цѣль христіанства. Христіанство выставило главнымъ образомъ требованіе, что благочестіе есть постоянное состояніе въ человѣкѣ, и что оно не должно быть связано съ отдѣльными временами и отношеніями. Основатель христіанства не требуетъ, чтобы ради его лица принимали идею, а только—чтобы ради ея принимали и его лицо; самый большой грѣхъ—грѣхъ противъ Духа. Образовать изъ идеи искупленія и посредничества центръ религіи—вотъ въ чемъ заключается религія Христа. А самъ онъ—средоточіе всякаго посредничества. Настанетъ время, когда Отецъ будетъ всѣмъ во всемъ, но это время лежитъ внѣ всякаго времени.

Въ «Монологахъ» (1. Размышленіе, 2. Испытанія, 3. Міровоззрѣніе, 4. Упованіе, 5. Юность и старость) Шлейермахеръ находитъ высшую нравственную задачу въ томъ, что всякій представляетъ въ себѣ человѣчество особеннымъ образомъ. Кантово требованіе разума, чтобы поступки были однообразны, категорическій императивъ, имѣетъ, правда, для него значеніе, какъ почтенное возвышеніе надъ недостойной суетностью чувственно-животной жизни, но однако это только низшая точка зрѣнія въ сравненіи съ высшей особенностью образованія и нравственности. Увѣренное въ самомъ себѣ, я утверждаетъ въ своемъ самомъ внутреннемъ, самомъ завѣтномъ дѣйствованіи свое свободное духовное самоопредѣленіе независимо отъ всякаго случайнаго расположенія внѣшнихъ обстоятельствъ и даже отъ власти времени, отъ юности и старости.

«Задушевныя письма о Люциндѣ Фр. Шлегеля» (онѣ лучше, чѣмъ комментируемое сочиненіе) требуютъ нераздѣльнаго единства чувственнаго и духовнаго элемента въ любви и борятся съ оскверненіемъ божественнаго въ ней, которое бываетъ отъ неразумнаго разложенія на ея элементы, на духъ и плоть.

Науки Шлейермахеръ дѣлитъ на эмпирическое и спекулятивное разсмотрѣніе природы и духа или на естествовѣдѣніе и физику, исторіовѣдѣніе и этику. Идея философіи касается высшаго единства физическаго и этическаго знанія, какъ совершеннаго проникновенія созерцательнаго и опытнаго.

Діалектика Шлейермахера есть искусство обосновыванія. Въ ней развиваются принципы философствованія, которые являются вмѣстѣ и принципами веденія разговора, такъ какъ знаніе есть мышленіе сообща. Она основывается на понятіи знанія, какъ согласія мышленія съ бытіемъ. Это согласіе вмѣстѣ съ тѣмъ должно оказаться и согласіемъ мыслящихъ между собою. «Трансцендентальная часть» діалектики разсматриваетъ идею знанія самого по себѣ и какъ бы въ покоѣ, а «техническая или формальная часть» разсматриваетъ ту же самую идею въ движеніи или становленіе знанія. Вмѣстѣ съ Кантомъ Шлейермахеръ различаетъ содержаніе и форму знанія и полагаетъ, что содержаніе дано черезъ чувственное ощущеніе или «органическую функцію», а форма происходитъ изъ «интеллектуальной функціи» или мышленія, къ которому принадлежитъ единоположеніе и противоположеніе. Формы нашего познанія соотвѣтствуютъ формамъ бытія. Пространство и время суть формы существованія вещей, не только формы нашего постиганія вещей. Формы знанія суть понятіе и сужденіе. Понятіе соотвѣтствуетъ длясебябытію вещей или «субстанціальнымъ формамъ»: силѣ и явленію (высшее понятіе соотвѣтствуетъ «силѣ», низшее «явленію»), а сужденіе—совмѣстному бытію вещей, ихъ взаимодѣйствію или ихъ дѣйствіямъ и страданіямъ. Формами становленія знанія являются индукція и дедукція. Процессъ дедукціи или выведеніе изъ принциповъ можетъ исполняться всегда только въ отношеніи къ результатамъ процесса индукціи, который идетъ отъ явленій къ познанію принциповъ. Шлейермахеръ особенно *) оспариваетъ предположеніе, на которомъ основывается гегелевская діалектика, а именно, что чистое мышленіе, отдѣленное отъ всякаго другаго мышленія, можетъ получить собственное начало и возникнуть первоначально, какъ особенное мышленіе само по себѣ.

Въ идеѣ Бога мыслится абсолютное единство идеальнаго и реальнаго съ выключеніемъ всѣхъ противоположностей, а въ понятіи міра—относительное единство идеальнаго и реальнаго подъ формою противоположности. Посему Бога нельзя мыслить ни тожественнымъ съ міромъ, ни отдѣленнымъ отъ міра. (Такъ какъ я есть тожество субъекта въ различіи моментовъ, то отношеніе Бога къ міру можно сравнить съ отношеніемъ единства я къ совокупности его временныхъ актовъ). Мы не знаемъ о бытіи Бога внѣ міра. Богъ никогда не могъ быть безъ міра, значитъ—не можетъ быть также рѣчи и о бытіи Бога до міра. Вещи зависимы отъ Бога. Это значитъ только: онѣ обусловлены связью природы, и посему непосредственное вмѣшательство Бога, а значитъ, и чудо, невозможно. И человѣкъ не исключенъ изъ связи природы, и когда Шлейермахеръ говоритъ о свободѣ человѣка, то онъ разумѣетъ подъ этимъ не что иное, какъ развитіе личности, имѣющей извѣстные задатки. Правда, предполагается свободное отъ противоположностей единство идеальнаго и реальнаго, трансцендентная основа всякаго мышленія и бытія, но въ дѣйствительномъ мышленіи оно невыполнимо. Какъ для Канта непознаваема вещь въ себѣ, такъ для Шлейермахера непознаваема послѣдняя основа всего. Мышленіе всегда должно двигаться въ противоположностяхъ и оттого не можетъ достичь того, что свободно отъ противоположностей. Такъ называемыя свойства Бога не есть что-нибудь въ родѣ сторонъ его бытія или его дѣятельности, а только отраженія этой дѣятельности въ религіозномъ сознаніи. Шлейермахеръ хочетъ, чтобы

*) И вполнѣ основательно съ логической точки зрѣнія.

къ Богу не прилагалось даже и понятіе личности. Личности были бы присущи хотѣніе и разсудокъ, а они отличались бы другъ отъ друга и посему ограничивали бы себя, и такимъ образомъ божество низводится въ конечное. Не личнаго, а живаго Бога хочетъ Шлейермахеръ, и этимъ подчеркиваніемъ жизни въ Богѣ особенно отличается его понятіе Бога отъ Спинозы.

Религія основывается на чувствѣ абсолютной зависимости, въ которомъ положено съ собственнымъ бытіемъ вмѣстѣ и безконечное бытіе Бога. Это исключительное чувство зависимости возникаетъ такъ, что мы чувствуемъ себя абсолютно опредѣленными и сводимъ всякое бытіе въ насъ и внѣ насъ на послѣднюю основу, божество. Посредствомъ религіознаго чувства въ насъ положена первооснова такъ же, какъ въ воспріятіи въ насъ положены внѣшнія вещи. Бытіе идей и бытіе совѣсти въ насъ есть бытіе Бога въ насъ, религія и философія—функціи, имѣющія одинаковыя права; первая есть высшая субъективная, вторая—высшая объективная функція человѣческаго духа. Философія не подчинена религіи. Это (схоластическое) подчиненіе должно бы основываться на томъ, что всѣ попытки мыслить Бога производились бы только изъ интереса чувства. Но умозрительная дѣятельность, направляющаяся на трансцендентную основу, имѣетъ цѣну и значеніе и сама по себѣ, особенно для того, чтобы удалить все нераздѣльное съ человѣкомъ. Но съ другой стороны и религія не есть подчиненная ступень къ философіи. Ибо чувство никогда не можетъ быть чѣмъ-то исключительно прошлымъ. Въ насъ есть первоначальное единство или безразличіе мышленія и хотѣнія, и это единство нельзя возмѣстить мышленіемъ *).

Этика разсматриваетъ дѣйствія разума, поскольку они производятъ единство между разумомъ и природой. Такъ какъ Шлейермахеръ расположенъ къ детерминизму, то для него между закономъ природы и нравственнымъ закономъ нѣтъ такой существенной разницы, какъ будто одинъ имѣетъ дѣло только съ бытіемъ, а другой—только съ долженствованіемъ. Нравственный законъ представляется не вполнѣ осуществленнымъ закономъ, долженствованіемъ, только вслѣдствіе тормазовъ, возникающихъ изъ другихъ частей жизни природы. Безнравственное основывается только на томъ, что низшія силы не совсѣмъ побѣждены интеллигенціею какъ волей и присущимъ собственно ей закономъ жизни, нравственнымъ закономъ. Не смотря на этотъ послѣдовательный детерминизмъ, Шлейермахеръ очень сильно подчеркиваетъ право индивидуальности. Всякому индивидууму принадлежитъ его особенное значеніе, и всякій индивидуумъ призванъ осуществить свой особенный праобразъ.

Самую этику Шлейермахеръ разбираетъ съ трехъ точекъ зрѣнія—ученіе о благахъ, ученіе о добродѣтели и ученіе о долгѣ. Изъ нихъ каждое своимъ особеннымъ образомъ содержитъ цѣлое. Благо есть всякое единобытіе опредѣленныхъ сторонъ разума и природы. Въ механизмѣ и химизмѣ, прозябаніи, животности и человѣчности проявляется восходящая послѣдовательность связи разума и природы.

---

*) Шлейермахеровское пониманіе отношенія между религіей и философіей избѣгаетъ ошибки гегелевскаго, по которому чувство, такъ же какъ и „представленіе", должно быть только низшею ступенью понятія. Чувство находится къ познавательной дѣятельности вообще, а также къ хотѣнію и къ дѣйствію, не въ отношеніи порядка ступеней, но въ отношеніи другого равноправнаго направленія психической дѣятельности. Порядокъ ступеней бываетъ только внутри каждаго изъ трехъ направленій, значитъ—между чувственными и духовными чувствами, между чувственнымъ и разумнымъ желаніемъ, между воспріятіемъ, представленіемъ и понятіемъ. Но религія есть не только благочестіе, т. е. не только отношеніе человѣка къ божеству посредствомъ чувства, но и отношеніе человѣка во всѣхъ его психическихъ функціяхъ къ божеству. Оттого для религіи теоретическій и этическій моментъ такъ же существенъ, какъ и аффективный. А поскольку въ религіи есть теоретическая сторона, въ самомъ дѣлѣ имѣетъ основаніе гегелево опредѣленіе, если его прилагать къ отношенію между догматомъ и философемой, между религіознымъ представленіемъ и научнымъ познаніемъ, и шлейермахерова постановка рядомъ въ отношеніе равноправности, повидимому, не выдерживаетъ критики.

Цѣль нравственныхъ поступковъ есть высшее благо, т. е. совокупность всѣхъ единствъ природы и разума. Сила, изъ которой происходятъ нравственныя дѣйствія, есть добродѣтель. Различныя добродѣтели суть способы, какими разумъ, какъ сила, присущъ человѣческой природѣ. Въ движеніи къ этой цѣли заключается долгъ, т. е. нравственное дѣйствіе въ отношеніи къ нравственному закону или содержаніе единичныхъ дѣйствій, подходящихъ для произведенія высшаго блага. Нравственный законъ можно сравнить съ алгебраической формулой, которая (въ аналитической геометріи) обусловливаетъ ходъ кривой, высшее благо—съ самой кривой, добродѣтель, какъ нравственную силу,—съ инструментомъ, который былъ бы устроенъ для проведенія этой кривой, соотвѣтствующей формулѣ. Различныя обязанности образуютъ систему способовъ дѣйствія, которая вытекаетъ изъ совокупности добродѣтелей субъекта, осуществляющихся въ направленіи къ единой нераздѣльной нравственной задачѣ.

Дѣйствіе разума бываетъ частію организующее, или образующее, частію символизующее или обозначающее. Органъ есть всякое взаимопроникновеніе разума и природы, поскольку въ немъ положено воздѣйствіе на природу, символъ—всякое взаимопроникновеніе, поскольку въ немъ положено осуществленное дѣйствіе на природу. Съ различіемъ организованія и символизованія перекрещивается различіе всеобще равнаго или тожественнаго и индивидуально особеннаго или дифференцирующаго характера нравственнаго дѣйствія.

Отсюда получаются четыре области нравственнаго дѣйствія, именно: сношеніе, собственность, мышленіе, чувство. Сношеніе есть область тожественнаго организованія или область образованія употребленія сообща. Собственность есть область индивидуальнаго организованія или область образованія, какъ замкнутое цѣлое непереносимости. Мышленіе и языкъ есть область тожественнаго символизованія или общности сознанія. Чувство есть область индивидуальнаго символизованія или первоначально различнаго развитія сознанія.

Этимъ четыремъ этическимъ областямъ соотвѣтствуютъ четыре этическія отношенія: право, общественность, вѣра и откровеніе. Право есть нравственное совмѣстное бытіе отдѣльныхъ лицъ при сношеніяхъ. Общественность есть нравственное отношеніе отдѣльныхъ лицъ въ замкнутости ихъ собственности, признаніе чужой собственности, чтобы открыть ее для себя, и наоборотъ. Вѣра или довѣріе къ истинности въ общемъ этическомъ смыслѣ есть отношеніе взаимной зависимости поученія и ученія въ общности языка. Откровеніе въ общемъ этическомъ смыслѣ есть отношеніе отдѣльныхъ лицъ между собой въ раздѣльности ихъ чувства (его содержаніе есть идея, господствующая въ отдѣльномъ лицѣ).

Этимъ этическимъ отношеніямъ въ свою очередь соотвѣтствуютъ четыре этическихъ организма или блага, которыя сдерживаются противоположностями: государство, товарищеская общность, школа, церковь. Государство есть форма соединенія къ тожественно образующей дѣятельности подъ противоположностью правительства и подданныхъ. Товарищеская общность есть соединеніе къ индивидуально образующей дѣятельности подъ противоположностью дружбы отдѣльныхъ лицъ и дальнѣйшихъ личныхъ связей. Школа (въ широкомъ смыслѣ, со включеніемъ университета и академіи) есть община для тожественно символизующей дѣятельности или община знанія подъ противоположностью ученыхъ и публики. Церковь есть община для индивидуально символизующей дѣятельности, форма соединенія массы, стоящей подъ однимъ и тѣмъ же типомъ, для субъективной дѣятельности познающей функціи, или община религіи при противоположности клира и прихода. Всѣ эти организмы находятъ свою общую основу въ семьѣ.

Добродѣтель есть или настроеніе, или сноровка, и если эта противоположность перекрещивается съ противоположностью познаванія и представленія, то получаются четыре главныхъ добродѣтели: мудрость, какъ настроеніе въ познаваніи (оживленіе въ себѣ), любовь, какъ настроеніе въ представленіи (оживленіе, направленное на внѣшній міръ), разсудительность, какъ сноровка въ познаваніи (борьба съ собой),

устойчивость или храбрость, какъ снаровка въ представленіи (борьба, направленная на внѣшній міръ).—Если участіе, которое отдѣльное лицо имѣетъ въ высшемъ благѣ, есть счастіе, то добродѣтель будетъ достоинствомъ къ счастію.

Обязанности распадаются на обязанности права и любви, на обязанности призванія и совѣсти—по противоположностямъ универсальнаго и индивидуальнаго общиннаго образованія и универсальнаго и индивидуальнаго усвоенія. Самый общій законъ долга: поступай во всякое мгновеніе со всей нравственной силой и стремись къ нравственной задачѣ во всей ея полнотѣ. Сообразно съ долгомъ всегда то дѣйствіе, которое доставляетъ наибольшее содѣйствіе всей нравственной области. Во всякомъ дѣйствіи, сообразномъ съ долгомъ, должны совпадать внутреннее побужденіе и внѣшній поводъ.

Философское ученіе о нравственности относится къ христіанско-религіозной или вообще къ богословской этикѣ (въ ней Шлейермахеръ различаетъ дѣятельное и представляющее дѣйствіе и первое дѣлитъ на очищающее и распространяющее, второе — на представленіе въ богослуженіи и въ общественной сферѣ), какъ возрѣніе къ чувству, какъ объективное къ субъективному. Философская этика обращается къ равному во всѣхъ разуму человѣческому и можетъ разсматривать нравственное сознаніе, какъ предположеніе богосознанія. А богословское ученіе о нравственности постоянно предполагаетъ религіозное сознаніе подъ формою побужденія. Христіанское ученіе о нравственности спрашиваетъ: что должно стать, такъ какъ есть христіанское самосознаніе (тогда какъ ученіе вѣры спрашиваетъ: что должно быть, такъ какъ есть христіанское самосознаніе?)? *)

§ 34. Къ Канту близко примыкаетъ Артуръ Шопенгауеръ (1788—1860). Онъ отвергаетъ послѣкантовское умозрѣніе и разрабатываетъ ученіе, на которое можно смотрѣть, какъ на переходную форму отъ кантовскаго идеализма къ реализму, преобладающему въ настоящее время. Хотя Шопенгауеръ вмѣстѣ съ Кантомъ и приписываетъ пространству, времени и категоріямъ (среди нихъ самая основная по его мнѣнію—категорія причинности) чисто субъективное происхожденіе и значеніе, ограниченное явленіями, которыя оказываются чистыми представленіями субъекта, но вопреки Канту онъ не считаетъ непознаваемой реальность, независимую отъ нашего представленія. Напротивъ, онъ находитъ эту реальность въ волѣ,

*) Очевидно, что Шлейермахеръ въ ученіи о нравственности черезчуръ прибѣгаетъ къ выраженіямъ, какъ разумъ, природа и пр., которыя очень многосторонни и, подобно сокращеніямъ, обнимають множество разнородныхъ отношеній, что вслѣдствіе этого онъ часто довольствуется абстрактнымъ схематизмомъ, гдѣ было бы у мѣста болѣе конкретное развитіе. Нельзя не согласиться съ Кирхманомъ, когда онъ (въ предисловіи къ своему изданію «Чтеній о нравственности» въ «Философской библіотекѣ», т. XXIV, Berl. 1870, стр. XIV) сравниваетъ формулы, какъ взаимопроникновеніе «природы и разума», «природостановленіе разума», «разумостановленіе природы», съ такими выраженіями, далеко остающимися позади познанія дѣйствительныхъ законовъ, какъ напр.: эллипсъ есть взаимопроникновеніе прямого и круглаго, движеніе планетъ есть единство центробѣжной и центростремительной силы. Все же шлейермахеровская этика въ сравненіи съ кантовской и другими доктринами удерживаетъ безспорно высокую и прочную цѣну посредствомъ своего опредѣленія отношенія между благами, добродѣтелями и обязанностями и особенно посредствомъ своего выработаннаго ученія о благахъ. Въ направленіи къ высшему благу Шлейермахеръ дѣйствительно нашелъ объединяющій принципъ нравственнаго сужденія о субъективномъ актѣ воли, принципъ, который кроется въ объективистическомъ развитіи этики Гегеля и у Гербарта распадается на множество этическихъ идей, не получившихъ у него философской обосновки, и остается безъ отношенія къ теоретической философіи. Пессимизмъ Шопенгауера не допускаетъ положительной этики. Бенеке снова принялъ плодотворную основную мысль Шлейермахера и пытался провести ее, замѣнивъ абстрактныя схематическія формулы конкретными психологическими размышленіями, основанными на внутреннемъ опытѣ.

вполнѣ извѣстной намъ путемъ внутренняго воспріятія. Однако тутъ онъ запутывается въ противорѣчіи, а именно онъ не избѣгаетъ и не можетъ избѣжать того, чтобы, развивая свое ученіе, не отнести къ волѣ если не пространственности, то по крайней мѣрѣ временности и причинности со всѣми относящимися сюда категоріями. Въ то же время онъ принципіально отвергаетъ у воли эти категоріи. Вслѣдствіе такого противорѣчія ученіе Шопенгауера становится неспособнымъ къ послѣдовательному систематическому проведенію и опровергаетъ само себя. Реальнаго самого по себѣ нельзя по Шопенгауеру называть трансцендентальнымъ объектомъ, ибо нѣтъ объекта безъ субъекта. Всѣ объекты—только представленія субъекта, другими словами—явленія. Понятіе воли Шопенгауеръ принимаетъ въ такомъ смыслѣ, который далеко оставляетъ за собою обыкновенное словоупотребленіе. Именно подъ этимъ понятіемъ онъ разумѣетъ не только сознательное желаніе. но и безсознательное влеченіе до силъ, проявляющихся въ неорганической природѣ, включительно.

Между единствомъ воли вообще и индивидуумами, въ которыхъ она является, Шопенгауеръ, подобно тому какъ Шеллингъ—между единствомъ субстанціи и множествомъ индивидуумовъ, ставитъ идеи, какъ реальные виды. Тутъ онъ примыкаетъ къ Платону. Идеи суть ступени объективаціи воли. Всякій организмъ обнаруживаетъ идею, съ которой онъ бываетъ снимкомъ, за вычетомъ той части силы, которая уходитъ на то, чтобы преодолѣть низшія идеи. Чистое изображеніе идей въ индивидуальныхъ образахъ есть искусство. Лишь на высшихъ ступеняхъ объективаціи воли является сознаніе. Всякая интеллигенція первоначально служитъ волѣ къ жизни. Въ геніи интеллигенція освобождается отъ этой подчиненности и получаетъ преобладаніе.

Шопенгауеръ признаетъ прогрессъ въ отрицаніи низшаго, чувственнаго влеченія. Но чтобы не остаться невѣрнымъ своему принципу, ограничивающему истинную реальность волей, онъ не можетъ обозначить этотъ прогрессъ въ положительномъ смыслѣ, какъ отвоеванное господство разума. Такимъ образомъ Шопенгауеру остается возможность только отрицательной этики. Онъ требуетъ прежде всего сострадания вмѣстѣ съ страданіемъ, которое связано со всѣми объективаціями воли къ жизни, такъ какъ, вѣдь, воля постоянно бываетъ потребностью, и не можетъ наступить продолжительнаго удовлетворенія. А высшая ступень нравственности есть умерщвленіе—не жизни, а скорѣе—воли къ жизни въ насъ самихъ посредствомъ подвижничества. Міръ не лучше всѣхъ, а хуже всѣхъ возможныхъ міровъ. Такимъ образомъ Шопенгауеръ проповѣдуетъ рѣшительный пессимизмъ. Состраданіе смягчаетъ страданіе, подвижничество уничтожаетъ его, уничтожая волю къ жизни среди самой жизни. Отрицая чувственность и однако не давая положительнаго опредѣленія духовной цѣли, доктрина Шопенгауера соприкасается съ буддійскимъ ученіемъ о нирванѣ, т. е. о блаженномъ состояніи святыхъ, очищенныхъ подвижничествомъ и погрузившихся въ безсознательность, а также съ тѣми формами монашескаго по-

движничества въ христіанствѣ, которыя новое время сдало уже въ архивъ, уничтоживъ этическій дуализмъ.

Сочиненія Шопенгауера:

Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, Rudolstadt 1813, 2. изд. Франкф. н. М. 1847, 3. изд. Фрауенштедта, Lpz. 1864.

Ueber das Sehen und die Farben, Lpz. 1816, 2. изд. 1854, 3. изд. Фрауенштедта, Lpz. 1869.

Die Welt als Wille und Vorstellung, 4 книги съ приложеніемъ, содержащимъ критику кантовой философіи, Lpz. 1819, 2. изданіе, увеличенное вторымъ томомъ, тамъ же 1844, 3. изд. 1859.

Ueber den Willen in der Natur, Frankf. a. M. 1836, 2. изд. 1854, 3. изд. Фрауенштедта, Lpz. 1867.

Die beiden Grundprobleme der Ethik (О свободѣ человѣческой воли, «увѣнчано королевскимъ норвежскимъ обществомъ наукъ въ Дронтгеймѣ», и Объ основаніи нравственности, «не увѣнчано королевскимъ датскимъ обществомъ наукъ въ Копенгагенѣ»), Frankf. a. M. 1841, 2. изд. Lpz. 1860.

Parerga und Paralipomena, 2 тт., Berl. 1851; слѣдующія изданія сдѣланы Ю. Фрауенштедтомъ.

Aus Schopenhauers handschriftlichem Nachlass. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente, изд. J. Frauenstädt, Lpz. 1864.

Dav. Asher, A. Schopenhauer, Neues von ihm und über ihn, Berl. 1871. Briefwechsel zwischen A. Schopenhauer und J. A. Becker, изд. Joh. Karl Becker, Lpz. 1883.

Полное собраніе сочиненій Шопенгауера издалъ Фрауенштедтъ въ 6 тт., Lpz. 1873—74, 2. изд. 1877. Т. I.: сочиненія къ ученію о познаніи. Т. II. и III.: Міръ какъ воля и представленіе. Т. IV.: сочиненія по философіи природы и этикѣ. Т. V. и IV.: Парерга и паралипомена. Небольшія философскія сочиненія.

Литературу см. у: Ferd. Laban, die Schopenhauer-Litteratur, Lpz. 1880.

Объ ученіи и жизни Шопенгауера говорятъ: Herbart, рецензія главнаго сочиненія Шопенгауера «Міръ какъ воля и представленіе» въ журналѣ Hermes, 1820, 3. Stück, стр. 131—149, подписана E. G. Z., перепечатана въ полномъ собраніи сочиненій Гербарта, т. XII, стр. 369—391. (Между преобразователями кантовой философіи Гербартъ называетъ Рейнгольда первымъ, Фихте—самымъ глубокомысленнымъ, Шеллинга—самымъ многообъемлющимъ, а Шопенгауера—самымъ яснымъ, ловкимъ и общительнымъ (?). Его сочиненіе весьма достойно чтенія, правда, только для упражненія въ мышленіи. Всѣ черты ошибочной идеалистически-спинозистической философіи соединены въ ясномъ зеркалѣ Шопенгауера.) F. Ed. Beneke въ Jenaische Allgemeine Litteratur-Zeitung 1820, декабрь, № 226—229. K. Rosenkranz въ своей Исторіи кантовой философіи, Lpz. 1840, стр. 475—81, и въ Deutsche Wochenschrift, издаваемой К. Гедеке, 1854, тетр. 22. J. H. Fichte, Ethik I, Lpz. 1850, стр. 394—415. K. Fortlage, Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant, стр. 407—423. Erdmann, Geschichte der neuern Philosophie, III, 2, стр. 381—471, и: Schopenhauer und Herbart, eine Antithese, въ Zeitschrift f. Philos., N. F., XXI, Halle 1852, стр. 209—226. Michelet, A. Schopenhauer, лекція, читанная 1854, перепечатана въ Zeitschrift für Philosophie Фихте, N. F., т. XXVII, 1855, стр. 34—59 и 227—249. Frauenstädt, Briefe über die schopenhauersche Philosophie, Lpz. 1854; Lichtstrahlen aus Schopenhauers Werken, Lpz. 1862, 5. изд. 1885, и: Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke, въ: A. Schopenhauer, von ihm, über ihn, von Frauenstädt und E. O. Lindner, Berl. 1863. Jul. Frauenstädt, über Schopenhauers Pessimismus im Vergleich mit dem leibnizischen Optimismus, über Schopenhauers Geschichtsphilosophie и пр., въ Deutsches Museum 1866, № 48 и 49, 1867, № 22 и 23 и пр. J. Frauenstädt, Schopenhauer-Lexicon, 2 тт., Lpz. 1871, и Neue Briefe über die schopenhauersche Philosophie, Lpz. 1876. Ad. Cornill, Ar. Schopenhauer als eine Uebergangsformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung, Heidelberg 1856. C. G. Bähr, die schopenhauersche Philosophie, Dresden 1857. R. Seydel, Schopenhauers System dargestellt und beurtheilt, Lpz. 1857. L. Noack, A. Schopenhauer und seine Weltansicht, въ Psyche, II, 1, 1859; die Meister Weiberfeind (Шопенгауеръ) und Frauenlob (Даумеръ), тамъ же III, 3 и 4, 1860; von Sansara nach Nirwana, въ Deutsche Jahrbücher, т. V, 1862 (гдѣ противъ крайняго самопревознесенія Шопенгауера обращается оружіе тонкой насмѣшки). Trendelenburg, во 2. изд. Логическихъ изслѣдованій, Lpz. 1862, гл. X. R. Haym, A. Schopenhauer, въ Preussische Jahrbücher, т. XIV, и отдѣльно, Berl. 1864

W. Gwinner, Schopenhauer aus persönlichem Umgang dargestellt, Lpz. 1862; Schopenhauers Leben, второе передѣланное и во многомъ увеличенное изданіе перваго сочиненія, Lpz. 1878; Schopenhauer und seine Freunde, Lpz. 1863. A. Foucher de Careil, Hégel et Schopenhauer, Par. 1862. A. de Balche, Renan et A. Schopenhauer, Odessa (Lpz.) 1870. Alf. von Wurzbach, A. Schopenhauer, въ Zeitgenossen, 6. тетрадь, Wien 1871. Затѣмъ David Asher и E. O. Lindner, Nagel, Suhle, Ed. Löwenthal, Spiegel, Rob. Springer, Wirth, W. Scheffer, H. Frommann, C. von Seidlitz, Jürg. B. Meyer, F. Harms и др. въ

разныхъ статьяхъ. H. L. Korten, Quomodo Schopenhauerus ethicam fundamento metaphysico constituere conatus sit, диссертація, Halle 1864. St. Pawlicki, de Schopenhaueri doctrina et philosophandi ratione, диссертація, Vratislav. 1865. Alois Scherzel, der Charakter der Hauptlehren Schopenhauers, программа, Czernowitz 1866. V. Kiy, der Pessimismus und die Ethik Schopenhauers, Berlin 1866. Chr. A. Thilo, über Schopenha uers Atheismus, въ Zeitschrift für exacte Philosophie, т. VII, тетр. 4, Leipzig 1867, стр. 321—356. и VIII, I, тамъ же 1867, стр. 1—35 (отдѣльно напечатано, Leipzig 1868). E. v. Hartmann, über eine nothwendige Umbildung der schopenhauerschen Philosophie aus ihrem Grundprincip heraus, въ Philosophische Monatshefte, II, стр. 457—469.

На возраженія Зейделя, Гайма, Тренделенбурга, Тило, Зуле, Кія и Либмана отвѣчаетъ Ю. Фрауенштедтъ въ журналѣ Unsere Zeit, 1869, тетр. 21 и 22, изд. Руд. Готшалемъ. Ср. также статью Гартмана, упомянутую выше (§ 30), Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer, Berlin 1869. E. F. Wyneken, das Naturgesetz der Seele, oder Herbart und Schopenhauer, eine Synthese, Hannover 1869. L. Chevalier, die Philosophie A. Schopenhauers in ihren Uebereinstimmungs- und Differenzpunkten mit der kantischen Philosophie, программа, Prag 1870. G. Jellinek, die Weltanschauungen Leibniz' und Schopenhauers, ihre Gründe und ihre Berechtigungen, этюдъ объ оптимизмѣ и пессимизмѣ, диссертація, Wien 1872. Günther, über Schopenhauers Kritik der kantschen Philosophie, въ Jahrbücher des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik, 1872, стр. 116—150. M. Venetianer, Schopenhauer als Scholastiker, Berlin 1873. K. Gaquoin, zur Beurtheilung der schopenhauerschen Lehre von der Willensfreiheit, программа, Giessen 1873. W. Plöttner, A. Schopenhauer, kurze Darstellung seines Lebens unter Berücksichtigung seiner Werke, программа, Langensalza 1873. Th. Ribot, la philosophie de Schopenhauer, Paris 1874, 2. изданіе тамъ же 1885. Fr. Nietzsche, Unzeitgemässe Betrachtungen, 3. Stück: Schopenhauer als Erzieher, Schloss Chemnitz 1874. Ch. Levêque, la philosophie de Schopenhauer, Journal des Savants, декабрь 1874. H. Klee, Grundzüge der Aesthetik nach Schopenhauer, Berlin 1875. Th. Ribot, Philosophie de Schopenhauer, Paris 1875. Helen Zimmern, A. Schopenhauer, his life and his philosophy, London 1876. E. du Mont, der Fortschritt im Lichte der Lehre Schopenhauers und Darwins, Leipzig 1876. O. Busch, A. Schopenhauer, Beitrag zu einer Dogmatik des Religionslosen, Heidelberg 1877, 2. изданіе 1878. Ragnisco, il mondo come volere e come rappresentazione di Schopenhauer, studj, Palermo 1877. E. Hermann, Woher und Wohin? Отвѣтъ Шопенгауера на послѣдніе вопросы жизни, Bonn 1877. F. von Hausegger, R. Wagner und Schopenhauer, Leipzig 1878. G. Barzellotti, il Pessimismo dello Schopenhauer, Firenze 1878. A. Paoli, lo Schopenhauer e il Rosmini, libro I, Roma 1878. Rud. Penzig, A. Schopenhauer und die menschliche Willensfreiheit, диссертація, Halle 1879. Fürst Dmitry Tzerteleff, Schopenhauers Erkenntnisstheorie, диссертація, Leipzig 1879. J. Mich. Tschofen, die Philosophie A. Schopenhauers in ihrer Relation zur Ethik, München 1879. J. Hutcheson Stirling, Schopenhauer in relation to Kant, въ the journal of speculative philosophy, 1879, т. 13. E. Last, Mehr Licht! die Hauptsätze Kants und Schopenhauers in allgemein verständlicher Darlegung, Berlin 1879, 4. изданіе 1880. C. Peters, A. Schopenhauer als Philosoph und Schriftsteller, Berlin 1880. Hasbach, die Beziehungen der Aesthetik Schopenhauers zur platonischen Aesthetik, въ Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1880, т. 77, стр. 68—101, 242—271. A. Siebenlist, Schopenhauers Philosophie der Tragödie, Pressburg 1880. R. Köber, Schopenhauers Erlösungslehre, Berlin 1881. Fdr. Paulsen, A. Schopenhauer, der Zusammenhang seiner Philosophie mit seiner Persönlichkeit, въ Deutsche Rundschau, 1882, тетрадь 10. Rud. Willy, Schopenhauer in seinem Verhältniss zu J. G. Fichte und Schelling, диссертація, Zürich 1883. G. Barzellotti, l'idealismo di A. Schopenhauer e la sua dottrina della percezione, въ la filos. delle scuole italiane, т. 26, 1883. L. Ducros, Schopenhauer, les origines de sa métaphysique ou les transformations de la chose en soi de Kant à Schopenhauer, Paris 1884. Dav. Asher, das Endergebniss der schopenhauerschen Philosophie in seiner Uebereinstimmung mit einer der ältesten Religionen (der jüdischen), Leipzig 1885. Joh. Witte, A. Schopenhauer, zur Charakteristik seiner Persönlichkeit und seines Lebens in ihrem Einflusse auf seinen Pessimismus, въ Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 84, 1884, стр. 214—248. H. Bremiker, zur Vergleichung der schopenhauerschen mit der kantischen Erkenntnisstheorie, диссертація, Halle 1884. A. Harpf, Schopenhauer und Goethe, вкладъ въ исторію развитія философіи Шопенгауера, въ Philosophische Monatshefte, 1885, стр. 456—478. E. Lehmann, die verschiedenartigen Elemente der schopenhauerschen Willenslehre, Strassb. 1889. G. v. Gizycky, Kant und Schopenhauer, двѣ статьи, Lpz. 1889. E. Grisebach, Edita und Inedita Schopenhaueriana, eine Schopenhauer-Bibliographie, sowie Randschriften und Briefe A. Schopenhauers, издано къ столѣтней годовщинѣ дня рожденія, Lpz. 1888. R. Köber, die Philosophie A. Schopenhauers, Heidelb. 1888.

Изъ сочиненій Шопенгауера на русскій языкъ переведены:

Метафизика любви, Спб. 1864.

Міръ какъ воля и представленіе, т. I. Спб. 1881. Переводъ А. Фета-Шеншина съ предисловіемъ Н. Н. Страхова, 2. изд. 1888, безъ предисловія Н. Н. Страхова.

Библіотека европейскихъ писателей и мыслителей, подъ ред. В. В. Чуйко, № 17. Спб. 1884. (Отрывки изъ 2. т. «Міръ какъ воля и представленіе.»)

1) О четверномъ корнѣ закона достаточнаго основанія. 2) О волѣ въ природѣ — изслѣдованіе подтвержденій со стороны эмпирическихъ наукъ, полученныхъ философіею автора со времени своего появленія. Пер. А. Фета-Шеншина. М. 1886.

Свобода воли и основы морали — двѣ основныя проблемы этики. Пер. Ф. В. Черниговца. Спб. 1886.

Афоризмы и максимы. Пер. Ф. В. Черниговца. Спб. 1886.

Статьи эстетическія, философскія и афоризмы. Пер. Р. Кресинъ. Изд. 3-е. Харьковъ 1888. (Почти тѣ же отрывки, что и у Чуйко.)

Эристика или искусство спорить. Пер. кн. Д. Цертелевъ. Москва 1889.

О духовидѣніи. Пер. Р. Кресинъ. Харьковъ 1890.

А. А. Козловъ, Два основныхъ положенія философіи Шопенгауера (пробная лекція), Кіевск. унив. извѣстія 1877, № 1, стр. 83—93, и отдѣльно. Ѳ. Ѳ. Гусевъ, Изложеніе и критическій разборъ нравственнаго ученія Шопенгауера — основателя современной философіи пессимизма, Прав. Об. 1877, №№ 4, 6, 7, 11 и 12, и отдѣльно. По поводу этой книги статья А. Ѳ. Гусева, Къ вопросу о христіанскомъ аскетизмѣ (по поводу изслѣдованія о нравственномъ ученіи Шопенгауера), Прав. Об. 1878, 7, стр. 447—476; 8, стр. 596—637. Н. И. Хлѣбниковъ, О пессимистическомъ направленіи въ современной нѣмецкой философіи: Шопенгауеръ (Изслѣдованія и характеристики, статья 5), Кіевъ 1879 (изъ Универ. извѣст. 1878 г.). Кн. Д. Цертелевъ, Философія Шопенгауера, ч. I: теорія познанія и метафизика, Спб. 1880 (печаталось въ Ж. М. Н. П., ч. 195, 199 и 202). По поводу этой книги статья П. Угрюмова (П. Л. Лаврова), Шопенгауеръ на русской почвѣ, Дѣло 1880, 5, стр. 1—44. Кн. Д. Цертелевъ, Нравственная философія Шопенгауера, Ж. М. Н. П. 1882, ч. 224, стр. 105—122, 167—224. П. Буткевичъ, Пессимизмъ Шопенгауера и его сравненіе съ христіанскимъ аскетизмомъ. Прав. Об. 1883, 8, стр. 561—613. С. Т. Б., Житейская мудрость въ афоризмахъ Шопенгауера, Вѣра и Разумъ 1886, № 20, стр. 421—426. І. Бурдо, Шопенгауеръ въ перепискѣ съ друзьями, Рус. Бог. 1886, 4. Е. Каро, Пессимизмъ въ XIX в. Леопарди, Шопенгауеръ. Гартманъ, Москва 1883. Вл. Штейнъ, Артуръ Шопенгауеръ, какъ человѣкъ и мыслитель, т. I, Спб. 1887 (біографія, составленная по Гвиннеру, Фрауенштедту и др.; доведена до 1831). Ю. Фрауенштедтъ, А. Шопенгауеръ — лучи свѣта его философіи. (Извлеченіе изъ полнаго собранія твореній Шопенгауера съ приложеніемъ статьи о воспитаніи), Москва 1887. Кн. Д. Цертелевъ, Эстетика Шопенгауера, Спб. 1888. 2. изд. 1890.

Къ столѣтней годовщинѣ дня рожденія Шопенгауера вышелъ первый выпускъ Трудовъ московскаго психологическаго общества, весь посвященный памяти этого философа (Москва 1888). Вотъ его содержаніе: В. И. Штейнъ, Ар. Шопенгауеръ, біографическій очеркъ, стр. 3—74; Н. Я. Гротъ, О значеніи философіи Шопенгауера, стр. 77—114 (раньше въ Рус. Вѣд. 1888, № 46 и 50); Л. М. Лопатинъ, Нравственное ученіе Шопенгауера, стр. 117—144. В. П. Преображенскій, Очеркъ теоріи знанія Шопенгауера, стр. 147—178. Далѣе слѣдуетъ «Замѣтка о моей жизни» Шопенгауера и библіографическій указатель В. И. Штейна (по Лабану).

Артуръ Шопенгауеръ родился 22. февраля 1788 въ Данцигѣ. Его отецъ былъ банкиромъ. Его мать Іоганна Шопенгауеръ извѣстна въ качествѣ писательницы, составительницы описаній путешествій и романовъ. Совершивъ въ юности путешествія по Франціи и Англіи, онъ 1809 поступилъ въ геттингенскій университетъ. Здѣсь онъ на ряду съ естествознаніемъ и исторіей занимался особенно философіей подъ руководствомъ скептика Готлоба Эрнста Шульце. По его совѣту онъ преимущественно передъ другими философами читалъ Платона и Канта. 1811 онъ слушалъ въ Берлинѣ Фихте, ученіе котораго оставило его однако неудовлетвореннымъ. Онъ получилъ ученую степень въ Іенѣ 1813 за сочиненіе: «О четверномъ корнѣ закона достаточнаго основанія», слѣдующую зиму провелъ въ Веймарѣ въ обществѣ Гете, ученіе котораго о цвѣтахъ онъ принялъ, и также занимался индѣйскими древностями. Затѣмъ 1814—18 онъ жилъ въ Дрезденѣ, занятый разработкой своего сочиненія по оптикѣ и особенно главнаго своего сочиненія: «Міръ какъ воля и представленіе». Окончивъ его въ рукописи, онъ предпринялъ путешествіе въ Римъ и Неаполь, затѣмъ получилъ право читать въ Берлинѣ 1820. Здѣсь онъ принадлежалъ къ университету въ качествѣ приватъ-доцента до 1831, не преподавая однако съ особеннымъ рвеніемъ и успѣхомъ. 1822—25 онъ снова былъ въ Италіи. 1831 его изгнала изъ Берлина холера тѣмъ легче, что при его неудачахъ университетская дѣятельность уже давно не была для него привлекательной. Съ тѣхъ поръ онъ жилъ частнымъ человѣкомъ во Франкфуртѣ на Майнѣ. Здѣсь онъ и

умеръ 21. сентября 1860. Позднѣйшія его сочиненія содержатъ дополненія къ разработкѣ его системы, а еще больше — пикантныя выраженія противъ господствующихъ богословскихъ воззрѣній и противъ философскихъ попытокъ оправдать эти воззрѣнія. Съ этою цѣлью, какъ постоянно инсинуируетъ Шопенгауеръ (прежде всего, конечно, при взглядѣ на успѣхи своего болѣе счастливаго соперника Гегеля и на приглашеніе Шеллинга въ Берлинъ давая просторъ своему личному неудовольствію), «философіи профессора» оплачиваются правительствомъ. Эти инсинуаціи, дѣлаемыя все въ новыхъ и новыхъ видахъ не безъ ума и остроумія, давали пищу сомнѣнію, дѣйствительно ли то, чему обыкновенно учатъ публично, держится на убѣжденіи въ его истинѣ или же на организаціи, которая доставляетъ кусокъ хлѣба только единомышленнику и такимъ образомъ господствуетъ надъ «волей къ жизни». Такимъ образомъ эти нападки пробили шопенгауеровскимъ сочиненіямъ дорогу въ публику, тогда какъ система сама по себѣ, на которую обратили вниманіе только отдѣльные спеціалисты, не могла найти доступа въ публику. Но съ того времени, когда болѣе широкій кругъ сталъ интересоваться всѣмъ эксотерическимъ, не было недостатка, какъ это обыкновенно бываетъ, и въ мыслителяхъ, которые глубже вникли въ систему какъ такую, частію соглашаясь, частію полемизируя съ нею. Одно время въ послѣдніе годы жизни и послѣ смерти Шопенгауера шопенгауерство было въ отдѣльныхъ кругахъ предметомъ моды. Но чтобы удерживаться дальше, этому ученію недостаетъ существеннаго условія, именно— возможности всесторонняго и въ себѣ самомъ дѣйствительно гармоническаго систематическаго проведенія. Остроумные афоризмы, едва-едва связанные одинъ съ другимъ въ мнимое цѣлое, а на самомъ дѣлѣ уничтожающіе другъ друга чуть прикрытыми противорѣчіями, могутъ достичь только скоропреходящаго дѣйствія. Только какъ моменты болѣе удовлетворительной системы, могутъ держаться долго истины, неоспоримо содержащіяся въ ученіи Шопенгауера.

Въ сочиненіи на степень «О четверномъ корнѣ закона достаточнаго основанія» Шопенгауеръ различаетъ principium essendi, fiendi, agendi и cognoscendi (этотъ порядокъ онъ называетъ систематическимъ) или (по дидактическому порядку) fiendi, cognoscendi, essendi и agendi. Законъ достаточнаго основанія выражаетъ, взятый въ общемъ, закономѣрную и по формѣ a priori опредѣлимую связь, существующую между нашими представленіями, въ силу которой не можетъ стать для насъ объектомъ ничто само по себѣ стоящее и независимое, также ничто единичное и оторванное. Эта связь по разнообразію рода объектовъ и сама бываетъ разнообразной. Именно все, что можетъ стать для насъ объектомъ, значитъ—всѣ наши представленія, распадаются на четыре класса, и посему и законъ основанія принимаетъ четвероякій видъ.

Первый классъ возможныхъ предметовъ нашей способности представленій есть классъ воззрительныхъ, полныхъ, эмпирическихъ представленій. Формой этихъ представленій бываютъ формы внутренняго и внѣшняго чувства, время и пространство. Въ этомъ классѣ объектовъ законъ достаточнаго основанія выступаетъ какъ законъ причинности. Шопенгауеръ называетъ его какъ такой закономъ достаточнаго основанія становленія, principium rationis sufficientis fiendi. Если наступаетъ новое состояніе одного или нѣсколькихъ объектовъ, то ему должно предшествовать другое состояніе, за которымъ новое состояніе слѣдуетъ регулярно, т. е. всякій разъ какъ есть первое. Такое слѣдованіе называется послѣдованіемъ и первое состояніе причиной, второе—дѣйствіемъ. Въ качествѣ королларіевъ изъ закона причинности получаются законъ косности, такъ какъ безъ внѣшняго воздѣйствія должно оставаться прежнее состояніе, и законъ устойчивости субстанціи, такъ какъ законъ причинности касается только состояній, а не самой субстанціи. Формы причинности такія: причина въ тѣснѣйшемъ смыслѣ, раздраженіе и мотивъ. По причинамъ въ тѣснѣйшемъ смыслѣ, при чемъ дѣйствіе равно противодѣйствію, слѣдуютъ измѣненія въ неорганическомъ царствѣ, по раздраженіямъ—измѣненія въ органической жизни, по мотивамъ, среда которыхъ есть по-

знаніе,—слѣдуетъ дѣйствіе, т. е. внѣшнія дѣянія всѣхъ животныхъ существъ, происходящія съ сознаніемъ. Различіе между причиной, раздраженіемъ и мотивомъ есть слѣдствіе степени воспріимчивости существъ *).

Второй классъ объектовъ для субъекта образуется понятіями или абстрактными представленіями. Понятій и образованныхъ изъ нихъ сужденій касается законъ достаточнаго основанія познаванія, principium rationis sufficientis cognoscendi, который говоритъ, что, если сужденіе должно выражать познаніе, то у него должно быть достаточное основаніе. Вслѣдствіе этого свойства оно тогда принимаетъ предикатъ «истинный». Истина бываетъ **) или логическая, или метафизическая, или трансцендентальная, или металогическая. Логическая истина все равно, что формальная правильность связи сужденій: матеріальная—основана на чувственномъ воззрѣніи и, на сколько сужденіе опирается непосредственно на опытъ, бываетъ эмпирической истиной; трансцендентальная истина опирается на формы познанія, лежащія въ разсудкѣ и въ чистой чувственности; подъ металогической истиной Шопенгауеръ разумѣетъ ту истину, которая основана на формальныхъ условіяхъ всякаго мышленія, заложенныхъ въ разумѣ, именно — истина положенія тожества, противорѣчія, исключеннаго третьяго и закона достаточнаго основанія самого сужденія.

Третій классъ предметовъ для способности представленія образуетъ формальная часть полныхъ представленій, именно — данныя a priori воззрѣнія формъ внѣшняго и внутренняго чувства, пространства и времени. Какъ чистыя воззрѣнія, онѣ сами по себѣ и отдѣльно отъ полныхъ представленій являются предметами способности представленія. Пространство и время имѣетъ то свойство, что всѣ ихъ части находятся одна къ другой въ извѣстномъ отношеніи, такъ что каждая изъ нихъ опредѣляется и обусловливается другой. Въ пространствѣ это отношеніе называется положеніемъ, во времени — послѣдовательностью. Законъ, по которому части пространства и времени опредѣляютъ другъ друга въ виду этихъ отношеній, Шопенгауеръ называетъ закономъ достаточнаго основанія бытія, principium rationis sufficientis essendi. Во времени каждый мигъ обусловленъ предыдущимъ. На этой связи частей основывается всякое счисленіе. Всякое число предполагаетъ предшествующія, какъ основанія его бытія. Такимъ же образомъ на связи въ положеніи частей пространства основывается вся геометрія. Научная задача въ томъ, чтобы найти такія доказательства, которыя доказываютъ истину не только какъ-нибудь, какъ «доказательства съ ловушками», но выводятъ ее изъ основанія бытія ***).

Послѣдній классъ предметовъ способности представленія образуется непосредственнымъ объектомъ внутренняго чувства, субъектомъ хотѣнія, который для познающаго субъекта бываетъ объектомъ, и именно данъ только внутреннему

---

*) По этому поводу Шопенгауеръ говоритъ кое-что заслуживающее вниманія о томъ, какъ разсудокъ, проводящій законъ причинности, участвуетъ въ развитіи содержанія воспріятія, при этомъ однако постоянно страдаетъ ошибкой, какъ будто бы дѣло идетъ о свободномъ созиданіи порядка въ сознаніи, а не о мыслящемъ воспроизведеніи порядка, дѣйствующаго самъ по себѣ.

**) По дѣленію Шопенгауера, являющемуся отчасти очень произвольнымъ.

***) Т. е. такія доказательства, которыя обыкновенно въ другихъ случаяхъ называютъ генетическими. Ибо въ самомъ дѣлѣ при математической необходимости, какъ принимаетъ Шопенгауеръ, бываетъ генетическое и причинное отношеніе. Если числа мыслятся такъ, что происходятъ изъ сложенія и раздѣленія единицъ, геометрическія фигуры—чрезъ движеніе точекъ, линій и пр., то ихъ генезисъ и причинность, объективно обоснованная въ природѣ однороднаго множества и пространственнаго внѣбытія, вступаетъ въ сознаніе. Требованіе, чтобы математическія доказательства были по возможности генетическими, выставлено уже многими (см. Ибервегъ. Система логики § 135)—картезіанцами, Гербартомъ, Тренделенбургомъ; ср. изъ новѣйшаго времени изложенія F. C. Fresenius, die psychologischen Grundlagen der Raumwissenschaft, Wiesbaden 1868 (гдѣ, конечно, пониманіе пространственныхъ образовъ исключительно, какъ психологическихъ фактовъ, очень спорно).

чувству; посему онъ является только во времени, а не въ пространствѣ *). Въ отношеніи къ хотѣнію положеніе основанія выступаетъ какъ положеніе о достаточномъ основаніи дѣйствія, principium rationis sufficientis agendi, или какъ законъ мотиваціи. На сколько мотивъ есть внѣшнее условіе дѣйствія, онъ принадлежитъ къ причинамъ и разсмотрѣнъ выше въ отношеніи къ первому классу объектовъ, который образованъ міромъ тѣлъ, данныхъ во внѣшнемъ воззрѣніи. Но воздѣйствіе мотива познается нами не только, какъ воздѣйствіе всѣхъ другихъ причинъ, извнѣ и потому посредственно, но вмѣстѣ и извнутри, совершенно непосредственно и потому во всемъ способѣ его дѣйствія. Здѣсь мы узнаемъ тайну, какъ по самой сокровенной сущности причина вызываетъ дѣйствіе. Мотивація есть причинность, на которую смотрятъ извнутри **).

Главное сочиненіе Шопенгауера «Міръ какъ воля и представленіе» распадается на четыре разсужденія, изъ которыхъ первое и третье касается міра, какъ представленія, второе и четвертое—міра, какъ воли. Первое разсужденіе (кн. I) касается представленія, какъ подверженнаго закону основанія и посему какъ объекта опыта и науки, третье (кн. III) — представленія, какъ независимаго отъ закона основанія или какъ платоновской идеи и посему—какъ объекта искусства. Второе разсужденіе (кн. II) касается объективаціи воли, четвертое (кн. IV) — утвержденія и отрицанія воли къ жизни, которое бываетъ при достигнутомъ самопознаніи. Въ приложеніи критика кантовой философіи.

Первая книга начинается положеніемъ: міръ есть мое представленіе. Это положеніе, говоритъ Шопенгауеръ, имѣетъ значеніе для всякаго живаго и познающаго существа, хотя только человѣкъ можетъ привести его въ рефлектированное отвлеченное сознаніе. Онъ получаетъ это сознаніе философскимъ размышленіемъ. Распаденіе на объектъ и субъектъ есть та форма, подъ которой вообще только возможно и мыслимо какое-нибудь представленіе, какого бы рода оно ни было,—абстрактное или интуитивное, чистое или эмпирическое. Все, что есть для познанія, значитъ, весь міръ, есть только объектъ въ отношеніи къ субъекту, созерцаніе созерцающаго, какъ представленіе. Все, что только принадлежитъ или можетъ принадлежать къ міру, непремѣнно исполнено этой обусловленности субъектомъ и есть только для субъекта ***). Существенныя и оттого всеобщія формы

---

*) Объектъ внутренняго чувства или самосознаніе есть исключительно воля,— это основная ошибка Шопенгауера, отъ которой былъ свободенъ Кантъ. Ощущеніе и чувствованіе, представленіе, мышленіе, такъ же какъ желаніе и хотѣніе, есть непосредственный объектъ нашего самопостиженія. Хотѣніе въ собственномъ смыслѣ есть желаніе, связанное съ познаніемъ, и оттого оно не могло бы быть познано, если бы дѣйствительно нельзя было бы познать самого познаванія.

**) Но на самомъ дѣлѣ повсюду, и при механическихъ и при органическихъ процессахъ, внутренняя основа и внѣшнія условія совмѣстны и образуютъ въ своемъ соединеніи совокупную причину, которая посему никогда не можетъ быть простою. Обѣ стороны надо было обнять въ одномъ законѣ причинности. Этотъ именно законъ находитъ затѣмъ, какъ выше упомянуто, приложеніе и къ объектамъ математическаго разсмотрѣнія. Причинности противостоитъ основаніе познанія, но не относительно особеннаго класса объектовъ, а только какъ субъективное вниканіе въ объективно реальную связь, когда мы заключаемъ или отъ причинъ къ дѣйствію или наоборотъ— отъ дѣйствій къ причинамъ, или также отъ дѣйствія къ принадлежащему сюда дѣйствію той же причины. Въ этомъ смыслѣ шопенгауеровскіе четыре вида положенія о достаточномъ основаніи можно свести къ двумъ, которые уже различали Кантъ и его предшественники, именно къ положенію причины, которое можно формулировать: всякое измѣненіе имѣетъ свою причину, которая состоитъ изъ внутренней основы и внѣшняго условія, и на положеніе основанія познанія, которое, какъ пытается показать Ибервегъ въ своей Системѣ логики, 5. изд. § 81, ср. § 101, говоритъ, что логическая связь сужденій между собою въ умозаключеніи должна соотвѣтствовать объективно-реальной причинной связи.

***) Шопенгауеръ думаетъ, что простымъ положеніемъ: «нѣтъ объекта безъ субъекта» (подобно тому какъ Фихте положеніемъ: нѣтъ не-я безъ я) постигъ чище Канта и показалъ яснѣе его субъективность всего нашего познанія. Кантъ дошелъ до своего субъективистическаго ученія о познаніи при помощи обстоятельнаго разсмотрѣнія

всякаго объекта можно, какъ Шопенгауеръ принимаетъ вмѣстѣ съ Кантомъ, найти и вполнѣ познать и безъ познанія самого объекта, исходя изъ субъекта, т. е. онѣ лежатъ a priori въ нашемъ сознаніи. Но сверхъ того Шопенгауеръ утверждаетъ, что законъ основанія есть общее выраженіе для всѣхъ сознанныхъ нами a priori формъ объекта. Онъ учитъ, что бытіе всѣхъ объектовъ, на сколько они—объекты, представленія, а не иное что, состоитъ исключительно въ ихъ необходимомъ отношеніи другъ къ другу, которое выражается положеніемъ основанія. Для всякой науки положеніе основанія есть органъ, а ея особенный объектъ — проблема. Матеріализмъ перескакиваетъ черезъ субъектъ и черезъ формы познаванія, которыя однако предполагаются при самой грубой матеріи, съ которой ему хотѣлось бы начать, уже въ такой же степени, какъ и при организмѣ, до котораго онъ хочетъ дойти. «Нѣтъ объекта безъ субъекта»—положеніе, которое навсегда дѣлаетъ невозможнымъ всякій матеріализмъ *). Съ другой стороны, полагаетъ Шопенгауеръ, Фихте, вышедшій отъ субъекта и тѣмъ составляющій прямую противоположность къ матеріализму, исходящему изъ объекта, просмотрѣлъ, что онъ съ субъектомъ положилъ уже и объектъ, такъ какъ никакой субъектъ не мыслимъ безъ объекта, и что его выведеніе объекта изъ субъекта, какъ и всякое дедуцированіе, опирается на законъ основанія, который, вѣдь, есть не что иное, какъ всеобщая форма объекта какъ такого, значитъ—уже предполагаетъ объектъ, а не имѣетъ значеніе до и внѣ его. Единственно правильную исходную точку всякаго философствованія Шопенгауеръ находитъ въ п р е д с т а в л е н і и, какъ первомъ фактѣ сознанія. Первая существенная основная форма этого факта есть распаденіе на объектъ и субъектъ, а форма объекта есть законъ основанія въ его разныхъ видахъ. Изъ этой-то полной и повсюдной относительности міра, какъ представленія, Шопенгауеръ заключаетъ, что сокровеннѣйшую сущность міра надо искать въ совсѣмъ иной совершенно отличной отъ представленія сторонѣ его. Представленіе нуждается въ познающемъ субъектѣ, какъ носителѣ его бытія. Какъ бытіе міра зависимо отъ перваго познающаго существа, точно такъ же это существо находится въ необходимой зависимости отъ предшествовавшей ему цѣпи причинъ и дѣйствій, въ которую оно само вступаетъ, какъ небольшой членъ. Эта антиномія находитъ свое разрѣшеніе въ томъ, что объективный міръ, міръ какъ представленіе, есть только одна

способа, какимъ познаніе обусловлено со стороны человѣческаго субъекта. Оттого, говоритъ Шопенгауеръ, для Канта остался еще «трансцендентальный объектъ» или «вещь въ себѣ», которую Шопенгауеръ отрицаетъ. Но если уже, какъ само собою разумѣется, всѣ представленія находятся въ субъектѣ, то все же является вопросъ, находятся ли они и на сколько находятся въ с о г л а с і и съ тѣмъ, что не есть именно этотъ субъектъ, и что существуетъ не только въ немъ, но и само по себѣ. Э т о т ъ вопросъ при простомъ замѣчаніи Шопенгауера «нѣтъ объекта безъ субъекта» остается нерѣшеннымъ, или же Шопенгауеръ скорѣе предполагаетъ несогласіе, которое онъ, не говоря уже про «волю», принимаетъ повсюду. Напротивъ, обстоятельное разсмотрѣніе Кантомъ «составныхъ частей» нашего познанія хотя и не достигло своей цѣли, однако проложило дорогу къ ней. Вещь становится объектомъ (или не-я) лишь для субъекта; не можетъ быть безъ субъекта «объектъ» (или не-я), но можетъ, конечно, быть вещь безъ субъекта. Она, какъ сама собою разумѣется, не можетъ быть познана безъ субъекта. Но субъектъ можетъ понимать ее или такъ, что онъ приписываетъ ей исключительно субъективные элементы, какъ будто бы они были объективны, или такъ, что онъ выдѣляетъ исключительно субъективное, въ отвлеченіи рефлектируя самый процессъ познанія, и удерживаетъ только такіе элементы, о которыхъ можно — правда, не прямо посредствомъ сравненія съ вещью въ себѣ, что было бы безсмыслицей, но, конечно, косвенно путемъ научныхъ разсужденій — доказать, что они имѣютъ и объективное значеніе, т. е. сходны со свойствами самихъ вещей. Послѣднее познаніе, которое бываетъ не безъ субъекта, но безъ смѣшенія субъективнаго съ объективнымъ, есть познаніе вещей въ себѣ. Канта не ввелъ въ заблужденіе паралогизмъ, который ослѣпилъ Шопенгауера.

*) Именно предполагая, что упомянутое несогласіе субъективныхъ формъ пониманія: пространства, времени и причинности, съ объективной реальностью, дѣйствительно, какъ принимаетъ Шопенгауеръ, доказано уже упомянутымъ положеніемъ, или что оно въ самомъ дѣлѣ доказано Кантомъ неотразимыми доводами.

какъ бы внѣшняя сторона міра, у которой есть еще совсѣмъ другая сторона, которая есть его сокровеннѣйшая сущность, его ядро, вещь въ себѣ, которую надо назвать волей, слѣдуя самой непосредственной изъ ея объективацій.

Объ объективаціи воли Шопенгауеръ говоритъ во второй книгѣ. Субъекту познаванія тѣло его дано двоякимъ образомъ, во-первыхъ, какъ представленіе въ воззрѣніи, сообразномъ съ разсудкомъ, какъ объектъ между объектами, подверженный ихъ законамъ, а затѣмъ также и какъ то извѣстное каждому непосредственно, что обозначается словомъ воля. Актъ воли и процессъ въ тѣлѣ *) суть не два объективно познанныя различныя состоянія, соединенныя одно съ другимъ связью причинности, а одно и то же, только данное двумя совершенно различными способами. Дѣйствіе тѣла есть не что иное, какъ объективированный, т. е. вступившій въ воззрѣніе актъ воли. Все тѣло есть не что иное, какъ объективированная, т. е. ставшая представленіемъ воля, объективность воли. Дѣйствительно ли остальные объекты, извѣстные индивидууму въ качествѣ представленій, суть подобно своему собственному тѣлу явленія воли,—вотъ настоящій смыслъ вопроса о реальности внѣшняго міра. Отрицательный отвѣтъ былъ бы теоретическимъ эгоизмомъ, котораго, какъ учитъ Шопенгауеръ, ни въ какомъ случаѣ нельзя опровергнуть доказательствами, но все же въ философіи онъ никогда не употреблялся увѣренно иначе, какъ скептическій софизмъ, т. е. для призрачности, а какъ серьезное убѣжденіе его можно бы найти только въ домѣ сумашедшихъ. Такъ какъ поэтому доказательство противъ теоретическаго эгоизма не возможно, да и не нужно **), то мы въ правѣ двоякое, данное двумя совершенно разнородными способами познаніе, которое у насъ есть о сущности и дѣйствіи нашего собственнаго тѣла, употреблять дальше въ качествѣ ключа къ сути всякаго явленія въ природѣ и обсуждать по аналогіи съ этимъ тѣломъ всѣ объекты, которые не суть наше собственное тѣло, оттого и не даны двоякимъ образомъ нашему сознанію, но даны только какъ представленія, и принимать, что они съ одной стороны, совсѣмъ какъ тѣло, суть представленія и въ этомъ ему однородны, съ другой стороны, если отложить въ сторону ихъ бытіе, какъ представленій субъекта, тогда то, что останется, по своей внутренней сути должно быть тѣмъ самымъ, что мы называемъ въ насъ волей. Воля, какъ вещь въ себѣ, совершенно отлична отъ своего явленія и совершенно свободна отъ всѣхъ формъ его. Она входитъ въ нихъ являясь, оттого онѣ касаются только ея объективности. Воля, какъ вещь въ себѣ, одна, а ея явленія въ пространствѣ и времени безчисленны. Время и пространство суть principium individuationis ***).

---

*) Или, пожалуй, процессъ въ нѣкоторой части мозга?

**) Если его надо дать, то оно должно опираться на посылки, которыя для Шопенгауера (такъ же какъ и для Беркли) доказываютъ слишкомъ много, такъ какъ тогда въ остальномъ нельзя сохранить отрицанія реальности внѣшняго міра. А если она должна быть, то, чтобъ быть послѣдовательнымъ, приходится уничтожить множество одушевленныхъ или волящихъ существъ. Вотъ почему Шопенгауеръ принужденъ уйти отъ этого плохого слѣдствія простой ссылкой на «сумашедшій домъ». Въ самомъ дѣлѣ весьма нужно было доказать, именно не то, что такъ называемый «теоретическій эгоизмъ» или «солипсизмъ» (предположеніе какого-нибудь человѣка, что онъ существуетъ только одинъ) есть сумашествіе, но, конечно, надо было доказать то, что шопенгауеровское субъективированіе всѣхъ категорій и уничтоженіе ихъ приложимости къ «вещамъ въ себѣ» послѣдовательно не влечетъ къ этому нелѣпому положенію. Какъ можно мыслить безъ противорѣчія реальное индивидуализированіе единой воли во множество волящихъ, воспринимающихъ и мыслящихъ субъектовъ, не допуская объективно-реальнаго значенія категорій единства и множества и пр.?

***) Мы познаемъ наше собственное нутро (или cogitare въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова) непосредственно такъ, какъ оно есть. Это картезіанское ученіе. Послѣ того какъ Кантъ оспаривалъ его, но призналъ за практическимъ разумомъ первенство передъ теоретическимъ, картезіанская основная мысль, но не въ отношеніи къ мышленію, а въ отношеніи къ хотѣнію, снова принята Шеллингомъ, признающимъ въ хотѣніи источникъ самосознанія и исконное бытіе, и въ согласіи съ нимъ—Шопенгауеромъ. Мы постигаемъ внутреннее состояніе другихъ существъ, которыя являются

Единичная вещь, являющаяся въ пространствѣ и времени и сообразно закону основанія, есть только посредственная объективація вещи въ себѣ или воли. Между нею и единичнымъ объектомъ стоитъ еще идея, какъ единая непосредственная объективность воли. Идеи суть ступени объективаціи воли, которыя, будучи выражены въ безчисленныхъ индивидуумахъ, являются недостигнутыми образцами ихъ или вѣчными формами вещей, не вступая сами въ пространство и время, среду индивидуумовъ, но стоя прочно, не подвергаясь перемѣнѣ. Идеи всегда суть, никогда не становятся, тогда какъ вещи возникаютъ и уничтожаются, всегда становятся и никогда не бываютъ. Въ качествѣ низшей ступени объективаціи воли представляются самыя общія силы природы, которыя являются частію во всякой матеріи безъ исключенія, какъ тяжесть, непроницаемость, частію подѣлили между собою наличную матерію вообще, такъ что нѣкоторыя властвуютъ надъ одной, другія надъ другой, именно этимъ самымъ специфически различной матеріей, какъ упругость, жидкость, эластичность, магнитизмъ, химическія свойства и качества

намъ извнѣ посредствомъ нашихъ чувствъ, по аналогіи съ нашими собственными внутренними состояніями. Эта истина хотя и познана предшественниками, но особенно поставлена на видъ Шопенгауеромъ. Изложеніе этой истины, хотя и несовершенное, обезпечиваетъ ему прочное мѣсто въ исторіи философіи. Бенеке, примкнувшій въ этомъ ученіи прежде всего къ нему, прибавилъ существенное дополненіе, что не только наша воля, но и совершенно такъ же непосредственно и съ совершенно такою же истиною и само наше представленіе познается нами извнутри, безъ того чтобы форма, чуждая самому предмету постиганія, омрачала пониманіе, и по стопамъ Бенеке это же ученіе развивается у Ибервега, Сист. лог. § 40 сс. Впрочемъ, у Шопенгауера, который соглашается съ ученіемъ Канта о времени, какъ исключительно субъективной формѣ пониманія, остается неустраненной та непослѣдовательность, что воля при самопостиженіи представляется только подъ формой временности и однако должна бы существовать въ себѣ безъ этой формы, но безъ ней она не мыслима, какъ воля. Далѣе у Шопенгауера остается противорѣчіе (отъ него Шопенгауеръ тщетно пытается уйти тѣмъ, что подкладываетъ простую «совмѣстность»), что индивидуація воли съ одной стороны образуетъ условіе выступленія индивидуальнаго интеллекта, а съ другой—уже предполагаетъ именно этотъ интеллектъ, такъ какъ время и пространство, которыя составляютъ принципъ индивидуаціи, подобно причинности по канто-шопенгауеровскому ученію, имѣютъ значеніе только формъ созерцающаго и мыслящаго субъекта. Вслѣдствіе этого субъективизма проведеніе шопенгауеровской теоріи воли страдаетъ массою противорѣчій. Это самымъ обстоятельнымъ образомъ показалъ Р. Зейдель. Но Шопенгауеръ, конечно, свободенъ отъ грубой непослѣдовательности, въ которой его упрекаетъ особенно Отто Либманъ, будто онъ, говоря о «функціяхъ мозга», забылъ про свой собственный идеализмъ. Критика, которая безъ нужды не хочетъ взваливать на мыслителя «смѣшенія, способнаго поднять дыбомъ волосы», признаетъ за Шопенгауеромъ право употреблять вульгарное выраженіе «функція мозга» съ тою поправкою, что, строго говоря, тутъ надо разумѣть функцію воли, лежащей въ основѣ мозговаго явленія. Шопенгауеръ смѣшиваетъ понятіе «воля», которое включаетъ представленіе чего-то достигнутаго и убѣжденіе въ достижимости его, съ понятіемъ «влеченіе», которое можетъ быть безъ такихъ теоретическихъ составныхъ частей. Если бы наше представленіе не могло быть объектомъ нашего представленія, то не могла бы быть имъ и воля, а въ крайнемъ случаѣ—только слѣпое влеченіе, и однако съ другой стороны Шопенгауеръ не обходится въ проведеніи своей теоріи безъ понятія воли въ полномъ смыслѣ. Онъ говоритъ, что хочетъ назвать родъ по самому выдающемуся виду, но отъ этого выходитъ, какъ будто бы силы природы, когда онъ ихъ называетъ волею въ природѣ, извѣстны намъ такъ же, какъ и человѣческая воля, и какъ будто бы цѣлесообразная дѣятельность ихъ такъ же понятна, какъ дѣятельность сознательной воли. Образный и собственный смыслъ слова воля сливаются. Единство воли, которое Шопенгауеръ принимаетъ реальнымъ, въ самомъ дѣлѣ есть только олицетвореніе отвлеченія. Кромѣ того Шопенгауеръ оставляетъ неразслѣдованнымъ, не предполагаетъ ли всякая сила и всякое влеченіе внутреннихъ состояній или качествъ, которыя были бы болѣе аналогичны нашимъ представленіямъ, нежели нашимъ пожеланіямъ, и сами по себѣ не были бы силами, но становятся ими лишь вслѣдствіе ихъ отношеній къ другимъ представленіямъ. Съ ограниченіемъ нашего собственнаго существа волею связывается, далѣе, въ практической философіи тотъ недостатокъ, что Шопенгауеръ, оставаясь послѣдовательнымъ, не можетъ признать положительное значеніе представленія и познанія, и потому, такъ какъ одна «воля къ жизни» не доставляетъ истиннаго удовлетворенія, онъ можетъ отослать не за предѣлы ея къ болѣе благородной цѣли, а только прочь отъ нея къ уничтоженію ея, о чемъ ниже.

всякаго рода. Высшія ступени объективаціи воли, на которыхъ все значительнѣе и значительнѣе выступаетъ индивидуальность, являются въ растеніяхъ и животныхъ до человѣка включительно. Всякая ступень объективаціи воли оспариваетъ у другой матерію, пространство, время. Всякій организмъ представляетъ идею, съ которой онъ бываетъ снимкомъ, только за вычетомъ той части его силы, которая расходуется на преодолѣніе низшихъ идей, оспаривающихъ у него матерію. Смотря потому, удается ли организму больше или меньше преодолѣть тѣ силы природы, которыя выражаютъ болѣе глубокія ступени объективности воли, онъ становится болѣе совершеннымъ или несовершеннымъ выраженіемъ своей идеи, т. е. онъ стоитъ ближе или дальше отъ идеала, которому въ своемъ родѣ присуща к р а с о т а *).

На этомъ ученіи объ идеяхъ основывается у ч е н і е Шопенгауера о б ъ и с к у с с т в ѣ, изложенное въ т р е т ь е й к н и г ѣ. Идея еще не вошла въ подчиненныя формы познаванія, содержащіяся подъ закономъ основанія, но она носитъ уже самую общую форму познаванія, форму представленія вообще, объектобытія для субъекта. Въ качествѣ индивидуумовъ мы не имѣемъ другаго познанія кромѣ того, которое подчинено закону основанія. А эта форма исключаетъ познаніе идей. Отъ познанія отдѣльныхъ вещей мы можемъ возвыситься до познанія идей только тѣмъ, что въ субъектѣ происходитъ измѣненіе, которое соотвѣтствуетъ этой великой перемѣнѣ цѣлаго рода объекта, и въ силу котораго субъектъ, на сколько онъ познаетъ идею, уже не есть индивидуумъ. Познаваніе принадлежитъ къ объективаціи воли на ея высшихъ ступеняхъ. Первоначально и по своей сути познаніе совершенно въ рукахъ воли. У животныхъ этой подчиненности никогда нельзя уничтожить. Познаніе идеи совершается тогда, когда познаніе въ человѣкѣ отдѣлывается отъ служенія волѣ. Этимъ субъектъ перестаетъ быть индивидуальнымъ и покоится въ прочномъ созерцаніи представившагося объекта внѣ его связи съ какими бы то ни было другими объектами и совершенно погружается въ это созерцаніе. Когда перестать слѣдить за отношеніями вещей другъ къ другу и къ собственной волѣ по руководству разныхъ видовъ закона основанія, другими словами—когда уже не разсматривать въ вещахъ, гдѣ, когда, почему и къ чему, но единственно только что̀, и именно не посредствомъ абстрактнаго мышленія, но посредствомъ спокойнаго созерцанія наличнаго естественнаго предмета, тогда то, что такъ познается, есть уже не отдѣльная вещь какъ такая, но идея, вѣчная форма, непосредственная объективность воли на этой ступени, и субъектъ есть чистый, безвольный, безболѣзненный, безвременный субъектъ познанія. Этотъ способъ познанія есть происхожденіе и с к у с с т в а. Искусство, произведеніе генія, повторяетъ вѣчныя идеи, постигнутыя чистымъ созерцаніемъ, существенное и непреходящее всѣхъ явленій міра. Единственная его цѣль есть сообщеніе этого познанія. Смотря по веществу, въ которомъ оно повторяетъ, оно бываетъ образующимъ искусствомъ, поэзіей или музыкой **).

Если въ третьей книгѣ главнаго своего сочиненія Шопенгауеръ даетъ свою эстетику, то въ ч е т в е р т о й—э т и к у, для изложенія которой, конечно, надо принять въ соображеніе и «Двѣ основныя проблемы этики». Что касается вопроса о человѣческой свободѣ, то Шопенгауеръ—совершенный детерминистъ. Все, что вступаетъ въ явленіе, подвержено закону основанія. Но человѣкъ имѣетъ необманчивое

---

*) Очевидно, что Шопенгауеръ, какъ въ своемъ ученіи о единой волѣ, какъ вещи въ себѣ, подобно элеатамъ, мегарцамъ и Спинозѣ, такъ и въ своемъ ученіи объ идеяхъ, подобно Платону и Шеллингу, неправильно объективируетъ и гипостазируетъ абстракціи, которыя мы исполняемъ въ мышленіи.

**) Шопенгауеръ слишкомъ близко придвигаетъ эстетическое пониманіе, чтобы отдѣлить его отъ «в о л и», къ теоретическому, не будучи однако въ состояніи, такъ какъ онъ признаетъ н а с л а ж д е н і е отъ прекраснаго, дойти до совершеннаго выдѣленія отношенія къ волѣ, обусловливающей всякое чувство. Въ его ученіи объ идеяхъ логическая всеобщность переходитъ въ эстетическое совершенство.

чувство отвѣтственности за то, что онъ дѣлаетъ, способность вмѣненія за его дѣйствія, основывающуюся на непоколебимой увѣренности, что онъ самъ есть дѣятель своихъ дѣяній. Дѣяніе однако есть только свидѣтельство о характерѣ дѣятеля. Характеръ несетъ на себѣ вину. А тамъ, гдѣ есть вина, непремѣнно можно найти и отвѣтственность. Тутъ Шопенгауеръ принимаетъ ученіе Канта объ отношеніи между эмпирическимъ и умопостигаемымъ характеромъ, о соединимости строго эмпирической необходимости дѣйствованія съ трансцендентальной свободой, ученіе, которое по Шопенгауеру принадлежитъ къ прекраснѣйшему и глубже всего продуманному изъ того, что когда-нибудь произвелъ Кантъ, болѣе того,—что произвели люди. Эмпирическій характеръ, какъ и весь человѣкъ въ качествѣ предмета опыта, есть только явленіе, оттого онъ связанъ также съ пространствомъ, временемъ, причинностью, подвергаясь ихъ законамъ. Напротивъ, независимое отъ этихъ формъ, неизмѣнное условіе и основа всего этого явленія есть его умопостигаемый характеръ, т. е. его воля какъ вещь въ себѣ, которой въ этомъ свойствѣ присуща абсолютная свобода, т. е. независимость отъ закона причинности. Свобода бываетъ трансцендентальной, она не выступаетъ въ явленіи, а есть только въ той степени на лицо, въ какой мы отвлекаемъ отъ явленія и всѣхъ его формъ, чтобы достигнуть того, что надо мыслить внѣ всякаго времени, какъ внутреннюю суть человѣка самого въ себѣ. Въ силу этой свободы всѣ дѣянія человѣка суть его собственное дѣло, какъ бы необходимо они ни вытекали также и изъ эмпирическаго характера при столкновеніи съ мотивами. Такимъ образомъ мы можемъ искать свободу не въ отдѣльныхъ нашихъ дѣйствіяхъ, а должны искать ея во всемъ бытіи и сущности. Operari sequitur esse. Всякій человѣкъ дѣйствуетъ по тому, какъ онъ есть, и дѣйствіе, всякій разъ поэтому являющееся необходимымъ, опредѣляется въ индивидуальномъ случаѣ только мотивами.

Вслѣдствіе этого ученія объ эмпирической необходимости Шопенгауеръ не даетъ въ этикѣ законовъ, а только описаніе дѣйствій, которыя слывутъ нравственными или безнравственными. А безнравственными по нему считаются у всякаго разумнаго человѣка двоякаго рода дѣйствія: 1. тѣ, которыя выходятъ изъ чистаго эгоизма; 2. тѣ, которыя выходятъ изъ чистой злости, т. е. изъ намѣренія положительно вредить другимъ. Помимо ихъ для людей есть еще третья пружина поступковъ, именно состраданіе. Дѣйствіямъ, вышедшимъ изъ него, приписывается истинная нравственная цѣнность. Такія дѣйствія принадлежатъ къ области двухъ добродѣтелей,—справедливости, въ силу которой я иду противъ выраженій своего эгоизма и своей злости, которыми причиняется вредъ другимъ, и человѣколюбія, въ силу котораго я приношу большія или меньшія жертвы для смягченія и уничтоженія чужой нужды. С о с т р а д а н і е е с т ь о с н о в а в с я к о й и с т и н н о й н р а в с т в е н н о с т и.

А если дѣйствіе должно выйти изъ состраданія, значитъ—совсѣмъ только ради другого, то благо другого должно быть непосредственно моимъ мотивомъ, какъ при большинствѣ другихъ дѣйствій имъ бываетъ мое собственное благо. Я долженъ какимъ бы то ни было образомъ отожествить себя съ другимъ. Но какъ это возможно? Это объясняется метафизическимъ способомъ: такъ какъ самая сокровенная суть собственнаго явленія есть также суть другого, то для тѣхъ, кто познаетъ это, положены предѣлы между разными индивидуумами, и каждый говоритъ себѣ: это ты, если онъ видитъ другого; это ты самъ страдаешь, если онъ видитъ, какъ страдаетъ другой. Такимъ образомъ и можно объяснить, какъ чувство состраданія простирается не только на людей, но и на животныхъ. Въ этомъ Шопенгауеръ видѣлъ особую цѣну своей этики.

Уступать состраданію, конечно, нравственно, но все же это только низшій удѣлъ человѣка. Есть высшій. То, что есть само въ себѣ въ жизни, воля, само бытіе, какъ оно сказывается въ каждомъ индивидуумѣ, есть постоянное страданіе; оно внушаетъ частію жалость, частію ужасъ. Воля въ своихъ явленіяхъ есть не что иное, какъ пожеланіе, потребность. Вѣдь, желаютъ только тогда, когда въ

чемъ-нибудь нуждаются. Всякое стремленіе происходитъ отъ неудовлетворенности настоящимъ состояніемъ, значитъ, является страданіемъ, пока оно не удовлетворено. Но никакое удовлетвореніе не бываетъ продолжительнымъ, скорѣе—оно постоянно бываетъ исходною точкою новаго стремленія. А такъ какъ не видно послѣдней цѣли стремленія, то нѣтъ мѣры и цѣли и для страданія. Вѣдь, какъ скоро стремленіе разъ въ жизни прекратится на короткое время, сейчасъ же является другой демонъ жизни, который есть еще на ряду съ нуждой, именно—скука. Между ними, какъ маятникъ, туда и сюда качается жизнь. Съ высотой интеллигенціи возрастаетъ страданіе, потому для человѣка оно больше всего. Поэтому говорить, что этотъ міръ хорошъ или даже лучше всѣхъ, не только глупо, но даже безбожно, особенно когда воля въ своихъ отдѣльныхъ явленіяхъ свирѣпствуетъ сильнѣе всего противъ себя самой. Міръ хуже всѣхъ міровъ, какіе вообще можно мыслить, и будь онъ еще только немного хуже, онъ вообще не могъ бы больше существовать. Жизнь не стоитъ того, чтобы ее жить, небытіе надо совсѣмъ предпочитать бытію. Воля была слѣпа, безъ интеллекта, который произвелъ этотъ міръ, жизнь въ немъ. Такимъ образомъ Шопенгауеръ учитъ самый рѣшительный пессимизмъ. Въ этомъ дурномъ мірѣ воля видитъ сама себя, только когда она зажигаетъ въ человѣкѣ свѣтъ познанія. Тогда можетъ явиться вопросъ: къ чему это все? Вознаграждается ли бремя и трудъ жизни какой-нибудь выгодой? Правда, только какъ представленіе, созерцаемое въ своей чистотѣ или повторяемое искусствомъ, бытіе доставляетъ значительное зрѣлище, свободу отъ мученія въ наслажденіи прекраснымъ. Но это познаніе искупаетъ отъ жизни не навсегда, а только на мгновенія и потому не есть путь изъ нея, не успокоеніе воли, которое нужно для продолжительнаго искупленія.

Здѣсь Шопенгауеръ—правда, безъ всякой послѣдовательности—устанавливаетъ возможность при свѣтѣ яснаго познанія свободно объявить себя за или противъ этой воли, т. е. утверждать или отрицать волю. Здѣсь единственный случай, гдѣ свобода, которая въ другихъ случаяхъ относится къ умопостигаемому міру, вступаетъ въ явленіе. Воля утверждаетъ себя, если она съ наступленіемъ познанія жизни, хочетъ ея такимъ же образомъ, какъ она до тѣхъ поръ хотѣла ея безъ познанія, какъ слѣпое стремленіе. Противоположность къ этому, отрицаніе воли къ жизни, обнаруживается, когда этимъ познаніемъ оканчивается хотѣніе, и познанныя отдѣльныя явленія дѣйствуютъ уже затѣмъ не какъ мотивы хотѣнія, — напротивъ, все выросшее изъ идей познаніе сущности міра, отражающаго волю, становится успокоеніемъ воли, и такимъ образомъ воля свободно уничтожаетъ сама себя. Тогда уже для человѣка не довольно полагать другихъ равными себѣ и это познаніе показывать практически въ справедливости и человѣколюбіи, но въ немъ возникаетъ отвращеніе къ сущности этого міра, полнаго юдоли, сущности, выраженіемъ которой бываетъ его собственное явленіе. Онъ добровольно избираетъ цѣломудріе, чтобы отрицать распространеніе будущихъ поколѣній, и этимъ сдѣланъ первый шагъ къ уничтоженію воли. Отрицаемая такимъ образомъ всѣми людьми, воля къ жизни вообще прекратилась бы. Затѣмъ подвижничество проводится дальше. Переносится добровольная бѣдность, отыскивается все противное, возбуждающее отвращеніе, чтобы умертвить волю; явленіе воли, тѣло, пропитывается только очень скудно, прибѣгаютъ къ посту, болѣе того—должны наступить самоистязанія и бичеванія, пока воля, живущая въ тѣлѣ, совсѣмъ не угасла, хотя ея явленіе и связано еще послѣдней нитью съ жизнью.—Самоубійство, какъ особый видъ утвержденія воли, не позволено.—На мѣсто безпокойства, которое въ другихъ случаяхъ гонитъ человѣка отъ цѣли къ цѣли, теперь его наполняетъ совершенный миръ. Только познаніе осталось, воля исчезла, ничто уже не бываетъ для человѣка мотивомъ *).

---

*) Шопенгауеръ симпатизируетъ индійскимъ кающимся, буддійскому ученію объ уничтоженіи страданія посредствомъ выхода изъ пестраго міра жизни (сансара) и

§ 35. Въ противоположность субъективному идеализму Фихте и къ обновленному спинозизму Шеллинга Іоганъ Фридрихъ Гербартъ (1776—1841) развилъ философское ученіе, которое онъ самъ по его преобладающему характеру называетъ реализмомъ. Онъ примкнулъ къ реалистическому элементу въ кантовской философіи, а также къ ученіямъ элейцевъ, Платона и Лейбница. Философію Гербартъ опредѣляетъ, какъ обработку понятій. Логика имѣетъ въ виду отчетливость понятій, метафизика— исправленіе ихъ, эстетика въ широкомъ смыслѣ, обнимающая въ себѣ этику, — пополненіе понятій опредѣленіями цѣнности. Въ принципѣ логика Гербарта сходится съ кантовской. Метафизика Гербарта основывается на томъ предположеніи, что въ формальныхъ понятіяхъ, представляемыхъ опытомъ, въ особенности въ понятіи вещи съ нѣсколькими свойствами, въ понятіи измѣненія и въ понятіи я, содержатся противорѣчія, которыя принуждаютъ къ преобразованію этихъ понятій. Въ устраненіи такихъ противорѣчій Гербартъ находитъ собственную задачу умозрѣнія. Нельзя думать, чтобы бытіе или безусловное полаганіе могло быть надѣлено противорѣчіями. Поэтому такія понятія не должны остаться безъ перемѣны. Съ другой стороны, бытіе надо мыслить такимъ образомъ, что оно въ состояніи объяснить эмпирически данную призрачность, ибо сколько есть на лицо призрачности, столько есть и указанія на бытіе. Значитъ, этихъ понятій, хотя ихъ и нельзя удержать, все-же нельзя совершенно отвергнуть, а только ихъ надо методически преобразовать. Противорѣчія въ понятіи вещи со многими свойствами заставляютъ предположить, что есть много простыхъ реальныхъ существъ, изъ которыхъ каждое имѣетъ простое качество. Противорѣчія въ понятіи измѣненія принуждаютъ къ теоріи самосохраненія, т. е. устойчивости противъ напора при взаимномъ проникновеніи простыхъ реальныхъ существъ. Противорѣчія въ понятіи я заставляютъ различать апперципированныя и апперципирующія представленія. А взаимное проникновеніе и единство представленій доказываетъ простоту души, какъ ихъ носительницы.

Душа есть простое безпространственное существо съ простымъ качествомъ. Ея мѣстопребываніе находится въ одной точкѣ среди мозга. Если чувства получаютъ воздѣйствія, и движеніе посредствомъ нервовъ распространяется къ мозгу, то душа проникается простыми реальными существами, которыя находятся тутъ же около нея. Въ такомъ случаѣ ея качество проявляетъ самосохраненіе отъ напора, который она можетъ испытывать отъ всякаго противоположнаго ей вполнѣ или отчасти качества любаго изъ этихъ простыхъ существъ. А всякое такое самосохраненіе души есть представленіе. Всѣ представленія продолжаютъ существовать даже и тогда, когда поводъ, вызвавшій ихъ, прекратился. Если въ душѣ есть нѣсколько представленій за одинъ разъ, и если они противопо-

вступленія въ безсознательность (нирвана), а также аскетическимъ элементамъ въ христіанствѣ. Но Шопенгауеръ въ своей старческой нравственности не знаетъ положительной цѣли, ради которой уничтоженіе низшаго является нравственной задачей: для этого нужно было бы выдвинуть (что и попытался сдѣлать Фрауенштедтъ) отношеніе къ «интеллекту», присущее «волѣ» съ ея самыхъ раннихъ ступеней.

ложны одно другому отчасти или вполнѣ, то такія представленія не могутъ быть вмѣстѣ безъ помѣхи. Изъ нихъ подвергается задержкѣ, другими словами находится въ безсознательномъ состояніи столько, сколько составляетъ интенсивность всѣхъ представленій за исключеніемъ сильнѣйшаго. Эту совокупность задержки Гербартъ называетъ суммою задержки. Всякое представленіе должно подвергаться тѣмъ большей суммѣ задержки, чѣмъ слабѣе оно само. Съ отношеніями въ интенсивности представленій и съ законами въ измѣненіи этихъ отношеній связывается возможность и научная необходимость прилагать къ психологіи математику.

Независимо отъ теоретической философіи стоитъ эстетика Гербарта, важнѣйшей частью которой является этика. Эстетическія сужденія проистекаютъ изъ удовольствія и неудовольствія, связаннаго съ извѣстными отношеніями, а этическія сужденія—особенно изъ того, что бываетъ связано съ волевыми отношеніями. Цѣны нравственнаго хотѣнія слѣдуетъ искать не въ цѣляхъ, не въ тѣхъ благахъ, которыя бываютъ предметомъ стремленія, а только въ формѣ воли. Но прежде чѣмъ можно опредѣлить эту форму, нужно хорошо знать, что безусловно стоитъ того, чтобы быть закономъ. Только путемъ обсужденія цѣны, независимаго отъ всякаго хотѣнія, получается полномочіе закона повелѣвать. Сужденія касаются волевыхъ отношеній, такъ какъ, вѣдь, важна форма воли, и они составляютъ систему нравственно образцовыхъ понятій или практическихъ идей. Къ согласію воли съ нравственнымъ сужденіемъ о ней вообще относится идея внутренней свободы, къ взаимнымъ отношеніямъ волевыхъ актовъ одного лица—идея совершенства, къ отрадному согласію воли одного съ волей другого—идея благоволенія или любви, къ избѣжанію непріятнаго столкновенія, возникающаго, когда нѣсколько воль направляется на одинъ и тотъ же объектъ,—идея права, къ уничтоженію непріятнаго неравенства при одностороннемъ благотвореніи или нанесеніи ущерба—идея возмездія или справедливости. На этикѣ, которая опредѣляетъ цѣли, и на психологіи, которая указываетъ средства, основывается педагогика, а также и ученіе о государствѣ. Государство по своему происхожденію есть общество, охраняемое силою, и предназначено осуществить всѣ нравственныя идеи, какъ общество, одушевленное ими. Понятіе о Богѣ, для котораго Гербартъ приводитъ телеологическое доказательство, получаетъ религіозное значеніе въ той степени, въ какой оно опредѣляется этическими предикатами. Всякая попытка теоретически разработать философское ученіе о Богѣ несоединима съ метафизикой Гербарта.

Мелкія философскія сочиненія и статьи Гербарта съ его посмертными научными бумагами издалъ G. Hartenstein въ 3 тт., Lpz. 1842. Полное собраніе его сочиненій издалъ онъ же въ 12 тт., Lpz. 1850—52, 2. изд. Hamb. 1883 сс. Полное собраніе сочиненій Гербарта въ хронологическомъ порядкѣ издаетъ Kehrbach, 1. т. и 2. т., Lpz. 1882, 1885, во второй разъ—Langensalza 1887 (критически тщательно просмотрѣнный текстъ съ указаніемъ варіантовъ и пагинаціи прежнихъ изданій). Педагогическія сочиненія въ хронологическомъ порядкѣ издалъ O. Willmann съ введеніемъ, примѣчаніями и сравнительнымъ указателемъ, 2 тт., Lpz. 1873—75, 2. изд. 1880. Ихъ же издалъ съ біографіей Bartholomäi въ Bibliothek pädagogischer Classiker, 2 тт., 2. изд. 1877. Herbartische Reliquien. дополненіе къ полному собранію сочиненій Гербарта, изд. Ziller,

Lpz. 1871 (содержитъ письма, статьи и афоризмы). R. Zimmermann, Ungedruckte Briefe von und an Herbart. Wien 1877.

О жизни Гербарта говоритъ Гартенштейнъ во введеніи къ его изданію мелкихъ философскихъ сочиненій и статей Гербарта. т. I. Lpz. 1842. Далѣе Voigdt. zur Erinnerung an Herbart, рѣчь 28. окт. 1841 въ публичномъ засѣданіи королевскаго нѣмецкаго общества въ Кенигсбергѣ. Kgsbg. 1841. Joh. Fr. Herbart Erinnerung an die Göttingische Katastrophe im Jahre 1837, посмертное сочиненіе, изд. Taute Königsberg 1842. F. H. Th. Allihn, über das Leben und die Schriften J. H. Herbarts, съ сопоставленіемъ литературы его школы, въ Zeitschrift für exacte Philosophie, изд. Allihn и Ziller, т. I, тетр. I, Leipzig 1860. стр. 44 сс. Къ біографіи Гербарта: Sanio. Воспоминаніе о Гербартѣ, какъ преподавателѣ кенигсбергскаго университета въ „Herbartische Reliquien", стр. 1—19. F. Bartholomai, J. Fr. Herbart. ein Lebensbild, Langensalza 1875. G. A. Hennig, J. Fr. Herbart, Leipzig 1876 2. изд. 1877. Joh. Schmidt (бывшій бременскій бюргермейстеръ), Воспоминанія о Гербартѣ, въ 1. т. сочиненій Гербарта, изд. Кербахомъ, XXIII—XXXXVI.

О философской точкѣ зрѣнія Гербарта и объ отдѣльныхъ его ученіяхъ находятся многочисленныя критическія замѣчанія въ различныхъ сочиненіяхъ и статьяхъ Бенеке, Тренделенбурга, Халибеуса, Ульрици, Франца Гофмана, Лоце (über Herbarts Ontologie, въ Ztschr. f. Phil., т. 11, 1843), Фехнера (zur Kritik der Grundlagen von Herbarts Metaphysik, тамъ же, т. 23, 1853), Циммермана и другихъ философовъ, о которыхъ упоминается ниже. Нѣкоторыя сочиненія и статьи Дробиша, Штрюмпеля, Гартенштейна и другихъ учениковъ Гербарта, служащія къ разъясненію его ученія, приведены въ отд. IV. Въ послѣднее время между прочимъ вышли: P. J. H. Leander, über Herbarts philosophischen Standpunkt, Lund 1865. F. A. Lange, die Grundlegung der mathematischen Psychologie, ein Versuch zur Nachweisung der fundamentalen Fehler bei Herbart und Drobisch, 1865. K. Fr. W. L. Schulze, Herbarts Stellung zu Kant, entwickelt an den Hauptbegriffen ihrer Philosophie геттингенская диссертація, Luckau 1866. H. Langenbeck, die theoretische Philosophie Herbarts und seiner Schule und die darauf bezügliche Kritik, Berlin 1867. W. Schacht, Kritisch-philosophische Aufsätze. 1. тетрадь: Herbart und Trendelenburg, Aarau 1868. (Противъ этого сравни I. Бергмана въ Philosophische Monatshefte, т. I, 1868, стр. 237—242). E. F. Wyneken, das Naturgesetz der Seele, Hannover 1869. E. Otto Zacharias, über einige metaphysische Differenzen zwischen Herbart und Kant, ростокская диссертація. Leipzig 1869. Rich. Quäbicker, Kants und Herbarts metaphysische Grundansichten über das Wesen der Seele, Berlin 1870. Jul. Kaftan, Sollen und Sein in ihrem Verhältniss zu einander, eine Studie zur Kritik Herbarts, Lpz. 1872. H. Siebeck, Aristotelis et Herbarti doctrinae psychologicae quibus rebus inter se congruant, диссертація, Halle 1872. Aless. Paoli, la filosofia pratica di Herbart, Torino 1873. W. Rein, Herbarts Regierung, Unterricht und Zucht in ihrem Verhältniss zu einander, Eisenach 1873. Ph. Landerl, die Willensfreiheit vom herbartschen Standpunkte aus, гимназическая программа. Kremsmünster 1874. Th. Lipps, zur herbartschen Ontologie, диссертація. Bonn 1874. C. A. Thilo, Herbarts Verdienste um die Philosophie, лекція, Oldenburg 1875. Th. Vogt, Lotts Kritik der herbartschen Ethik und Herbarts Entgegnung, Wien 1875. R. Martin, die letzten Elemente der Materie in den Naturwissenschaften und in Herbarts Metaphysik, Crimmitschau 1875. W. Drobisch, über die Fortbildung der Philosophie durch Herbart, akademische Vorlesung, Leipzig 1876. K. S. Just, die Fortbildung der kantischen Ethik durch Herbart, Eisenach 1876. M. Lazarus, Rede auf Herbart bei der Enthüllung seines Denkmals in Oldenburg, Berlin 1876. G. A. Hennig, J. Fr. Herbart, zu seinem Säculargeburtstag nach seinem Leben und seiner pädagogischen Bedeutung dargestellt, Kyritz 1876. R. Zimmermann, Perioden in Herbarts philosophischem Geistesgang. Wien 1877. G. Schneider, die metaphysischen Grundlagen der herbartschen Psychologie dargestellt und kritisch untersucht, диссертація, Erlangen 1877. P. Hohlfeld, über Herbarts praktische Philosophie, Neuwied 1877. Er. Katzer, der moralische Gottesbeweis nach Kant und Herbart, диссертація, Leipzig 1877. J. Capesius, die Metaphysik Herbarts in ihrer Entwickelungsgeschichte und ihrer historischen Stellung, Leipzig 1878. Straszewski, Herbart, sa vie et sa philosophie d'après des publications récentes, въ Rev. philos., т. 7, 1879, стр. 514—526, 645—673. Al. Schwarze, die Stellung der Religionsphilosophie in Herbarts System, диссертація, Halle 1881. H. Holtzmann, die Religionsbegriffe der Schule Herbarts, въ Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1882. Alb. Schoel, zur Kritik der herbartschen Religionsphilosophie, Leipzig 1883; его же, J. F. Herbarts philosophische Lehre von der Religion quellenmässig dargestellt. Dresden 1884. O. Flügel, ein neuer Angriff auf Herbarts Religionsphilosophie (O. Pfleiderer, Religionsphilosophie 1, 1883), въ Zeitschrift für exacte Philosophie, XIII, 1884, стр. 276—304. H. Free, die Lehre Herbarts von der menschlichen Seele mit Herbarts eigenen Worten zusammengestellt, Bernb. 1885. Fr. Dittes, Обзоръ педагогики Гербарта, психологіи Гербарта, этики Гербарта, критика педагогики Гербарта, Pädagogium, Monatsschrift für Erziehung und Unterricht, 1885, тетр. 7—10 (рѣзкая критика Гербата), см. къ этому: Chr. A. Thilo и O. Flügel, Dittes über

die praktische und theoretische Philosophie Herbarts. Langensalza 1886, см. также Zeitschrift für exacte Philosophie, т. XIV, 1886. O. Krüger, zur Kritik der herbartschen Ethik, гимназическая программа, Chemnitz 1886. O. Foltz, die metaphysischen Grundlagen der herbartschen Psychologie und ihre Beurtheilung durch Herrn Dr. Dittes, Gütersloh 1886. A. Rosinski, Kritik der Beweisgründe des herbartschen Realismus für die Subjectivität des Wahrnehmungsinhaltes, Leipzig 1887. W. Ostermann, die hauptsächlichsten Irrthümer der herbartschen Psychologie und ihre pädagogischen Consequenzen, Oldenburg 1887. C. A. Thilo, eine Untersuchung über Herbarts Ideenlehre in Bezug auf die von Lott, Hartenstein und Steinthal an ihr gemachten Ausstellungen, въ Zeitschrift für exacte Philosophie, т. XV, 1887, стр. 225—257, 341—354.—См. также Ldw. Strümpell, die Einleitung in die Philosophie, именно 282 сс. O. Hostinsky, über die Bedeutung der praktischen Ideen Herbarts für die allgemeine Aesthetik, Prag 1883. Много статей въ Ztschr. für exacte Philosophie и, особенно касающихся гербартовой педагогики, въ Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik.

Изъ сочиненій Гербарта (хронологическій указатель ихъ даетъ Гартенштейнъ въ концѣ XII. тома полнаго собранія сочиненій Гербарта) самыя замѣчательныя слѣдующія:

Ueber Pestalozzis neueste Schrift: wie Gertrud ihre Kinder lehrte, въ Irene, журналъ, изд. Галемомъ, т. I, Berl 1802, стр. 15—51, перепечатано (кромѣ Herbarts kleinere Schriften, т. III, стр. 74 сс.) въ Werke, XI, стр. 45 сс.

Pestalozzis Idee eines ABC der Anschauung als ein Cyclus von Vorübungen im Auffassen der Gestalten wissenschaftlich ausgeführt, Götting. 1802; 2. изданіе, увеличенное статьей объ эстетическомъ изображеніи міра, какъ главномъ занятіи воспитанія, тамъ же 1804. Werke XI, стр. 79 сс.

De Platonici systematis fundamento commentatio (для вступленія въ должность экстраординарнаго профессора въ Геттингенѣ), Götting. 1805, W. XII, стр. 61 сс. Kl. Schr., т. I, стр. 67 сс.

Allgemeine Pädagogik, aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet, Götting. 1806; W. I, стр. 1 сс.

Hauptpunkte der Metaphysik, Götting. 1806 и 1808 Kl. Schr. I, 199. W. III, стр. 1 сс.

Hauptpunkte der Logik (также и въ видѣ приложенія къ Hauptpunkte der Metaphysik 1808), Götting. 1808. Kl. Schr., I, 254. W. I, 465 сс.

Allgemeine praktische Philosophie, Götting. 1808. W. VIII, 1 сс. Новое изданіе 1873.

Psychologische Bemerkungen zur Tonlehre, въ Königsberger Archiv, т. I, Stück 2; W. VII, 1 сс. Psychologische Untersuchung über die Stärke einer gegebenen Vorstellung als Function ihrer Dauer betrachtet, тамъ же Stück 3; W. VII, 29 сс. (Kl. Schr. I, 331 сс.; 361 сс.).

Theoriae de attractione elementorum principia metaphysica, Regiomonti 1812, W. IV, 521 сс., Kl. Schr. I, 409. Это сочиненіе снова издано Berl. 1859 въ переводѣ съ латинскаго К. Томаса и съ введеніемъ.

Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, Kgsbg. 1813, 2. изд. 1821, 5. изд. 2. оттискъ, Hamb. 1883, W. I, 1 сс. Это особенно цѣнный трудъ. Его не надо смѣшивать съ Энциклопедіей философіи, о которой сейчасъ будетъ упомянуто и которая гораздо незначительнѣе этого сочиненія.

Lehrbuch zur Psychologie, Kgsbg. и Lpz. 1816, 2. исправл. изд. 1834, 3. изд. Гартенштейна, Lpz. 1887. W. V, 1 сс.

Gespräch über das Böse, Kgsbg. 1817. W. IX, 49 сс. Kl. Schr. II, 115.

Ueber den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien. приложеніе къ 2. изд. Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, W. XI, 396; Kl. Schr. III, 98.

De attentionis mensura causisque primariis psychologiae principia statica et mechanica exemplo illustraturus scripsit J. F. Herbart, Regiomonti 1822, W. VII, 73 сс. Kl. Schr. II, 353 сс.

Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf die Psychologie anzuwenden, Kgsbg. 1822; W. VII, 129 сс. Kl. Schr. II, 417.

Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik, Kgsbg. 1824—25; W. т. V и VI.

Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre, Kgsbg. 1828—29; W. т. III и IV.

Kurze Encyclopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten entworfen, Halle 1831, 2. изд. 1841; W. т. II.

De principio logico exclusi medii inter contradictoria non negligendo commentatio, Götting. 1833; W. I, 533 сс, Kl. Schr. II, 721.

Umriss pädagogischer Vorlesungen, Götting. 1835. 2. изд. 1841. W. X, 185 сс.

Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, Briefe an Herrn Prof. Griepenkerl, Götting. 1836, W. IX, 241 сс.

Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral, Götting. 1836, W. VIII, 213 сс.

Psychologische Untersuchungen, тетрадь 1 и 2, Götting. 1839—40, W. VII, 181 сс.

Очеркъ лекцій по педагогикѣ Гербарта (въ сокращенномъ изложеніи Н. Г. Дебольскаго), Педагог. Сбор., 1875, №№ 1, 2, 4, 6 и 7. И. Николаевскій. I. Ф. Гербартъ, какъ педагогъ. Ж. М. Н. П. 1876 г., ч. 187. стр. 11 - 46, 47—74. С. Г(огоцкій), Философскій лексиконъ, II, 270 - 318.

Іог. Фр. Гербартъ родился въ Ольденбургѣ, гдѣ его отецъ былъ совѣтникомъ юстиціи, 4. мая 1776 г. Свое первое образованіе онъ получилъ дома и въ гимназіи своего роднаго города. Онъ рано познакомился съ философіей Вольфа, а вмѣстѣ и Канта. 1794 онъ поступилъ въ іенскій университетъ, гдѣ тогда какъ разъ Фихте развивалъ свое наукоученіе. Живо увлеченный философскимъ мышленіемъ, Гербартъ изложилъ своему учителю письменно недоумѣнія на счетъ положеній наукоученія и подалъ ему также критику обоихъ первыхъ сочиненій Шеллинга: «О возможности формы философіи вообще» и «Объ я или о безусловномъ въ человѣческомъ знаніи». Гербартъ пришелъ къ убѣжденію, что не то важно въ философіи, «чтобы продолжать тамъ, гдѣ философъ, достигшій большой извѣстности, пересталъ созидать», но «чтобы обращать вниманіе на основы, подвергать ихъ самой рѣзкой критикѣ, дѣйствительно ли онѣ годны поддерживать зданіе знанія». Стремленіе Гербарта къ точности въ изслѣдованіи было усилено поощреніемъ, которое онъ получилъ отъ Фихте. Его размышленіе было рано направлено на понятіе я. Въ статьѣ, написанной 1794, онъ полагаетъ, что въ самопредставленіи находится «безконечный кругъ», такъ какъ я полагаю себя тѣмъ, кто представляетъ самого себя, значитъ—самопредставляющимъ и т. д., однако думаетъ, что эта безконечность исчерпывается, когда я представляетъ себѣ самую задачу, всю безконечность въ одномъ понятіи. Такимъ образомъ понятіемъ я постулируется постиженіе безконечности. А зародыши къ позднѣйшему рѣшенію Гербартомъ проблемы я и вообще къ его позднѣйшему «реализму» содержатся уже въ его критикѣ сочиненія Шеллинга объ я, написанной 1796. Здѣсь онъ прибавляетъ къ раздѣленію Шеллинга: «или знаніе безъ реальности, или послѣдній пунктъ реальности», въ качествѣ третьяго члена: «или въ такой же степени разнообразная реальность знанія, въ какой бываетъ разнообразіе знанія». Онъ подчеркиваетъ также возможность нѣсколькихъ основаній для одного слѣдствія, подобно тому какъ въ одной цѣпи есть нѣсколько мѣстъ, за которыя можно ухватиться, и выставляетъ положеніе: «всякое обусловленное предполагаетъ два условія». 1797—1800 Гербартъ былъ домашнимъ учителемъ въ бернскомъ семействѣ Штейгеровъ въ Интерлакенѣ. Придавая образовательную силу преимущественно поэзіи и математикѣ, онъ занимался со своими тремя питомцами прежде всего главнымъ образомъ этими предметами обученія (причемъ въ греческомъ языкѣ онъ исходилъ изъ Гомера) и откладывалъ нравственность и исторію на болѣе позднее время, которое, какъ онъ думалъ, удобнѣе для пониманія ихъ. Однако Гербартъ получилъ глубоко огорчившую его помѣху своему плану вслѣдствіе непредвидѣннаго преждевременнаго прекращенія обученія у старшаго изъ его питомцевъ. Въ это время Гербартъ усердно занимался нравственнымъ ученіемъ и психологіей. Посѣтивъ Песталоцци, онъ познакомился съ его способомъ обученія, къ которому онъ навсегда сохранилъ живой интересъ и изъ котораго кое-что принялъ въ свою собственную педагогическую теорію. 1800 Гербартъ возвратился черезъ Іену и Геттингенъ на свою родину. Онъ пробылъ до 1802 въ Бременѣ въ домѣ своего друга Іог. Смидта, занятый философіей и педагогикой. Въ Геттингенѣ онъ сталъ читать лекціи въ октябрѣ 1802 въ качествѣ доцента философіи и педагогики. 1805 онъ получилъ тамъ же экстраординарную профессуру, но 1809, благодаря посредничеству В. Гумбольдта, былъ приглашенъ въ Кенигсбергъ ординарнымъ профессоромъ философіи и педагогики по уходѣ кантова преемника на философской каѳедрѣ Круга въ Лейпцигъ. Гербартъ руководилъ также основанною имъ тамъ педагогическою семинаріею. 1833 Гербартъ

принялъ приглашеніе въ Геттингенъ, гдѣ онъ, не сочувствуя активному участію въ политическихъ интересахъ дня, тѣмъ энергичнѣе посвятилъ себя своей задачѣ изслѣдователя и наставника въ безпрерывной дѣятельности до самой своей смерти 14. августа 1841.

Гербартъ опредѣляетъ философію (во 2. главѣ перваго отдѣла своего «Руководства къ введенію въ философію»), какъ обработку понятій. При этомъ онъ критически примыкаетъ къ Канту, признающему философское познаніе за познаніе разума изъ понятій. Словомъ «разумъ» въ это объясненіе вносится спорный пунктъ (на сколько понятіе разума есть крайне шаткое понятіе, и по Гербарту разумъ, какъ особенная способность души, существуетъ такъ же мало, какъ вообще какая-нибудь изъ способностей души, принимаемыхъ аристолевской и аристотелевствующей психологіей). Значитъ, остается: познаніе изъ понятій. Однако это—пріобрѣтеніе наличной науки Но философія въ качествѣ производящей науку есть обработка понятій. На упрекъ, что это опредѣленіе слишкомъ широко, такъ какъ обработка понятій встрѣчается во всѣхъ наукахъ. Гербартъ замѣчаетъ, что философія дѣйствительно заключается во всѣхъ наукахъ, если онѣ суть то, чѣмъ должны быть *).

Изъ главныхъ видовъ обработки понятій, говоритъ Гербартъ, получаются главныя части философіи. Первая задача—ясность и отчетливость понятій. Ясность состоитъ въ различеніи понятія отъ другихъ понятій, отчетливость — въ различеніи признаковъ (сложнаго, не простаго) понятія другъ отъ друга. Отчетливыя понятія могутъ принимать форму сужденій, и соединеніе сужденій даетъ умозаключенія. Объ этомъ трактуетъ логика. Гербартъ опредѣляетъ логику, какъ ту часть философіи, которая разсматриваетъ вообще отчетливость въ понятіяхъ и проистекающее отсюда сопоставленіе ихъ. А такъ какъ пониманіе міра и насъ самихъ вводитъ съ собою нѣкоторыя понятія, которыя, чѣмъ они дѣлаются отчетливѣе, какъ разъ тѣмъ менѣе допускаютъ соединеніе нашихъ мыслей, то отсюда для философіи вытекаетъ важная задача измѣнить подобнаго рода понятія, дополнивъ ихъ, такъ чтобы исчезла лежащая въ нихъ логическая трудность. Это исправленіе понятій — задача общей метафизики. Главныя понятія метафизики такъ общи и исправленіе ихъ имѣетъ такое рѣшительное вліяніе на всѣ предметы человѣческаго знанія, что только лишь, когда это исправленіе предпринято, можно надлежаще опредѣлить остальныя понятія о мірѣ и о насъ самихъ. Такимъ образомъ къ метафизикѣ, какъ ея приложенія къ главнымъ предметамъ человѣческаго знанія, примыкаютъ психологія, философія природы и естественное богословіе или философское ученіе о религіи. Затѣмъ есть понятія, которыя хотя и не дѣлаютъ необходимымъ измѣненія, но, конечно, вводятъ съ собой прибавку въ нашемъ представленіи, которая состоитъ въ сужденіи одобренія или неодобренія. Наука о такихъ понятіяхъ есть эстетика **). Приложенная къ данному, эстетика пере-

---

*) Обработка понятій во всякомъ случаѣ не единственное методическое средство философіи. На нее можно, пожалуй, смотрѣть, какъ на наиболѣе характерное средство философіи. Обоснованіе опредѣленія философіи на методическомъ пріемѣ оправдывается только тогда, когда—правда, Гербартъ пытается показать это—дѣйствительно философіи присущъ не опредѣленный объектъ, какъ напр., вселенная какъ такая, или также реальные принципы всего существующаго, въ отличіе отъ прочихъ наукъ, которыя касаются отдѣльныхъ областей существующаго.

**) При этомъ раздѣленіи получается та неравномѣрность, что логика не выясняетъ сама ни понятій вообще, ни отдѣльныхъ понятій, но выставляетъ нормы для выясненія понятій, что даетъ ей поводъ не только выяснять извѣстный классъ понятій, именно—понятія логическія, т. е. понятіе понятія, понятіе сужденія и пр., но и вообще научно развивать эти понятія, метафизика, напротивъ, сама берется за исправленіе даже извѣстныхъ понятій и дѣлаетъ приложенія изъ этихъ именно исправленныхъ понятій, наконецъ эстетика старается привести къ принципамъ образованіе сужденій одобренія и неодобренія, совершенное уже до нея человѣческимъ сознаніемъ и присоединяющееся къ объективному разсмотрѣнію.

ходитъ въ рядъ ученій объ искусствѣ, которыя всѣ можно назвать практическими науками, такъ какъ онѣ указываютъ, какъ занимающійся извѣстнымъ предметомъ долженъ обходиться съ нимъ, когда надо произвести не что-нибудь неправящееся, а скорѣе такое, что нравится. Къ этимъ ученіямъ объ искусствѣ принадлежитъ также ученіе о добродѣтели, предписанія котораго носятъ на себѣ характеръ необходимаго послушанія потому, что мы непроизвольно и непрестанно сами представляемъ предметъ его, въ то время какъ у большинства практическихъ наукъ предоставлено произволу, заняться ли предметомъ или нѣтъ.

Въ пониманіи и изложеніи логики Гербартъ сходится съ кантіанствомъ на столько, что онъ самъ, давая только основныя черты, отсылаетъ для болѣе обстоятельнаго знакомства прямо къ логическимъ руководствамъ кантіанцевъ, какъ Гофбауеръ, Кругъ и Фризъ. По Аристотелю логика есть анализъ (расчленяющее отдѣленіе формы отъ содержанія) мышленія вообще, а по Канту и также по Гербарту она—ученіе о расчленяющемъ и чрезъ расчлененіе уясняющемъ или растолковывающемъ мышленіи. Кантово дѣленіе познаній на аналитическія и синтетическія играло главную роль, какъ при различеніи логики и критики разума у Канта, такъ и для различенія логики и метафизики у Гербарта. Наши мысли, говоритъ Гербартъ, суть понятія, на сколько мы ихъ разсматриваемъ относительно того, что ими мыслится. Различныя понятія, которыя несоединимы одно съ другимъ, какъ кругъ и четыреугольникъ, но изъ которыхъ каждое можетъ быть мыслимо независимо отъ другого, стоятъ въ противной противоположности. Просто различныя, но не несоединимыя понятія, какъ кругъ и красное, диспаратны. Какъ диспаратныя, такъ и противныя понятія даютъ еще противорѣчивую противоположность между а и не-а, b и не-b, когда объ а и b говорится, что каждое изъ нихъ не есть другое. Противоположное не одно и то же. Эта формула называется положеніемъ противорѣчія. Такое же значеніе имѣетъ такъ называемое положеніе тожества, А=А, или собственно: А не равно не-А, гдѣ отрицанія уничтожаютъ другъ друга и даютъ утвержденіе. Такимъ же образомъ такъ называемый principium exclusi medii: А есть или В, или не-В. Гдѣ позволено допускать единство суммы, тамъ эта сумма можетъ содержать противоположное, напр.,—это платье красно и сине, это происшествіе радостно и горестно. Если понятія встрѣчаются одно съ другимъ въ мышленіи, то является вопросъ, войдутъ ли они въ связь или нѣтъ. Рѣшеніе этого вопроса есть сужденіе. Понятіе, поставленное впереди, есть субъектъ, связанное съ нимъ—предикатъ. Гербартъ принимаетъ, что категорическое сужденіе (напр., Богъ всемогущъ, душа безсмертна, Гете былъ нѣмецкій поэтъ) не заключаетъ утвержденія существованія субъекта, и исходитъ изъ этого предположенія *) и въ своемъ изложеніи ученія объ умозаключеніи. Гербартъ называетъ умозаключенія первой и второй фигуры умозаключеніями подведенія, третьей—умозаключеніями подстановки.

Постановку метафизическихъ проблемъ Гербартъ подготовляетъ скепсисомъ. Всякій дѣльный новичокъ въ философіи, говоритъ Гербартъ, скептикъ; но и всякій скептикъ какъ такой — новичокъ. Кто не былъ хоть разъ въ своей жизни скептикомъ, тотъ никогда не ощущалъ кореннаго потрясенія всѣхъ своихъ представленій и мнѣній, съ дѣтства вошедшихъ въ плоть и кровь. Такое потрясеніе только и въ состояніи разъединить случайное отъ необходимаго, привнесенное мыслію отъ даннаго. Но кто постоянно остается въ скепсисѣ, того мысли не дошли до зрѣлости, онъ не знаетъ, куда каждая принадлежитъ и какъ много изъ каждой слѣдуетъ. Подавляемые чужими мыслями и противорѣчіемъ ихъ, почти всегда становятся скептиками тѣ, кто былъ прилеженъ въ чтеніи и лѣнивъ въ мышленіи. Гербартъ различаетъ низшій и высшій скепсисъ. Первый касается того, что вслѣдствіе обусловленаости нашего пониманія нашей субъективностью мы едва ли по-

---

*) Оно въ общемъ ложно, по крайней мѣрѣ при утвердительномъ сужденіи, и вѣрно только въ отдѣльныхъ случаяхъ въ силу связи рѣчи.

лучаемъ посредствомъ своихъ чувствъ вѣрный образъ того, что такое вещи. Положимъ, что тѣла имѣютъ въ пространствѣ какой-нибудь видъ, подвергаются какимъ-нибудь измѣненіямъ во времени, положимъ, что вещества охвачены и управляются силами, люди и животныя исполнены извѣстныхъ воспріятій и настроеній, но мы не знаемъ, что это за воспріятія и настроенія, и не знаемъ, что это за силы, вещества, измѣненія и образы. Но сомнѣніе можетъ идти далѣе и придти къ мысли, что мы на самомъ дѣлѣ вовсе не воспринимаемъ всего того, что мы, какъ намъ кажется, воспринимаемъ, что мы къ данному содержанію воспріятія непроизвольно внесли мыслію формы, въ особенности пространственность, временность и причинность, а также и цѣлесообразность, которую мы приписываемъ объектамъ природы. Отъ этого становится сомнительнымъ, можно ли гдѣ бы то ни было найти прочныя начальныя точки нашего знанія, и можетъ оказаться не менѣе сомнительнымъ, можно ли въ томъ случаѣ, если дѣйствительно есть принципы, найти себѣ методы для поступательнаго мышленія, такъ какъ опытъ является неполнымъ, аналогическое умозаключеніе — недостовѣрнымъ и основаніе для синтеза a priori, которымъ принципъ перешагнулъ бы черезъ самого себя, едва-едва мыслимымъ.

Гербартъ полагаетъ, что хотя мы вслѣдствіе относительности всѣхъ свойствъ не получаемъ посредствомъ чувствъ познанія объ истинномъ свойствѣ вещей, но существованіе вещей не только предметъ мысли, но и доступно познанію. Во всякомъ ощущеніи намъ дано абсолютное полаганіе, и ощущенное предъявляетъ притязанія имѣть значеніе сущаго. Правда, то, что мы ощущаемъ, есть только нѣчто для насъ; потому ему нельзя приписывать самостоятельнаго существованія. Съ другой стороны абсолютное полаганіе, заключающееся въ ощущеніи, есть данный фактъ и потому не можетъ быть уничтожено. Оттого оно должно быть отнесено къ чему-то, что уже не ощущается, и такимъ образомъ Гербартъ приходитъ къ тому, чтобы принять п р о с т ы я и р е а л ь н ы я с у щ е с т в а, необходимо предполагаемыя явленіями. Они не только мыслятся, но и косвенно познаются и суть вслѣдствіе этого нѣчто истинно реальное. Противъ Канта Гербартъ отстаиваетъ также взглядъ, что формы опыта дѣйствительно даны, такъ какъ мы чувствуемъ себя въ пониманіи опредѣленнаго предмета связанными соединеніемъ содержанія воспріятія съ опредѣленною формою и не можемъ, какъ это должно бы быть при исключительно субъективномъ привнесеніи мыслію формъ, любое содержаніе связать въ чувственномъ воспріятіи съ любою формой. Въ какомъ родѣ даны эти формы, это позднѣйшая психологическая проблема. Но на фактѣ данности ихъ основывается м е т а ф и з и ч е с к о е разсужденіе.

Данныя формы опыта такого рода, что онѣ даютъ п р о т и в о р ѣ ч и в ы я п о н я т і я, которыя надо исправить путемъ мышленія.

Протяженіе въ п р о с т р а н с т в ѣ и бываніе во в р е м е н и включаютъ противорѣчія. Протяженное должно тянуться черезъ многія различныя части пространства, лежащія одна внѣ другой. Но черезъ протяженіе единое разрывается на многое, и все же это единое должно быть тожественнымъ со многимъ. Мысля м а т е р і ю, мы начинаемъ дѣленіе, которое должны продолжать въ безконечность, такъ какъ всякую часть надо мыслить еще протяженной. Мы никогда не доходимъ до всѣхъ частей никогда — до послѣднихъ частей, такъ какъ въ противномъ случаѣ мы должны были бы перескочить черезъ безконечность даннаго дѣленія. Если у насъ является желаніе попытаться пойти отъ простого и сложить изъ него въ мышленіи матерію такимъ же образомъ, какъ она, вѣроятно, составлена въ дѣйствительности изъ простого, то спрашивается, сколько простыхъ мы должны взять вмѣстѣ, чтобы наполнить конечное пространство. Очевидно, прежнюю безконечность теперь пришлось бы перепрыгнуть въ обратномъ направленіи. При дѣленіи реальность теряется въ безконечно маломъ; пробуя обратное построеніе, мы не можетъ употреблять его, какъ основу реальности матеріи. Потому опытное понятіе матеріи надо подвергнуть измѣненію въ мышленіи. Съ безконечной дѣлимостью времени связаны

подобныя же разсужденія. Наполненіе времени посредствомъ быванія и продолжительности требуетъ еще очевиднѣе, чѣмъ наполненіе пространства, чтобы на наполняющее было перенесено различеніе безконечно многихъ частичекъ. Ибо пустые промежутки времени обозначали бы уничтоженіе и новое возникновеніе того, что подвержено продолжительности и быванію. Все, что происходитъ, занимаетъ время, оно въ немъ какъ бы протяжено. Все, что произошло, сказывается въ слѣдствіи, какъ конечное количество измѣненія. Это конечное должно обнимать въ себѣ безконечное множество того, что происходило во всѣхъ частичкахъ времени одно за другимъ. Подобно простымъ частямъ протяженнаго въ пространствѣ немыслимо и дѣйствительное бываніе, изъ котораго слагается слѣдствіе, ибо это бываніе, какимъ бы малымъ мы его себѣ ни представляли, постоянно расплывается на начало, конецъ и средину между тѣмъ и другимъ.

Понятіе пребываемости или вещи съ нѣсколькими свойствами включаетъ то противорѣчіе, что единое является многимъ. Множественность свойствъ не согласуется съ единствомъ предмета. Вещь должна быть единымъ владѣльцемъ разныхъ признаковъ. Но обладаніе должно, вѣдь, быть приписано вещи, какъ нѣчто свойственное ея природѣ, какъ опредѣленіе ея сущности, слѣдовательно, оно должно быть столь же многообразнымъ, какъ и свойства, которыми вещь обладаетъ. Но отъ этого сама вещь становится многообразнымъ, тогда какъ она, вѣдь, должна быть единой. Вопросъ: что такое вещь? требуетъ простого отвѣта. Понятіе вещи, истиннымъ качествомъ которой является многостороннее обладаніе признаками,— противорѣчивое понятіе, которое ждетъ переработки въ мышленіи, такъ какъ этого понятія вслѣдствіе его происхожденія изъ того, что дано, нельзя отвергнуть.

И понятіе причинности, которое хотя и дано не какъ понятіе, но возникаетъ однако вслѣдствіе необходимаго мышленія о томъ, что дано, заключаетъ противорѣчія. Вмѣстѣ съ даннымъ непосредственно навязывается понятіе измѣненія. Но уже въ обыденномъ мышленіи дѣлается ощутительной потребность объяснить, почему наступило измѣненіе, т. е. понять измѣненіе, какъ дѣйствіе, и подыскать къ нему причину. Но понятіе измѣненія ведетъ къ трилеммѣ. Именно измѣненіе должно имѣть или внѣшнюю причину, или внутреннюю причину, или должно быть совсѣмъ безъ причины. Другими словами: его пришлось бы непремѣнно свести или къ механизму, или къ самоопредѣленію, или къ абсолютному становленію. Обыденный разсудокъ обыкновенно позволяетъ себѣ всѣ три способа представленія, предполагая въ мірѣ тѣлъ внѣшнія причины, при волѣ—самоопредѣленіе, а для хода вещей въ общемъ—не рѣдко рокъ, т. е. абсолютное становленіе. Но 1. понятіе внѣшней причины не объясняетъ первоначальной перемѣны, такъ какъ оно, повидимому, ведетъ къ regressus in infinitum, а также не объясняетъ оно и производной перемѣны, такъ какъ оно заключаетъ въ себѣ то противорѣчіе, что дѣятельное носитъ въ себѣ въ видѣ свойства своей природы чуждое, ему не свойственное опредѣленіе, и что то, что подвергается дѣйствію, послѣ измѣненія должно еще быть тою же самою вещью, и однако уже не тою же самою вещью, какъ прежде; 2. понятіе самоопредѣленія посредствомъ внутренней причины не уменьшаетъ этихъ трудностей и страдаетъ помимо того тѣмъ противорѣчіемъ, что оно въ актѣ самоопредѣленія раздвояетъ единое существо, противополагая активность пассивности; 3. абсолютное становленіе, которое смотритъ на самую перемѣну, какъ на качество того, что ей подвержено, страдаетъ двоякой трудностью. Оно требовало бы строгой однообразности въ измѣненіи, которой однако нельзя найти опытнымъ путемъ въ природѣ вещей. Съ другой стороны оно противорѣчиво также и въ себѣ самомъ, такъ какъ понятіе становленія нельзя мыслить иначе, какъ при помощи мѣняющихся свойствъ, которыя проходятъ въ перемѣнѣ, такъ что, чтобы опредѣлить качество становленія, надо обнять противоположныя другъ другу свойства и сконцентрировать ихъ въ единство. Но тутъ заключается то противорѣчіе, что противоположное должно быть единымъ. Если говорятъ, что существо есть только явленіе немѣняющейся основы, то противорѣчія не уменьшаются, а нагромажда-

ются, ибо при этомъ предположеніи только становится тѣмъ яснѣе, что въ единой неменяющейся основѣ сосредоточено всякое разнообразіе и всякое противорѣчіе, изъ котораго должно развернуться многое и противоположное въ явленіи.

Понятіе я носитъ въ себѣ, по сколько я разсматривается, какъ первоисточникъ всѣхъ нашихъ въ высшей степени разнообразныхъ представленій, противорѣчіе пребываемости многаго въ единомъ. Это противорѣчіе здѣсь даже особенно чувствительно, такъ какъ самосознаніе, повидимому, представляетъ я, какъ совершенное единство. Но къ этому присоединяется противорѣчіе, свойственное я, что оно должно представлять само себя, какъ чистое возвращающееся само въ себя самосознаніе, т. е. должно представлять свое я, т. е. должно представлять свое самопредставленіе, и такъ далѣе въ безконечность (всякій разъ себя надо замѣстить своимъ я, а его въ свою очередь своимъ самопредставленіемъ), такъ что понятіе я, повидимому, на дѣлѣ совсѣмъ не можетъ осуществиться.

Метафизика, которая должна удалить изложенныя противорѣчія изъ формъ опыта и тѣмъ сдѣлать понятнымъ опытъ, дѣлится Гербартомъ на ученіе о принципахъ и методахъ (методологія), о бытіи, пребываемости и измѣненіи (онтологія), о непрерывномъ (синехологія) и о явленіяхъ (эйдологія). Къ общей метафизикѣ примыкаетъ въ видѣ прикладной метафизики философія природы и психологія.

Преобразованіе указанныхъ понятій, которое должна выполнить метафизика, состоитъ въ томъ, что отыскиваются необходимыя дополнительныя понятія или точки отношенія, которыми только и можно разрѣшить противорѣчія, содержащіяся въ понятіяхъ. Методъ, состоящій въ томъ, чтобы уничтожать противорѣчія въ формальныхъ понятіяхъ, представляемыхъ опытомъ, путемъ подысканія необходимыхъ дополнительныхъ понятій, Гербартъ называетъ методомъ отношеній. Всякое понятіе, представляемое опытомъ, есть основаніе, изъ котораго вслѣдствіе противорѣчія, содержащагося въ немъ, надо вывести дополнительное понятіе. Только этимъ возможенъ по Гербарту синтезъ a priori. Ибо, говоритъ онъ, если B надо связать съ A синтезомъ a priori, другими словами—необходимо, то невозможно, чтобы A было безъ B. Необходимость заключается въ невозможности противоположнаго. A невозможность мысли есть противорѣчіе (напротивъ, Кантъ утверждалъ, что синтетическія сужденія a priori нуждаются еще въ иномъ принципѣ, нежели положеніе тожества и противорѣчія).

Невозможно допустить, чтобы ничего не было, ибо тогда ничего бы и не являлось. Если отрицать все бытіе, то остается по меньшей мѣрѣ нѣчто простое, чего нельзя отрицать, въ ощущеніи. То, что остается по уничтоженіи бытія, есть призрачность. Эта призрачность, какъ призрачность, есть. Такъ какъ призрачности нельзя удалить, то надо предполагать какое-нибудь бытіе.

Объяснить, что A есть, значитъ, что надо довольствоваться простымъ полаганіемъ A. Бытіе есть абсолютное полаганіе*). Понятіе бытія исключаетъ всякое отрицаніе и всякое отношеніе**). Что мыслится сущимъ, то называется существомъ (ens).

Простое въ ощущеніи никогда или крайне рѣдко находится отдѣльно, но

---

*) Этимъ Гербартъ втягиваетъ полаганіе бытія въ понятіе бытія. Сюда у него затѣмъ примыкаетъ, между прочимъ, также невѣрное предположеніе, что число реальныхъ существъ не можетъ быть безконечнымъ, такъ какъ мы, правда, исходя изъ конечнаго, никогда не можемъ полагать безконечное, какъ опредѣленную величину, но при всякой опредѣленной границѣ должны мыслить, что можно и должно идти дальше. Но въ самомъ дѣлѣ бытіе въ себѣ не имѣетъ никакого дѣла съ нашимъ полаганіемъ. Оно какъ разъ независимо отъ нашего полаганія. Не бытіе, но наше мышленіе бытія есть полаганіе, и что (напр., безконечное) лежитъ внѣ области нашего полаганія, еще никоимъ образомъ не лежитъ потому внѣ области дѣйствительности.

**) Въ исключеніи всякаго отрицанія и отношенія заключается скачекъ. На самомъ дѣлѣ надо исключить только отношеніе въ полагаемомъ субъектѣ и новое уничтоженіе (отрицаніе) полаганія въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно совершено.

всегда въ комплексахъ, которые мы называемъ вещами. Къ вещи мы прилагаемъ ея отдѣльные признаки въ качествѣ свойствъ. Но противорѣчія, лежащія въ понятіи вещи со многими свойствами, вынуждаютъ, чтобы освободить это понятіе отъ такихъ противорѣчій, дополнить его предположеніемъ, что существуетъ множество реальныхъ существъ, изъ которыхъ каждое бываетъ простого качества, неопредѣлимаго никакими внутренними противоположностями, но совмѣстность которыхъ обусловливаетъ явленіе единой вещи со многими свойствами. Такимъ образомъ свойства вещи есть не что иное, какъ отношенія, въ которыхъ она стоитъ къ другимъ вещамъ. Этихъ отношеній естественно можетъ быть много.

Въ комплексѣ признаковъ нѣкоторые изъ нихъ обыкновенно пребываютъ неизмѣнно, тогда какъ другіе мѣняются. Потому мы приписываемъ вещамъ измѣненія. Но изъ противорѣчій въ понятіи измѣненія слѣдуетъ, что въ сущемъ нѣтъ первоначальной внутренней перемѣны, такъ какъ первоначальное самоопредѣленіе и абсолютное становленіе невозможно, и что вовсе не было бы и производной перемѣны, на сколько воздѣйствіе причинъ могло бы слѣдовать только при предположеніи дѣятельности, которая первоначально направлена на внѣшнюю сторону. Но тогда вовсе не было бы перемѣны, также и въ явленіи, что противорѣчитъ опыту. Слѣдовательно, такое предположеніе должно быть ложнымъ, и перемѣна должна поддаться объясненію безъ дѣятельности, первоначально направленной на внѣшнюю сторону, а также и безъ первоначальной внутренней дѣятельности. Гербартъ объясняетъ ее посредствомъ теоріи самосохраненій, которыя бываютъ при совмѣстномъ бытіи простыхъ реальныхъ существъ и составляютъ единственное дѣйствительное бываніе. Эта теорія основывается на вспомогательномъ понятіи умопостигаемаго пространства вмѣстѣ съ соотвѣтствующимъ этому пространству временемъ и движеніемъ, и на методическомъ вспомогательномъ средствѣ случайнаго взгляда.

Подъ умопостигаемымъ пространствомъ Гербартъ разумѣетъ именно то пространство, въ которомъ надо мыслить простыя реальныя существа, въ отличіе отъ феноменальнаго пространства, въ которомъ представляются наши ощущенія, которое, слѣдовательно, есть въ самой душѣ. Понятіе умопостигаемаго пространства возникаетъ, когда надо мыслить, какъ совмѣстность, такъ и несовмѣстность однихъ и тѣхъ же существъ. Присоединеніе простыхъ реальныхъ существъ другъ къ другу производитъ «косную линію», переходъ точекъ другъ въ друга—непрерывную линію, изъ смѣшенія двухъ направленій выходитъ плоскость, изъ прибавленія новаго направленія—тѣлесное пространство. Фикція перехода точекъ одна въ другую предполагаетъ дѣлимость точки. Это предположеніе Гербартъ пытается оправдать геометрическимъ фактомъ ирраціональныхъ отношеній. И въ умопостигаемомъ пространствѣ, какъ и въ феноменальномъ, всѣ движенія относительны. Что бываетъ движеніемъ въ отношеніи къ окружающимъ объектамъ, разсматриваемымъ такъ, какъ будто бы они находились въ покоѣ, то является покоемъ, если эти именно объекты разсматривать, какъ движущіеся въ противоположномъ направленіи и всякій разъ съ такою же скоростію. Всякое существо въ умопостигаемомъ пространствѣ бываетъ первоначально покоящимся въ отношеніи къ себѣ самому или къ пространству, коль скоро само оно разсматривается находящимся въ немъ, но ничто не мѣшаетъ, чтобы этотъ покой былъ движеніемъ въ отношеніи къ другимъ реальнымъ существамъ: покой въ отношеніи къ нимъ былъ бы только возможнымъ случаемъ между безконечно многими одинаково возможными. Такимъ образомъ надо предположить, что въ общемъ всякое существо первоначально бываетъ въ движеніи въ сравненіи со всякимъ другимъ, именно—въ прямолинейномъ движеніи съ постоянною скоростію. Это движеніе не есть дѣйствительное измѣненіе, такъ какъ всякое существо въ отношеніи къ себѣ самому и къ своему пространству остается при этомъ въ покоѣ, а къ другимъ существамъ стоитъ въ отношеніи не само, но полагается въ отношеніе только всеобъемлющимъ сознаніемъ. Но если наступаетъ случай, что вслѣдствіе этого первона-

чальнаго движенія простыя реальныя существа одновременно достигаютъ одного и того же пункта, то слѣдуетъ взаимное проникновеніе, которое не причиняетъ никакого замѣшательства, поскольку качества этихъ существъ равны другъ другу, но которое обусловливаетъ замѣшательство, поскольку качества ихъ противоположны, такъ какъ противоположное по положенію противорѣчія не можетъ быть вмѣстѣ въ одной точкѣ. Замѣшательство послѣдовало бы, если бы противоположное въ нѣсколькихъ существахъ дѣйствительно могло уничтожиться, но такъ какъ оно неуничтожимо, то качества сохраняются противъ этого замѣшательства. Самосохраненіе есть устойчивость противъ отрицанія. Замѣшательство походитъ на давленіе, самосохраненіе на противодѣйствіе. Въ душѣ «самосохраненія» бываютъ представленіями. Во всѣхъ другихъ реальныхъ существахъ они суть такія внутреннія состоянія, которыя должно мыслить и по гербартовымъ принципамъ, какъ и по лейбницевымъ, какъ-нибудь аналогично нашимъ представленіямъ. Собственной и простой сущности реальныхъ существъ мы, правда, не познаемъ, но объ ихъ внѣшнихъ и внутреннихъ отношеніяхъ мы можемъ получить извѣстную сумму знаній, которую можно увеличивать до безконечности. Предположеніе, что простая сущность существъ у различныхъ существъ не только различна, но и образуетъ противныя противоположности,—необходимо. Если противоположность качества частичная, то качество въ нашемъ мышленіи можно разложить на такія составныя, между которыми съ одной стороны есть полное согласіе, съ другой—полная противоположность. Это разложеніе, хотя и необходимое методически, чтобы уразумѣть результатъ, все же въ отношеніи къ самимъ качествамъ не что иное, какъ «случайный взглядъ», такъ какъ эти качества не дѣйствительно вышли изъ такихъ составныхъ, но просты и недѣлимы и разлагаются только въ размышленіи.

Въ нашемъ сознаніи дано отвлеченное я, и все же понятіе я полно противорѣчій. Эти противорѣчія вынуждаютъ къ различенію въ самосознаніи апперцепированныхъ и апперцепирующихъ массъ представленій. Такимъ различеніемъ въ свою очередь предполагается ученіе о душѣ, какъ простомъ реальномъ существѣ, носителѣ всей совокупности нашихъ представленій, ученіе о представленіяхъ, какъ самосохраненіяхъ души, и о взаимныхъ отношеніяхъ представленій.

Съ дѣлимостью точки связывается возможность несовершенной совмѣстности или частичнаго проникновенія простыхъ (но при фикціи дѣлимости представляемыхъ шарообразными) реальныхъ существъ. Посредствомъ частичнаго проникновенія простыхъ существъ возникаетъ матерія. Необходимымъ слѣдствіемъ частичнаго проникновенія является притяженіе элементовъ. Ибо самосохраненіе не можетъ ограничиться проникнутою частію всякаго изъ этихъ реальныхъ существъ. Во всемъ реальномъ существѣ, во всѣхъ воображаемыхъ частяхъ его находится одна и та же степень самосохраненія, и именно потому, что реальное существо просто и его части только воображаемы. Но внутреннему состоянію нераздѣльнаго самосохраненія должно непремѣнно соотвѣтствовать также и внѣшнее положеніе простыхъ существъ. Изъ той необходимости, что къ внутреннему состоянію привходитъ соотвѣтствующее внѣшнее состояніе, слѣдуетъ, что частичное проникновеніе должно перейти въ совершенное проникновеніе. Если элементы представлять себѣ, какъ шары, и разлагать безконечно малое время, въ которое происходитъ проникновеніе, снова на безконечно малыя втораго порядка, то въ каждое мгновеніе весь шаръ относится къ еще непроникнутой части, какъ начальное притяженіе къ ускоренію въ этотъ мигъ. При соединеніи нѣсколькихъ простыхъ реальныхъ существъ наступаетъ отталкиваніе или необходимость уступанія, именно когда перейдена мѣра, въ которой внутреннее состояніе средняго реальнаго существа можетъ соотвѣтствовать множеству проникающихъ реальныхъ существъ одновременно. Притяженіе и отталкиваніе поэтому не первоначальныя силы, но необходимыя внѣшнія

слѣдствія внутреннихъ состояній, въ которыя ставятъ одна другую нѣсколько различныхъ субстанцій.

Если между притяженіемъ и отталкиваніемъ наступаетъ равновѣсіе, то соотвѣтствующее соединеніе простыхъ и реальныхъ существъ образуетъ матеріальный элементъ или атомъ.

Чтобъ объяснить генетически частныя физическія явленія и законы изъ ихъ послѣднихъ основаній, Гербартъ различаетъ у элементовъ съ одной стороны, по мѣрѣ различія ихъ качествъ, сильную и слабую противоположность, съ другой стороны—по отношенію интенсивности обоюднаго качества — равную и неравную противоположность. Изъ соединенія, обоихъ этихъ различеній получаются четыре главныя отношенія элементовъ другъ къ другу:

1. сильная и равная или почти равная противоположность. На ней основывается образованіе твердой или косной матеріи, особенно ея сцѣпленіе, эластичность и конфигурація;

2. сильная, но очень неравная противоположность. Въ этомъ отношеніи стоятъ элементы (предположеннаго Гербартомъ для объясненія явленій теплоты) теплорода (calorícum) къ элементамъ твердыхъ тѣлъ;

3. слабая, но не очень неравная противоположность. Въ этомъ отношеніи стоитъ къ элементамъ твердыхъ тѣлъ электричество:

4. слабая и очень неравная противоположность. Въ этомъ отношеніи находится къ элементамъ твердыхъ тѣлъ эѳиръ или среда свѣта и тяжести.

На предположеніи внутренней образуемости матеріи Гербартъ основываетъ біологію (физіологію). Между нѣсколькими внутренними состояніями одного существа наступаютъ взаимныя задержки (подобно тому, какъ въ душѣ между представленіями, ограничивающими одно другое въ сознаніи). Задержанныя состоянія при благопріятныхъ обстоятельствахъ выступаютъ снова и затѣмъ вмѣстѣ опредѣляютъ внѣшнее бываніе. Простымъ существомъ возбуждаются однородныя состоянія въ другихъ существахъ, которыя входятъ въ соприкосновеніе съ нимъ. На этомъ основывается ассимиляція и репродукція. Также возбудимость и чувствительность слѣдуетъ изъ внутренней образуемости матеріи.

Случайная встрѣча простыхъ реальныхъ существъ обусловливаетъ только всеобщую возможность органической жизни. Но цѣлесообразное образованіе, являющееся въ высшихъ организмахъ, предполагаетъ вліяніе божественной интеллигенціи, которая положила основу хотя и не самимъ простымъ реальнымъ существамъ, а скорѣе наличнымъ отношеніямъ ихъ другъ къ другу (и этимъ именно также основу тому, что вульгарное словоупотребленіе разумѣетъ подъ субстанціями). Но вѣра въ Бога, обоснованная телеологическими доводами, удовлетворяетъ религіозную потребность только въ той степени, въ какой человѣкъ можетъ молиться Богу или по крайней мѣрѣ находить успокоеніе въ мысли о Богѣ. А это обусловливаетъ допущеніе въ идею Бога этическихъ предикатовъ (о чемъ ниже).

Душа есть простое реальное существо. Ибо будь она комплексомъ нѣсколькихъ реальныхъ существъ, то представленія были бы одно внѣ другаго, и нѣсколько представленій не соединялось бы въ единство мысли и совокупность моихъ представленій—въ единство моего сознанія. Самосохраненія души суть представленія. Представленія, однородныя другъ другу, а также и диспаратныя, сливаются одно съ другимъ. А представленія, противоположныя отчасти или вполнѣ, задерживаютъ другъ друга, смотря по степени ихъ противоположности. Отъ задержки уменьшается или совсѣмъ уничтожается интенсивность, съ которой представленія находятся въ сознаніи. Въ задержанномъ представленіи самый процессъ сталъ стремленіемъ представлять. Отношенія между напряженіями представленій можно подвергнуть счисленію, хотя отдѣльныя напряженія и не поддаются мѣрѣ. Счетъ служитъ къ тому, чтобы свести законы теченія представленій къ ихъ точному выраженію. Онъ есть статика, коль скоро касается конечнаго состоянія, въ которомъ могутъ

пребывать представленія, — механика, коль скоро онъ стремится привести въ извѣстность данную силу представленія въ опредѣленный моментъ измѣненія.

Положимъ, что даны одновременно два представленія, A и B, напряженія которыхъ совершенно равны, такъ что каждое изъ нихъ можно положить=1. Между ними бываетъ полная противоположность (какъ напр., между краснымъ и желтымъ, желтымъ и синимъ, основнымъ тономъ и тономъ октавой выше), такъ что, если одно изъ нихъ должно быть безъ задержекъ, другое должно быть совершенно задержано. Такъ какъ (по положенію противорѣчія) противоположное не можетъ быть одновременно въ одной и той же точкѣ, то одному изъ двухъ представленій пришлось бы совершенно уничтожиться въ угоду другого. Но каждое сохраняется. Того, что есть, нельзя искоренить. Оба представленія съ одинаковою силою напрягаются другъ противъ друга. Значитъ, каждое падаетъ на половину своего первоначальнаго напряженія. Законъ противорѣчія былъ бы удовлетворенъ, если бы одно представленіе было совсѣмъ задержано. На самомъ дѣлѣ изъ обоихъ представленій вмѣстѣ подвергается задержкѣ столько, на сколько простирается первоначальное напряженіе одного изъ двухъ представленій. Всю эту задержку, распредѣляющуюся на оба представленія, Гербартъ называетъ суммой задержки. Если противоположность не полная, значитъ, если ее надо обозначить не 1, а правильной дробью, то эта дробь является здѣсь, какъ и вездѣ, факторомъ при опредѣленіи суммы задержки.

Если представленія A и B не равны по силѣ, если напряженіе перваго=a, втораго=b, и если $a > b$, и если между A и B находится полная противоположность, то по Гербарту достаточно предположить, что количество, равное напряженію (b) слабѣйшаго представленія, задерживается въ обоихъ представленіяхъ вмѣстѣ, ибо будь уничтожено слабѣйшее, то «противорѣчіе» было бы устранено *). «Сумма задержки», значитъ, теперь=b. Всякое представленіе со всѣмъ своимъ напряженіемъ противится задержкѣ. Значитъ, оно страдаетъ отъ нея тѣмъ меньше, чѣмъ оно сильнѣе. Значитъ, A беретъ отъ суммы задержки, равной b, $\frac{b^2}{a+b}$, и B беретъ $\frac{ab}{a+b}$, такъ что A остается въ сознаніи съ силой $a-\frac{b^2}{a+b}=\frac{a^2+ab-b^2}{a+b}$, и B съ напряженіемъ $b-\frac{ab}{a+b}=\frac{b^2}{a+b}$.

Если даны одновременно три представленія съ полною противоположностью между собою, съ напряженіями a, b c, и если $a > b$, $b > c$, то по Гербарту сумма задержки $= b + c$, вообще равна суммѣ всѣхъ слабѣйшихъ представленій. Ибо предположивъ, что всѣ они совершенно задержаны, все же самое сильное изъ нихъ можетъ вполнѣ удержаться. И эта сумма задержки распредѣляется въ обратномъ отношеніи напряженій. Но при этомъ можетъ явиться случай, что слабѣйшее представленіе, обязанное нести столько же или болѣе того, чему простирается его интенсивность, совсѣмъ вытѣсняется изъ сознанія, въ которое однако при благопріятныхъ обстоятельствахъ можетъ вступить снова. Границу, на которой интенсивность какъ разъ $= 0$, Гербартъ называетъ порогомъ сознанія. При этомъ, правда, образъ (горизонтальнаго) перехода черезъ порогъ смѣшивается съ образомъ (вертикальнаго) вос- и нисхожденія. Значеніе представленія, когда оно какъ разъ оттѣснено на порогъ сознанія, Гербартъ называетъ «цѣной на порогѣ», порубежной цѣной. Если $a=1$, $b=1$, то $\sqrt{1/2}=0{,}707\ldots$ есть порубежная цѣна для c.

Если воспріимчивость для представленія при постоянной силѣ раздраженія

*) Конечно, если бы вообще существовало это противорѣчіе, оно было бы удалено только тогда, когда уничтожено само B, или также, когда уничтожено само A, но не тогда, когда уничтожено только количество напряженія=b, которое распредѣляется на оба представленія. Опытъ заставляетъ предположить, что уничтоженіе или „задержка“ уже произошла, какъ только представленіе стало безсознательнымъ (продолжая существовать въ этомъ безсознательномъ состояніи). Однако такое предположеніе едва-ли соединимо съ логически-метафизическимъ принципомъ.

(которую мы предварительно ради простоты полагаемъ $= 1$) первоначально $= a$, то послѣ того какъ представленіе достигло уже интенсивности x, она равна только $a - x$. Быстрота, съ которой представленіе усиливается въ интенсивности, или «скорость его возрастанія» во всякое мгновеніе пропорціональна мѣрѣ воспріимчивости. Значитъ, она постоянно становится меньше. За единицу времени ($t = 1$) мы принимаемъ то время, въ которое представленіе доросло бы до полной силы $= a$, если бы начальная скорость возрастанія осталась неизмѣнной. Въ первый очень небольшой періодъ времени $= \frac{t}{n}$ эта скорость наростанія остается почти неизмѣнной, а въ первой безконечно малой части времени $= dt$ ее надо разсматривать неизмѣнной (постоянной). Значитъ, въ первую часть времени $\frac{t}{n}$ представленіе достигаетъ почти силы $a . \frac{t}{n}$, а въ первую часть времени dt оно достигаетъ силы $a . dt$. Если въ позднѣйшее мгновеніе по истеченіи любаго времени $= t$ представленіе уже доросло до силы x, значитъ, воспріимчивость уже не $= a$, а только еще $= a - x$, то теперь въ очень малую часть времени $= \frac{t}{n}$ представленіе должно narости не почти на $a . \frac{t}{n}$, а почти на $(a - x) \frac{t}{n}$ и въ безконечно малую часть времени $= dt$ — не на $a . dt$, а на $(a - x)dt$. Если мы теперь обозначимъ посредствомъ dx увеличеніе въ силѣ, котораго достигаетъ представленіе, возросши до x, въ безконечно малую часть времени $= dt$ (или разницу его силы до и послѣ истеченія этой безконечно малой части времени), то по предыдущему это $dx = (a - x)\, dt$, значитъ $\frac{dx}{a - x} = dt$. Изъ этого уравненія, принимая въ разсчетъ то обстоятельство, что представленіе наростаетъ, начиная съ нуля, такъ что, значитъ, для $t = 0$ и $x = 0$, получается результатъ: $x = a\,(1 - e^{-t})$, коль скоро подъ e, какъ это обычно, разумѣть основаніе естественныхъ логариѳмовъ — Если сила раздраженія хотя и принимается за постоянную, но полагается не $= 1$, а равна β, то интенсивность, до которой доходитъ представленіе въ первую часть времени dt (вмѣсто $= a.dt$, какъ выше) скорѣе $= \beta a . dt$. Слѣдовательно, сила представленія въ промежутокъ времени $= dt$, протекающій по прошествіи времени t, въ которое представленіе доросло до силы x, должна увеличиться на $\beta(a - x)dt$, т. е. $dx = \beta(a - x)dt$, откуда слѣдуетъ: $x = a . (1 - e^{-\beta t})$. Вотъ причина, что представленіе хотя и довольно скоро подходитъ близко къ полной силѣ $= a$, но не достигаетъ ея совсѣмъ ни въ какое конечное время, а приближается къ ней въ такомъ же родѣ, какъ вѣтвь гиперболы къ своей асимптотѣ *).

Посредствомъ совершенно аналогичнаго разсужденія Гербартъ опредѣляетъ постепенное паденіе суммы задержки.

Если съ представленіемъ связано нѣсколько другихъ, но не вполнѣ, а по извѣстнымъ уступамъ большими и меньшими частями, и если первое представленіе было задержано и, освободившись отъ этой задержки, возвращается въ сознаніе, то оно будетъ стремиться поднять собою и другія представленія, но не равномѣрно, а въ извѣстномъ порядкѣ и преемствѣ. Гербартъ пытается опредѣлить это преемство математическими формулами. На постепенныхъ сліяніяхъ основывается по нему не только механизмъ такъ называемой памяти, но отсюда возникаютъ также пространственныя и временныя формы нашего представленія, на которыя Гербартъ смотритъ не какъ на формы a priori, подобно Канту, а какъ на результаты психическаго механизма.

Въ простомъ существѣ, душѣ, нѣтъ первоначальнаго множества способностей,

---

*) Однако опыту, повидимому, противорѣчитъ то неотвратимое слѣдствіе этой формулы, что слабость раздраженія можетъ быть относительно результата совершенно замѣнена большею продолжительностью.

точно такъ же какъ нѣтъ и первоначальнаго множества представленій. Такъ называемыя способности души суть только олицетворенныя родовыя понятія психическихъ явленій. Объясненіе явленій при помощи такъ называемыхъ способностей призрачно. Въ отношеніяхъ представленій лежатъ дѣйствительныя причины психическихъ процессовъ. Воспоминаніе происходитъ по законамъ воспроизведенія. Разсудокъ есть способность связывать наши мысли по свойству мыслимаго. Это только номинальное объясненіе. Разсудокъ основывается на полномъ дѣйствіи тѣхъ рядовъ, которые образовались въ нашей душѣ посредствомъ воздѣйствія внѣшнихъ вещей на насъ. Подъ разумомъ надо понимать способность взвѣшивать основанія за и противъ. Онъ основывается на сталкивающейся дѣятельности нѣсколькихъ полныхъ рядовъ представленій. Такъ называемое внутреннее чувство есть усвоеніе новообразованныхъ представленій старѣйшими однородными массами представленій. Чувства и желанія не есть что-нибудь, что было бы внѣ представленій или на ряду съ ними; для нихъ также нѣтъ особыхъ способностей, но они—измѣнчивыя состоянія тѣхъ представленій, въ которыхъ они имѣютъ мѣстопребываніе. Чувствованія проистекаютъ, если разныя силы дѣйствуютъ на одно и то же представленіе въ томъ же или противоположномъ смыслѣ. Противоположныя представленія задерживаютъ себя, такъ что предметъ представленія исчезаетъ совсѣмъ или отчасти. Но онъ затѣмъ выступаетъ снова, коль скоро задержка исчезаетъ; поэтому представленія своимъ взаимнымъ давленіемъ превращаются въ стремленіе представлять. Это стремленіе называется тогда желаніемъ, влеченіемъ. Воля есть стремленіе, связанное съ представленіемъ достижимости того, къ чему стремишься. Психологическая свобода воли есть упроченное господство сильнѣйшихъ массъ представленій надъ отдѣльными состояніями. Ученіе Канта о «трансцендентальной свободѣ» ложно и противно также практическому интересу, уничтожая возможность образованія характера.—Чувствованія и желанія имѣютъ свое мѣстопребываніе не въ представленіи вообще, но постоянно въ извѣстныхъ опредѣленныхъ представленіяхъ. Такъ надо объяснять то обстоятельство, что бываютъ одновременно совершенно различныя желанія и чувствованія. Рѣдко бываетъ чистая радость, чистая печаль. Для этого достаточно объясненіе, что представленія не являются въ сознаніи ни врозь, ни вмѣстѣ—однообразно, но въ разныхъ большихъ или меньшихъ массахъ, что каждая изъ этихъ массъ носитъ въ себѣ свойственныя ей состоянія, т. е. чувствованія и желанія, и что въ совпаденіи различныхъ массъ заключается богатый источникъ смѣшеній.

Источникъ эстетическихъ идей заключается въ непроизвольныхъ сужденіяхъ вкуса, и въ частности источникъ этическихъ идей именно въ такихъ сужденіяхъ вкуса объ волевыхъ отношеніяхъ. При этомъ не важна цѣнность, которую имѣютъ волевыя отношенія, положимъ, для субъекта, но важна цѣнность, какую имѣютъ волевыя отношенія сами по себѣ, совсѣмъ не обращая вниманіе на субъекта. Желаніе и хотѣніе субъекта должно остаться совершенно внѣ разсчета. Эти практическія идеи должны служить регулятивами для нравственной жизни какъ отдѣльнаго лица, такъ и человѣческаго общества и заступаютъ категорическій императивъ Канта. Идея внутренней свободы основывается на удовольствіи, которое пробуждаетъ гармонія между волей и сужденіемъ о ней. Идея совершенства выростаетъ изъ того, что въ чистыхъ отношеніяхъ величинъ повсюду большее нравится рядомъ съ меньшимъ. Понятія величинъ, по которымъ сравнивается хотѣніе, суть: напряженіе, распространеніе (т. е. разнообразіе предметовъ, объятыхъ хотѣніемъ) и сосредоточеніе многообразнаго хотѣнія въ совокупное дѣйствіе, другими словами—напряженіе, снова возникающее изъ распространенія. Предметъ идеи благоволенія есть гармонія между собственною и предположенною чужою волею. Идея права основывается на неудовольствіи отъ спора. Право есть установленное или признанное участвующими лицами правило для избѣжанія спора. Когда намѣреннымъ воздѣйствіемъ воли на другую волю или намѣреннымъ благодѣяніемъ и злодѣяніемъ прерывается или нарушается состояніе, въ которомъ безъ

нихъ находилась бы воля, то дѣяніе не нравится, такъ какъ нарушаетъ прежнее состояніе. Изъ этого неудовольствія возникаетъ идея воздаянія (справедливости) или уничтоженія замѣшательства тѣмъ, что получатель отдаетъ то же количество блага или зла дѣятелю. Добродѣтели и обязанности получаются только, когда идеи прилагаются къ конкретнымъ отношеніямъ человѣческаго бытія. Къ первоначальнымъ идеямъ примыкаютъ производныя или общественныя этическія идеи, въ особенности идея правового общества, системы возмездія, системы управленія, культурной системы и одушевленнаго общества. Онѣ основаны на идеяхъ права, воздаянія, общаго блага, духовнаго совершенства и внутренней свободы. Только соединеніе всѣхъ идей можетъ указать жизни удовлетворительное направленіе и мирно господствовать надъ ней. Обѣ послѣднія идеи образуютъ также основы естественнаго права, котораго, слѣдовательно, нельзя, какъ у Канта, совершенно отдѣлять отъ нравственности.—Если метафизика Гербарта является реалистической, то его этика носитъ рѣшительно идеалистическій характеръ, и онъ совсѣмъ противъ того, чтобы этику сливать съ физикой, чтобы дѣлать ее только объяснительной наукой.

Основа религіозной вѣры заключается по Гербарту въ разсмотрѣніи природы, а образованіе вѣры обусловлено этикой. Цѣлесообразности, открывающейся въ высшихъ организмахъ, нельзя ни свести на случай, ни въ качествѣ только формы нашего мышленія удалить изъ самой природы. Она находитъ себѣ достаточное основаніе для объясненія только въ божественной интеллигенціи, отъ которой долженъ происходить порядокъ простыхъ реальныхъ существъ. Хотя цѣлеполагающая интеллигенція и не доказана, но все же она достаточно обоснована въ этой телеологической формѣ. Научная система естественнаго богословія недостижима. Самъ Гербартъ полагаетъ, что его метафизика грозитъ отдалиться отъ него, если онъ попробуетъ приложить ее къ Богу. Важнѣе, нежели теоретическое образованіе понятія о Богѣ, оказывается для религіознаго сознанія опредѣленіе его посредствомъ этическихъ предикатовъ, частію несоединимыхъ съ пантеизмомъ, именно посредствомъ предикатовъ мудрости, святости, могущества, любви и справедливости. Вѣрой въ Бога удовлетворяется этическая потребность, если человѣкъ можетъ молиться Богу или по крайней мѣрѣ находить успокоеніе въ вѣрѣ въ него *).

---

*) По меньшей мѣрѣ сомнительно, есть ли дѣйствительно противорѣчія, которыя Гербартъ будто-бы находитъ въ «навязанныхъ намъ опытомъ формальныхъ понятіяхъ». Если на эти противорѣчія смотрѣть какъ на мотивъ для научнаго перехода за эмпирію, то ихъ вовсе не надо. Этотъ мотивъ заключается скорѣе въ томъ, что для насъ открывается не только существованіе индивидуумовъ, но и существованіе отношеній, различій въ цѣнностяхъ, цѣлей и законовъ. Сюда примыкаетъ образованіе нашихъ логическихъ формулъ, такъ же какъ съ другой стороны—нашего этическаго сознанія. Тренделенбургъ въ статьѣ о гербартовой метафизикѣ (Monatsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, ноябрь 1853, стр. 654 сс., перепечатана во II т. его Historische Beiträge, Berl. 1855, стр. 313—351) и въ другой статьѣ (тамъ же, февр. 1856), направленной противъ возраженій Дробиша и Штрюмпеля (въ Ztschrft. für Philos. und philos. Kr. за 1855 и 1856), пытается доказать три положенія: 1) противорѣчія, найденныя Гербартомъ въ общихъ понятіяхъ опыта, вовсе не противорѣчія; 2) если это и противорѣчія, то въ его метафизикѣ они не разрѣшены; 3) будь они противорѣчіями и будь они разрѣшены, то остались бы нерѣшенными другія еще большія провиворѣчія. При непрерывности нельзя изолировать множества частей отъ незначительной величины. Произведеніе ихъ числа на величину остается тожественнымъ. «Послѣднихъ» частей нѣтъ. При проблемахъ пребываемости и перемѣны различіе и противная противоположность, пожалуй, только искусственно превращены въ противорѣчащую противоположность (ср. замѣчанія Ибервега въ его Системѣ логики § 77, а также подходящіе отдѣлы у Delboeuf, Essai de logique scientifique, Liège 1865). Положеніе тожества и противорѣчія не есть объективный законъ, опредѣляющій природу вещей, но законъ, который касается субъективности, нашего представленія, хотя и съ отношеніемъ къ объективной реальности. Объективированіе его въ законъ вещей есть недоразумѣніе, въ которое впалъ уже Парменидъ. Отъ него не остался свободнымъ также и Платонъ; оно же находитъ нѣкоторый отзвукъ въ отдѣльныхъ выраженіяхъ даже у Аристотеля, но въ принципѣ преодолѣно болѣе точнымъ размышленіемъ

Въ качествѣ попытки удержать и расширить великое содѣйствіе, которое гербартіанство оказываетъ главнымъ образомъ генетическому пониманію природы и духа, безъ указанныхъ недостатковъ и въ особенности съ устраненіемъ фикціи, что душа обладаетъ простотой точки, должно считаться ученіе Бенеке.

§ 36. Фридрихъ Эдуардъ Бенеке (1798—1854), въ противоположность особенно Гегелю, а также умозрѣнію Гербарта, разработалъ психологически-философское ученіе, опирающееся исключительно на внутренній опытъ. Въ этомъ онъ примыкаетъ къ нѣкоторымъ ученіямъ англійскихъ и шотландскихъ философовъ, а также къ Канту, Ф. Г. Якоби, Фризу, Шлейермахеру, Шопенгауэру и Гербарту. Бенеке убѣжденъ, что мы въ состояніи познать самихъ себя психически путемъ самосознанія, и притомъ съ полной истиной, а внѣшній міръ мы можемъ познавать посредствомъ чувствъ, и притомъ только несовершенно. Сущность внѣшняго міра мы постигаемъ только въ той степени, въ какой подъ чувственное явленіе подкладываемъ аналогіи нашей психической жизни. Всѣ болѣе сложные психическіе акты Бенеке выводитъ изъ четырехъ элементарныхъ психическихъ процессовъ или «основныхъ процессовъ». Этими основными процессами являются: усвоеніе раздраженія, образованіе новыхъ психическихъ элементарныхъ силъ или «первичныхъ силъ», уравниваніе или перенесеніе

Аристотеля объ отношеніи субъективнаго къ объективному. Отъ этого недоразумѣнія вышелъ свободнымъ Кантъ, но въ него снова впалъ Гербартъ (и—въ противоположномъ смыслѣ—Гегель). Мнимыя противорѣчія въ понятіи самъ Гербартъ уничтожаетъ тѣмъ, что различаетъ разныя группы представленій. Но по меньшей мѣрѣ крайне проблематично, предполагаетъ ли взаимное проникновеніе представленій существо, которое обладаетъ простотой точки и которое имѣетъ свое мѣстопребываніе въ одномъ мѣстѣ среди мозга, и мыслимо ли это существо вообще какъ душа (ср. Систему логики Ибервега § 40). Единство, если его мыслить обособленно, можетъ являться въ качествѣ простоты, точно такъ же, какъ съ другой стороны множество, когда оно мыслится изолированно, ведетъ къ исключительному атомизму. Но факты принуждаютъ принять скорѣе синтетическое единство, которое не есть субстратъ въ видѣ точки, да и не множество такихъ разрозненныхъ субстратовъ, но гармонически расчлененное цѣлое. Точка мыслима только какъ предѣлъ, и ее можно представить самостоятельной только въ отвлеченіи. Предположенныя существа въ видѣ точекъ не что иное, какъ гипостазированныя абстракціи. Фикція, будто реальныя существа имѣютъ видъ шара, должна была оказать только дидактическую услугу, но на самомъ дѣлѣ служитъ въ метафизикѣ Гербарта, вопреки всякому праву, къ дальнѣйшему веденію самого построенія, чтобы снова быть отвергнутой, какъ только ея услуги кончились. На такихъ неустойчивыхъ началахъ основывается построеніе умопостигаемаго пространства и притяженія элементовъ. Теорія самосохраненій страдаетъ тѣмъ противорѣчіемъ, что должно сохраниться только старое, и все же должно стать новое, которому приходится оставаться даже и по уничтоженіи «задержки», которая съ своей стороны вовсе не была дѣйствительной задержкой. Въ противоположности представленій, которыя не могутъ быть вмѣстѣ, но и не могутъ уничтожить другъ друга, борятся между собою двѣ принципіально абсолютныя необходимости, отъ которыхъ нельзя отдѣлаться компромиссомъ. Мало того, что количество, равное слабѣйшимъ представленіямъ, подвергается задержкѣ. По крайней мѣрѣ слабѣйшее представленіе само должно бы быть задержано или скорѣе уничтожено, и въ случаѣ, если оно упорно противится, борьба должна бы дойти до взаимнаго уничтоженія, чтобы удовлетворить закону противорѣчія. Но до этого нельзя дойти, и опытъ показываетъ нѣчто другое. Это и обнаруживаетъ только ложность самой гипотезы души-точки. А. Ланге (die Grundlegung der mathematischen Psychologie, Duisb. 1865; однако ср. Cornelius въ Ztschrft. für exacte Philos. VI, тетр. 3 и 4, и Wittstein, тамъ же VIII, тетр. 1) не одобрялъ того, что въ основу вычисленія полагается устойчивая величина «суммы задержки». Если понимать такъ, какъ этого требуютъ законы природы, результатъ слѣдовало бы опредѣлять по мѣрѣ съуженія представленій и по мѣрѣ ихъ противостремленія, а не начинать съ этого результата.

раздраженій и силъ, наконецъ — взаимное притяженіе и сліяніе однородныхъ образовъ. Отъ уравниванія и перенесенія раздраженій нѣкоторые образы теряютъ часть своихъ элементовъ и въ такой степени становятся безсознательными или продолжаютъ существовать въ качествѣ простыхъ слѣдовъ. Но такъ какъ эти элементы присоединяются къ другимъ образамъ, то эти послѣдніе, если только они были безсознательны, поднимаются до сознанія, а если они были уже сознательны, то повышаются въ степени сознательности. Въ сведеніи сложныхъ психическихъ явленій на эти основные процессы заключается существенная заслуга Бенеке, которая не теряетъ рѣшительной цѣны для психологіи и для всѣхъ остальныхъ отраслей философіи, поскольку онѣ основываются на психологіи, даже и въ томъ случаѣ, если пониманіе этихъ основныхъ процессовъ требуетъ совершеннаго преобразованія.

Съ метафизикою Гербарта во многомъ стоитъ въ противорѣчіи его вѣра въ Бога. Цѣлесообразный порядокъ простыхъ реальныхъ существъ предполагаетъ реальность отношеній въ умопостигаемомъ пространствѣ, которая однако отрицается метафизикою. Какъ лицо, Богъ по принципамъ Гербарта долженъ быть простымъ реальнымъ существомъ. Ограниченное само по себѣ своимъ простымъ качествомъ, это существо можетъ достигнуть до интеллигенціи только посредствомъ цѣлесообразной группировки простыхъ реальныхъ существъ, съ которыми оно находится вмѣстѣ. Эта цѣлесообразная группировка является основаніемъ для объясненія божественной интеллигенціи, и потому ея нельзя съ своей стороны объяснять изъ этой интеллигенціи. Такимъ образомъ эта группировка была бы просто непонятнымъ предположеніемъ, которымъ вообще только отодвигается объясненіе цѣлесообразности. Самъ Гербартъ говоритъ, что пытаться приложить его метафизику къ ученію о Богѣ значитъ злоупотреблять метафизикой, и сравниваетъ желаніе теоретически познать Бога съ желаніемъ Семелы, выпросившей себѣ погибель. Однако Гербартъ не находится въ такомъ выгодномъ положеніи, какъ Кантъ, и потому не можетъ обосновать устраненіе всѣхъ теоретическихъ попытокъ (мнимо) доказаннымъ незнаніемъ того, какъ существуютъ «вещи въ себѣ». Если полагать безконечно интенсивнымъ качество того простого реальнаго существа, которое есть Богъ, то не только очень сомнительно, не долженъ ли Гербартъ, чтобъ быть послѣдовательнымъ, отрицать эту безконечность на томъ же основаніи, по которому онъ не допускаетъ безконечнаго числа реальныхъ существъ, но еще въ большей степени является вопросъ, въ состояніи ли одна только безконечность интенсивности уже сама по себѣ имѣть значеніе упорядочивающаго принципа, и не можетъ ли эта безконечность сдѣлать лишнимъ предположеніе группировки реальныхъ существъ, существующей уже какимъ-нибудь другимъ путемъ и обусловливающей разумный порядокъ представленій въ Богѣ. Если нѣтъ, то такъ же легко, если еще не легче, считать цѣлесообразный міропорядокъ вѣчнымъ (причемъ былъ бы возможенъ, но не доказанъ Богъ), нежели давать Богу срединное положеніе между первичною цѣлесообразностью и теперешнимъ міропорядкомъ.

Этика и вообще эстетика Гербарта стоитъ рядомъ съ его теоретической философіей, не имѣя общаго принципа. Крайне спорно, можетъ ли имѣть значеніе послѣдняго основанія прекраснаго и нравственнаго сужденіе одобренія и неодобренія, провозглашенное безусловнымъ и выдвинутое будто-бы въ интересѣ чистоты нравственнаго пониманія изъ его обусловленности естественными различіями въ цѣнности духовныхъ функцій, и въ состояніи ли оно достаточно объяснить особенно нравственную обязательность. «Красота», лежащая въ простыхъ отношеніяхъ какъ такихъ, или форма, къ которой ищется содержаніе, только, какъ неминуемый носитель, соотвѣтствуетъ принципу софистической реторики (напр. какого-нибудь Элія Аристида). По истинѣ удовлетворяетъ эстетическая форма только, какъ адекватное выраженіе цѣннаго содержанія. Та же самая форма или то же самое отношеніе удовлетворяетъ или не нравится, смотря по природѣ содержанія. Оттого отношеніе между содержаніемъ и формой принадлежитъ къ понятію самой красоты, какъ объективной основы субъективнаго эстетическаго удовольствія. Ср. Trendelenburg, Практическая философія Гербарта и этика древнихъ, Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissensch., 1856, также въ III. т. Historische Beiträge, Berl. 1867, стр. 122—170, и противъ него—Allihn, Ztschrft. für exacte Phil. VI, 1, 1865.

Нравственность Бенеке основываетъ на естественныхъ отношеніяхъ цѣнностей психическихъ функцій. Эти отношенія первоначально сказываются въ чувствованіяхъ. Что является наиболѣе цѣннымъ, если судить по этимъ отношеніямъ, не только для отдѣльнаго лица, но и для всей совокупности тѣхъ лицъ, на которыхъ можетъ имѣть вліяніе наше поведеніе, на сколько мы въ силахъ это взвѣсить, то вмѣстѣ съ тѣмъ является и нравственно хорошимъ. Нравственная свобода состоитъ въ такомъ рѣшительномъ и преобладающемъ господствѣ нравственнаго начала въ человѣкѣ, что только этимъ началомъ и опредѣляются хотѣнія и поступки. Если относительно нашихъ собственныхъ поступковъ выступаетъ представленіе или чувство истинной оцѣнки, имѣющее значеніе для всѣхъ людей, и если это представленіе является рядомъ съ какой-нибудь несогласной оцѣнкой или стремленіемъ, то въ этомъ заключается совѣсть. На психологіи и этикѣ основывается ученіе о воспитаніи и обученіи. Надъ разработкой ихъ Бенеке работалъ съ увлеченіемъ и не безъ успѣха. Его философія религіи предполагаетъ строгое раздѣленіе области знанія и вѣры.

О ходѣ развитія Бенеке говоритъ онъ самъ особенно въ сочиненіи die neue Psychologie, Berl. 1845, 3. статья, стр. 76 сс.: „Объ отношеніи моей психологіи къ гербартовской". Въ предисловіи къ своимъ Beiträge zu der Seelenkrankheitskunde, 1824, стр. VII сс., онъ даетъ объясненіе относительно нѣкоторыхъ столкновеній. Въ Pädagog. Jahrbuch Дистервега 1856 г. находится біографія Бенеке, принадлежащая д-ру Шмидту въ Берлинѣ, для которой Дреслеръ далъ тамъ же дополненіе. Краткую характеристику всѣхъ сочиненій Бенеке по времени ихъ выхода даетъ І. Г. Дреслеръ въ приложеніи къ 4. изданію изданнаго имъ Lehrbuch der Psychologie Бенеке, Берлинъ 1877 (напечатано и отдѣльно). Ср. также C. W. Freimuth, die wichtigsten Grundlehren und Vorzüge der neuen Psychologie Benekes, 1845. L. Noack, Бенеке и его психологическія изслѣдованія, Psyche, 2, 1859, стр. 129—150, см. также 5. т., 1862, стр. 125—137. Dressler, Ist Beneke Materialist? 1862. Ad. Weber, Kritik der Psychologie von Beneke, лейпцигская диссертація, Weimar 1872. Niemeyer, Beneke und die kirchliche Anthropologie, программа, Itzehoe 1876. Популярное изложеніе основныхъ чертъ психологіи Бенеке содержитъ сочиненіе: G. Raue, die neue Seelenlehre Benekes nach methodischen Grundsätzen in einfach entwickelnder Weise für Lehrer bearbeitet, Bautzen 1847, затѣмъ издано подъ наблюденіемъ Дреслера, Mainz 1876. См. также статью о Бенеке Фляжара въ Encyklopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens Шмида.

Сочиненія и статьи Бенеке (за исключеніемъ рецензій, о которыхъ будетъ упомянуто ниже):

Erkenntnisslehre nach dem Bewusstsein der reinen Vernunft in ihren Grundzügen dargelegt, Jena 1820. Полемизируетъ особенно противъ апріорности формъ познанія.

Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens in ihren Hauptzügen dargelegt, Berl. 1820. По заявленію Бенеке въ этомъ сочиненіи вовсе не было его намѣреніемъ дать опытное ученіе о душѣ, какъ полную науку, а только показать, какъ и гдѣ въ ней заключаются корни всѣхъ человѣческихъ познаній.

De veris philosophiae initiis dissertatio inauguralis publice defensa die IX. mensis Aug. anni MDCCCXX. Бенеке пытается доказать, что «къ цѣли философіи надо стремиться отъ познанія, пріобрѣтеннаго путемъ опыта», и сравниваетъ противоположный пріемъ, дѣлающій выводъ изъ одного высшаго принципа безъ помощи опыта, съ неразумной попыткой строить домъ, начиная съ крыши. Діалектическій методъ, основывающійся на предположеніи самодвиженія въ понятіи, идущаго отъ общаго къ частному, невозможенъ.

Neue Grundlegung zur Metaphysik, какъ программа его чтеній по логикѣ и метафизикѣ, Берлинъ 1822. Это небольшое превосходное сочиненіе, въ которомъ Бенеке съ большою точностью излагаетъ основныя черты „метафизики", которыхъ онъ съ тѣхъ поръ постоянно держался.

Grundlegung zur Physik der Sitten, ein Gegenstück zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, съ приложеніемъ о сущности и границахъ познанія разума, Берлинъ 1822. Это сочиненіе вслѣдствіе мнимаго эпикурейства, которому будто-бы въ немъ училъ Бенеке, подало поводъ къ преслѣдованію Бенеке, вслѣдствіе чего онъ выпустилъ Schutzschrift für meine Grundlegung zur Physik der Sitten, Leipz. 1823.

Въ противоположность категорическому императиву Канта, Бенеке хочетъ основать нравственность на чувствѣ. По примѣру Ф. Г. Якоби онъ борется съ деспотизмомъ закона и, соглашаясь съ Гербартомъ, нападаетъ въ угоду детерминизму на трансцендентальную свободу, допущенную Кантомъ.

Beiträge zu einer rein seelenwissenschaftlichen Bearbeitung der Seelenkrankheitskunde съ посланіемъ къ Гербарту: Должна ли психологія получить физическое или метафизическое основаніе? Lpz. 1824.

Psychologische Skizzen. T. I: Очерки естественнаго ученія о чувствахъ, въ связи съ разъяснительной статьей о томъ, какъ приходятъ къ сознанію душевныя дѣятельности, Götting. 1825 («Памяти нашего незабвеннаго Ф. Г. Якоби въ знакъ признательной любви и почтенія»). T. II: О способностяхъ человѣческой души и ихъ постепенномъ образованіи, тамъ же 1827. Das Verhältniss von Seele und Leib, тамъ же 1827. Въ этихъ сочиненіяхъ, находящихся между собой въ связи, Бенеке въ первый разъ даетъ всестороннее проведеніе своего психологическаго ученія.

Grundsätze der Civil- und Criminalgesetzgebung, aus den Handschriften des englischen Rechtsgelehrten Jeremias Bentham herausgegeben von Etienne Dumont, Mitglied des repräsentativen Rathes von Genf, по 2. исправленному и дополненному изданію обработано и снабжено примѣчаніями Ф. Э. Бенеке, 2 тт., Берлинъ 1830. Бентамъ—утилитаристъ; его нравственный принципъ заключается въ наибольшемъ счастьѣ или благѣ и въ наименьшемъ злѣ: что доставляетъ возможно большее счастье или благо не только отдѣльнымъ лицамъ, но и возможно большему числу людей, то должно быть предметомъ стремленія всякаго человѣка и въ то же время цѣлью законодательства. Ср. ниже. Объ обработкѣ Бенеке Варнкенигъ въ своей Rechtsphilosophie, стр. 87 с., отзывается такъ: «Бенеке обработалъ Traité de législation такимъ образомъ, который вполнѣ достоинъ нѣмецкой основательности, такъ что только черезъ него вся теорія получила болѣе прочную основу, правильную постановку и точность, которой ей прежде недоставало. Собственныхъ взглядовъ Бенеке, изложенныхъ въ предисловіи къ 1. т., стр. XIX—XXIV, не слѣдуетъ смѣшивать съ системой Бентама».

Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit; eine Jubeldenkschrift auf die Kritik der reinen Vernunft, Berl. 1832. Это сочиненіе было предназначено на 1831 годъ, такъ какъ 1. изд. Критики разума вышло 1781, но вслѣдствіе задержки въ печатаніи издано только 1832. Бенеке пытается показать, что намѣреніе Канта было направлено на уничтоженіе умозрѣнія, переходящаго кругъ опыта, но что апріористическій пріемъ, къ которому онъ прибѣгнулъ въ Критикѣ разума, отчасти виноватъ въ томъ, что это намѣреніе осталось невыполненнымъ, и что вновь появилось умозрѣніе объ абсолютѣ, лишенное всякой эмпиріи.

Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens, Berl. 1832.

Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. Berl. 1833, 4. изд. 1877. Дреслеръ, руководившій третьимъ изданіемъ, справедливо говоритъ, что это сочиненіе «составляетъ какъ бы основной этажъ ко всѣмъ прочимъ произведеніямъ Бенеке»: оно «самымъ точнымъ образомъ излагаетъ принципы новаго ученія о душѣ». По этому сочиненію главнымъ образомъ дается ниже изложеніе ученія Бенеке.

Die Philosophie in ihrem Verhältniss zur Erfahrung, zur Speculation und zum Leben dargestellt, Berl 1833.

Erziehungs- und Unterrichtslehre, 2 тт., Берл. 1835—1836, 2. дополн. и испр. изд., тамъ же 1842, 3. изд. подъ наблюденіемъ Дреслера, тамъ же 1864, 4. изд. 1876. I. т. содержитъ ученіе о воспитаніи, II.—объ обученіи. Особенно вслѣдствіе того, что въ этомъ сочиненіи приложена психологія къ научному обоснованію практической педагогической системы, ученіе Бенеке распространилось въ довольно многочисленномъ кругу педагоговъ.

Erläuterungen über die Natur und Bedeutung meiner psychologischen Grundhypothesen, Berl. 1836.

Unsere Universitäten und was ihnen Noth thut, in Briefen an Dr. Diesterweg, Berl. 1836. (По поводу сочиненія Дистервега: die Lebensfrage der Civilisation.)

Grundlinien des natürlichen Systems der praktischen Philosophie. T. I: общее ученіе о нравственности, Берл. 1837. T. II: спеціальное ученіе о нравственности, тамъ же 1840. T. III: основныя черты естественнаго права, политики и философскаго уголовнаго права, общее обоснованіе, тамъ же 1838. Кромѣ того имѣлась еще въ виду спеціальная часть естественнаго права, но ея не выходило. Самъ Бенеке призналъ ученіе о нравственности за самое удавшееся его произведеніе, удовлетворявшее его больше другихъ его сочиненій.

Syllogismorum analyticorum origines et ordinem naturalem demonstravit Frid. Ed. Beneke, Berolini 1839.

System der Metaphysik und Religionsphilosophie. Aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet. Berl. 1840.

System der Logik als Kunstlehre des Denkens, 2 тт., Berl. 1842. Это

обстоятельное изложенiе основныхъ чертъ, представленныхъ въ «Учебникѣ» 1832. Бенеке разграничиваетъ разсмотрѣнiе «аналитическаго» мышленiя отъ разсмотрѣнiя «синтетическаго» мышленiя и выдѣляетъ проблемы по теорiи познанiя, о которыхъ говорится въ «метафизикѣ»; ср. объ этомъ критику Ибервега въ § 34 его Системы логики.

Die neue Psychologie. Erläuternde Aufsätze zur 2. Auflage meines Lehrbuchs der Psychologie als Naturwissenschaft, Berl. 1845.

Die Reform und die Stellung unserer Schulen, ein philosophisches Gutachten, Berl. 1848.

Pragmatische Psychologie oder Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben, 2 тт., Berl. 1850

Lehrbuch der pragmatischen Psychologie, Berl. 1853.

Archiv für die pragmatische Psychologie, 3 тт., Berl. 1851—53.

Ф. Э. Бенеке, Руководство къ воспитанiю и ученiю, 2 чч., пер. съ нѣкоторыми измѣненiями и примѣчанiями, подъ редакцiей Н. Х. Весселя, Спб. 1870—1873 (печаталось въ приложенiи къ Падагогическому Сборнику за 1870—1873 гг.). С. Гогоцкiй, Философскiй лексиконъ, I, 308—315 Фр. Эд. Бенеке, Очеркъ его жизни и трудовъ, Педаг. Сбор. 1871, 12, стр. 1520—1530.

Фр. Эд. Бенеке родился въ Берлинѣ 17. февраля 1798, умеръ тамъ же 1. марта 1854. Гимназическое образованiе онъ получилъ въ своемъ родномъ городѣ въ Фридерицiанумѣ, находившемся тогда подъ руководствомъ Бернгарди. 1815 Бенеке участвовалъ въ походѣ, затѣмъ занимался богословiемъ и философiей въ Галле и Берлинѣ. На ряду съ де Ветте, направившимъ его къ Фризу, на него получилъ особенное влiянiе Шлейермахеръ, которому онъ посвятилъ одно изъ своихъ раннихъ сочиненiй. Частнымъ образомъ Бенеке занимался также частiю новѣйшею англiйскою философiею, частiю сочиненiями Гарве, Платнера, Канта и Ф. Г. Якоби. Полное собранiе послѣдняго Бенеке рецензировалъ въ журналѣ Hermes, т. XIV, 1822, стр. 255—339. И на сочиненiя Шопенгауера онъ рано обратилъ вниманiе, о чемъ свидѣтельствуетъ приведенная выше (§ 34, стр. 340) рецензiя. Только когда уже появились его три раннiя сочиненiя (см. выше), Бенеке познакомился съ однимъ сочиненiемъ Гербарта, именно со 2. изд. «Руководства къ введенiю въ философiю» (1821), а до того онъ имѣлъ только поверхностныя свѣдѣнiя о его взглядахъ (можетъ быть, черезъ посредство Theorie des Wissens, Götting. 1819, Штиденрота). Съ этихъ поръ онъ выражалъ очень живой интересъ къ сочиненiямъ Гербарта. Многiя изъ нихъ онъ рецензировалъ. Онъ находилъ въ лицѣ Гербарта остроумнѣйшаго и (по смерти Якоби) глубокомысленнѣйшаго среди здравствовавшихъ тогда нѣмецкихъ философовъ. Но когда Гербартъ основалъ свою психологiю на «опытѣ, математикѣ и метафизикѣ», то Бенеке отвергъ какъ метафизическое обоснованiе, такъ и приложенiе математики и держался исключительно внутренняго опыта, который онъ только хочетъ употреблять научно по тому самому методу, по какому естественныя науки рацiонализируютъ внѣшнiй опытъ. Онъ не согласенъ, что въ понятiяхъ, представляемыхъ опытомъ, находятся противорѣчiя, и что требуется метафизическое умозрѣнiе, которое бы удалило ихъ по «методу отношенiй». Въ предположенiи, что человѣческая душа имѣетъ простоту точки, онъ находитъ основную ошибку гербартовой психологiи. Слѣдствiемъ этой ошибки является то, что въ пониманiе, основанное на внутреннемъ опытѣ, вносится постоянная путаница. Бенеке одобряетъ полемику Гербарта противъ тѣхъ «способностей души», которыя являются только олицетворенными видовыми понятiями психическихъ явленiй и однако должны служить основой для объясненiя именно этихъ явленiй. Но онъ не отвергаетъ понятiя способности вообще, а также и предположенiя множественности психическихъ способностей. Онъ пытается свести сложныя психическiя явленiя на немногiе психическiе основные процессы. (Эти основные процессы Бенеке большею частiю уже намѣтилъ въ Erfahrungsseelenlehre, обнародованномъ 1820 до его знакомства съ сочиненiями Гербарта, однако скорѣе отрывочно, нежели въ полномъ научномъ развитiи; цѣльное зданiе психологiи возникло не безъ существеннаго влiянiя Гербарта). 1822 по опубликованiи сочиненiя «Основоположенiе къ физикѣ (естественному ученiю) нравовъ» Бенеке было запрещено чтенiе лекцiй. Бенеке увѣряетъ, что это запрещенiе выхлопоталъ Гегель у министра Альтенштейна, быв-

шаго съ нимъ въ дружбѣ, чтобы не дать утвердиться въ берлинскомъ университетѣ философіи, которая была бы враждебна собственной его философіи, но приближалась бы къ шлейермахеровскому и фризовскому ученію. Когда были подтверждены противолиберальныя союзныя рѣшенія, Альтенштейнъ, раздраженный дальнѣйшими шагами Бенеке, нашелъ средство вынудить саксонское правительство, которое предназначило Бенеке на каѳедру философіи, не давать мѣста — хотя политически и не заподозрѣнному — приватъ-доценту, у котораго въ Пруссіи была отнята venia legendi. Бенеке нашелъ убѣжище въ Геттингенѣ, гдѣ онъ преподавалъ 1824—1827. Затѣмъ, получивши позволеніе, онъ вернулся преподавателемъ въ Берлинъ и получилъ здѣсь 1832, вскорѣ послѣ смерти Гегеля, экстраординарную профессуру, которую и занималъ до своей смерти, обнаруживая здѣсь необыкновенную дѣятельность въ качествѣ преподавателя и писателя. Онъ утонулъ, какъ думаютъ, не безъ собственнаго намѣренія.

Какъ ни трудно, говоритъ Бенеке во введеніи къ своему Учебнику психологіи какъ опытной науки, какъ ни трудно разграничить душу отъ всего тѣлеснаго, все же у насъ есть для обоснованія нашей науки вполнѣ ясно опредѣленная и рѣзко отграниченная черта: предметомъ психологіи бываетъ все, что мы постигаемъ внутреннимъ воспріятіемъ и ощущеніемъ, а то, что мы постигаемъ внѣшними чувствами, не подходитъ къ ея обработкѣ непосредственно или по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ, но если имъ надо воспользоваться, то его приходится истолковывать воспріятіями перваго рода.

Методъ психологіи долженъ совпадать съ методомъ наукъ о внѣшней природѣ. Начинать надо опытами и раціонально перерабатывать ихъ путемъ индукціи, образованія гипотезъ и т. п.

Психологію слѣдуетъ основывать не на метафизикѣ, а наоборотъ — метафизику, какъ и всѣ другія философскія науки, на психологіи.

Въ изгнаніи «прирожденныхъ понятій» (особенно Локкомъ) и прирожденныхъ отвлеченныхъ «способностей души» (Гербартомъ и самимъ Бенеке) Бенеке находитъ главные этапы прогресса въ научной психологіи. Однако слѣдуетъ отвергнуть не понятіе способностей вообще, а только вмѣсто «способностей», неправильно считавшихся первоначальными (какъ разсудокъ, сила сужденія и т. п.), а на самомъ дѣлѣ бывшихъ олицетворенными видовыми понятіями очень сложныхъ явленій, слѣдуетъ опредѣлить истинно элементарныя способности или «первосилы». То, что дѣйствуетъ во всемъ происходящемъ, есть сила или способность. Однако способности вовсе не простыя возможности, но онѣ дѣйствуютъ внутри души какъ разъ въ такой степени, въ какой развитія, становящіяся возможными черезъ ихъ посредство, дѣйствуютъ въ качествѣ сознательныхъ процессовъ. Способности являются составными частями самой субстанціи; у нихъ нѣтъ носителя, отличнаго отъ нихъ самихъ. Вещь есть только совокупность силъ, соединенныхъ между собой.

Ближайшей задачей науки является задача разложить непосредственно данныя слѣдствія на простыя слѣдствія, т. е. свести ихъ на основные процессы или основные законы.

Вотъ психическіе основные процессы, принимаемые Бенеке:

Первый основной процессъ. Вслѣдствіе впечатлѣній и раздраженій, приходящихъ въ душу извнѣ, въ ней образуются чувственныя ощущенія и воспріятія, и именно при посредствѣ внутреннихъ силъ или способностей, путемъ которыхъ происходитъ принятіе и усвоеніе раздраженій. Способности, воспринимающія раздраженія, являются «первичными силами» души. Каждому изъ чувствъ Бенеке приписываетъ не одну «первичную силу», а цѣлое множество «первичныхъ силъ», которое въ каждомъ чувствѣ образуетъ отдѣльную систему. Каждое единичное чувственное раздраженіе по Бенеке принимается соотвѣтствующей первичной силой *).

*) «Первичныя силы» являются самыми элементарными частями психической субстанціи. Можно спросить, какъ эти, такъ называемыя Бенеке, первосилы, отно-

Второй основной процессъ. Въ человѣческой душѣ непрестанно образуются новыя первичныя силы. Бенеке заключаетъ объ этомъ процессѣ, котораго нельзя воспринимать непосредственно извнутри, изъ того обстоятельства, что отъ времени до времени относительно первичныхъ силъ наступаетъ истощеніе, неспособность образовывать чувственныя воспріятія или другія дѣятельности, которыя требуютъ вмѣшательства свободныхъ первичныхъ силъ, а также изъ того обстоятельства, что онѣ впослѣдствіи снова бываютъ въ распоряженіи для болѣе или менѣе продолжительнаго пользованія. Бенеке сравниваетъ этотъ процессъ съ тѣмъ накопленіемъ силъ путемъ усвоенія питательныхъ веществъ, которое составляетъ жизненный процессъ растительныхъ организмовъ. Онъ считаетъ вѣроятнымъ предположеніе, что новыя первичныя силы проистекаютъ вслѣдствіе особеннаго преобразованія изъ раздраженій, полученныхъ нашими чувствами, при содѣйствіи всѣхъ (духовныхъ и тѣлесныхъ) системъ, которыя соединены въ единое человѣческое бытіе *).

сятся къ гангліознымъ клѣткамъ или къ элементамъ гангліозныхъ клѣтокъ въ мозгу. Различіе тѣлеснаго и душевнаго вообще есть различіе въ пониманіи, а не въ бытіи. Одно и то же можно постигать частью извнутри въ самосознаніи, частью извнѣ чувствами. Въ первомъ случаѣ мы познаемъ его, какъ оно есть само по себѣ, а въ другомъ случаѣ наше постиганіе только съ одной стороны носитъ характеръ постигаемаго, съ другой же стороны оно обусловлено природою воспринимающаго субъекта. Пространственное протяженіе въ собственномъ смыслѣ этого слова, какъ протяженіе въ три измѣренія, принадлежитъ (по взгляду Бенеке, являющемуся, правда, очень спорнымъ) только чувственному явленію, тогда какъ у реальнаго самого по себѣ есть смежность только въ такомъ смыслѣ, въ какомъ, напр., мысль существуетъ въ насъ рядомъ съ другой мыслью; поэтому всякая матеріальность принадлежитъ только явленію. Но то, что мы познаемъ путемъ внутренняго воспріятія, какъ нѣчто психическое, такъ же какъ само по себѣ и то, что въ силу нашихъ чувствъ является намъ чѣмъ-то матеріальнымъ, состоитъ изъ нѣсколькихъ системъ силъ. Было бы мыслимо, что всѣ онѣ допускаютъ двоякое постиганіе, но точно такъ же можно бы мыслить, что часть системъ доступна воспріятію только извнѣ, а другая часть — только извнутри. Кромѣ того можно мыслить также, что нѣкоторыя, а именно самыя низшія, системы могутъ восприниматься только извнѣ, другія, а именно самыя высшія, только извнутри, нѣкоторыя же среднія системы—и тѣмъ и другимъ способомъ, по крайней мѣрѣ при извѣстныхъ обстоятельствахъ. Послѣднее предположеніе Бенеке считаетъ вполнѣ подходящимъ. Вотъ почему гипотеза, что отдѣльныя первичныя силы тожественны съ мельчайшими микроскопически воспринимаемыми частями мозга, пожалуй, — съ гангліозными клѣтками, по принципамъ Бенеке была бы хотя и не невозможна, но все-таки онъ ея не выставляетъ. Напротивъ, онъ скорѣе склоненъ считать правильнымъ тотъ взглядъ, что психическая субстанція различается отъ мозга также и реально. Между всѣми низшими и высшими системами, все равно — являются ли онѣ въ одной или другой формѣ, находится причинная связь (вслѣдствіе уравнивающаго процесса, о которомъ упоминается ниже). Возможность этой связи основывается на однородности, существующей между всѣми ими, какъ онѣ есть сами по себѣ. Но въ той степени, въ какой одно и то же воспринимается частью извнутри, частью извнѣ (или представляется по аналогіи воспринимаемаго извнѣ или извнутри), между ними нѣтъ причинной связи, точно такъ же какъ и предустановленной гармоніи, а только такой параллелизмъ, который обусловливается двоякимъ способомъ постиганія при реальномъ тожествѣ. Бенеке, повидимому, допустилъ сначала (по примѣру Спинозы, Канта и Шопенгауера) реальное тожество въ болѣе широкомъ объемѣ и только позже — въ болѣе узкомъ. Этого вопроса Бенеке касается больше въ метафизикѣ, нежели въ психологіи, которая по его мнѣнію должна основываться только на внутреннемъ воспріятіи.

*) Конечно, является страннымъ предположеніе, будто бы раздраженіе, приходящее извнѣ, какъ звукъ, свѣтъ и т. п., которое «усваивается» первичными силами при образованіи чувственныхъ ощущеній, должно частью преобразоваться въ первичныя силы. Раздраженіе, поражающее ухо, состоитъ, какъ учитъ физика, въ колебательномъ движеніи частичекъ воздуха, раздраженіе, поражающее глазъ, — въ колебательномъ движеніи частичекъ эѳира, и проч. Хотя бы мы отличали не только отъ этого процесса ощущеніе, возбужденное имъ, но и отъ физическаго постиганія того же самаго процесса—его „о себѣ", все-таки и это осебѣ является только процессомъ (хотя Бенеке, относящійся здѣсь пренебрежительно къ физической теоріи, какъ основывающейся на „смутномъ" чувственномъ воспріятіи, считаетъ его чѣмъ-то субстанціальнымъ), и никоимъ образомъ нельзя понять, какъ простой процессъ можетъ превра-

Третій основной процессъ. Связь между способностями и раздраженіями, какъ она первоначально обоснована въ чувственныхъ ощущеніяхъ и воспріятіяхъ, и какъ она сохраняется въ воспроизведеніяхъ ихъ, обнаруживаетъ то болѣе прочное, то менѣе прочное проникновеніе этихъ двоякаго рода элементовъ. Въ той степени, въ какой способности связаны менѣе прочно и потому даны подвижными, ихъ можно переносить въ самыхъ разнообразныхъ отношеніяхъ отъ одного образа къ другому. Всѣ психическіе образы въ каждое мгновеніе нашей жизни стремятся къ тому, чтобы уравнять по отношенію другъ къ другу подвижные элементы, данные въ нихъ. Примѣры этого представляетъ повышеніе всего нашего круга представленій отъ сердечныхъ движеній радости, энтузіазма, любви, гнѣва и проч., а также и всякое новое возникновеніе представленія въ силу его ассоціаціи съ другимъ представленіемъ, непосредственно передъ тѣмъ вновь вступившимъ въ сознаніе, и проч. *).

Все, говоритъ Бенеке, что образовалось въ душѣ человѣческой съ нѣкоторой полнотой, сохраняется и послѣ того, какъ оно исчезло изъ сознанія или изъ возбужденнаго развитія души, въ безсознательномъ или внутреннемъ бытіи души, изъ котораго оно впослѣдствіи снова можетъ вступить въ сознательное развитіе души, другими словами—можетъ быть воспроизведено. Бенеке называетъ то, что остается въ безсознательномъ состояніи по отношенію къ сознававшемуся раньше, но продолжающему существовать безсознательно, — слѣдомъ, и по отношенію къ тому, что можетъ произойти изъ него путемъ воспроизведенія—предрасположеніемъ, задаткомъ (или также, употребляя странный терминъ—предрасположенностью, что выражаетъ осуществленіе этого задатка). О слѣдахъ мы имѣемъ свѣдѣнія только вслѣдствіе ихъ воспроизведенія; но мы въ нихъ вполнѣ увѣрены оттого, что эти воспроизведенія происходятъ качественно и количественно въ постоянномъ соотвѣтствіи съ прежними образами. Въ первомъ изданіи Учебника психологіи Бенеке допустилъ основной процессъ образованія слѣдовъ, но уже и тогда онъ замѣтилъ, что при этомъ собственно какъ на процессъ надо смотрѣть только на вступленіе въ безсознательность того, что ранѣе было сознательно. Косность, говоритъ онъ, вовсе не требуетъ объясненія, такъ какъ естественно, что разъ на-

---

титься въ первичную способность, силу или субстанцію. Гораздо естественнѣе было бы предположеніе, что, подобно тому какъ изъ низшихъ тѣлесныхъ системъ постоянно накопляютъ себѣ новыя силы—высшія системы, точно такъ же и изъ этихъ послѣднихъ въ свою очередь накопляютъ себѣ новыя силы путемъ уподобленія психическія системы, а также предположеніе, что, напр., нервная система и мозгъ служатъ для души какъ-бы резервуаромъ силъ. Но эти силы или способности нельзя тогда представлять, какъ пустые сосуды, которые бы наполнялись извнѣ, а только такъ, что онѣ носятъ въ себѣ задатки ощущеній, которые требуютъ еще только возбужденія, сосредоточенія и разнороднаго сопоставленія черезъ посредство внѣшнихъ раздраженій. Такое предположеніе не противорѣчило бы принципамъ Бенеке, да и во всякомъ случаѣ оно положительно необходимо при прирожденныхъ первичныхъ силахъ.

*) Въ основаніи выраженія, которымъ Бенеке обозначаетъ этотъ основной процессъ, такъ же какъ и въ основаніи его предположенія, что раздраженія «принимаются» въ насъ, и что вслѣдствіе преобразованій принятыхъ раздраженій накопляются новыя первичныя силы, лежитъ представленіе о субстанціальныхъ раздраженіяхъ, входящихъ въ душу. Но если раздраженіе находитъ въ процессѣ, который въ томъ случаѣ, когда можно видѣть его самого, напр. при колебаніи струнъ, долженъ являться движеніемъ и главнымъ образомъ колебаніемъ, то ощущеніе, возникающее въ душѣ, можно мыслить себѣ, какъ реакцію, которая происходитъ изнутри, и которая не можетъ послѣдовать ни вполнѣ, ни отчасти отъ „первичной силы," исполняющей эту реакцію. Переносимо только движеніе, съ которымъ связано ощущеніе, но не само это ощущеніе. Какъ одно движеніе превращается въ другія движенія,—это понятно по механическимъ законамъ; но нельзя себѣ представить, какимъ образомъ при перенесеніи субстанціальныхъ законовъ движенія на другіе психическіе образы (напр., съ представленія краснаго на представленіе голубого, вызванное имъ по законамъ ассоціаціи, съ представленія имени на представленіе вещи и т. д.) можетъ происходить превращеніе ихъ въ элементы другихъ качествъ, которое неизбѣжно слѣдуетъ изъ предположенія Бенеке.

чавшееся существуетъ до тѣхъ поръ, пока снова не будетъ уничтожено особенными причинами. А такъ какъ вступленіе въ безсознательное состояніе того, что ранѣе было сознательнымъ, можно объяснить исчезновеніемъ раздраженій, которое является только одною стороною перенесенія или уравниванія подвижныхъ элементовъ, то онъ находитъ во второмъ изданіи Учебника, что предположеніе особеннаго основнаго процесса не оправдывается частичнымъ исчезновеніемъ раздраженій, но упоминаетъ про внутреннюю косность, не смотря на ея «исключительную важность для развитія души», только въ видѣ прибавленія къ изложенію третьяго основнаго процесса *). Слѣдъ, говоритъ Бенеке, есть то, что находится въ срединѣ между произведеніемъ душевной дѣятельности, напр. чувственнымъ воспріятіемъ, и ея воспроизведеніемъ, напр. въ видѣ воспоминанія. Такъ какъ оба эти акта бываютъ психическими актами, то и слѣдъ мы можемъ представлять только въ психической формѣ. Для этихъ слѣдовъ нѣтъ никакого мѣста. Какъ душа вообще, такъ и всѣ ея части не находятся ни въ какомъ мѣстѣ; ибо самосознаніе, единственный источникъ нашихъ познаній, не содержитъ непосредственно и самъ по себѣ ни малѣйшихъ слѣдовъ пространственныхъ отношеній самихъ въ себѣ. Слѣды не связаны также ни съ какимъ тѣлеснымъ органомъ; ибо пространственныя воззрѣнія и измѣненія, параллельныя психическимъ развитіямъ, даны только одновременно съ ними, и самое большее, если они постоянно сопровождаютъ ихъ. Эти измѣненія никоимъ образомъ нельзя считать вытекающими изъ сущности этихъ развитій или подкладывать подъ нихъ въ видѣ основы (субстанціально).

Четвертый основной процессъ. Одинаковые образы человѣческой души и сходные въ силу своей однородности тяготѣютъ одинъ къ другому или стремятся вступить между собою въ болѣе близкія соединенія. Примѣры этого можно видѣть въ остроумной комбинаціи, въ образованіи сравненій, сужденій, въ сліяніи сходныхъ чувствъ и стремленій и т. п. Но всѣ эти сближенія вызываютъ только собраніе сходныхъ образовъ, а прочное соединеніе и сліяніе происходитъ только тогда, когда въ видѣ дополненія присоединяется уравнивающій процессъ **).

---

*) Очень сомнительно, въ самомъ-ли дѣлѣ при образованіи слѣдовъ не надо принимать особеннаго процесса. „Частичное исчезновеніе раздраженій“, повидимому, ведетъ только къ тому, что они становятся въ сознаніи слабѣе, но не къ тому, что они становятся безсознательными, что вообще бываетъ однако при представленіяхъ и психическихъ образахъ, сохраняемыхъ въ памяти. А если раздраженіе исчезаетъ совершенно при перенесеніи возбужденности на другіе образы, то соотвѣтственное представленіе не будетъ больше существовать. Если все-же долженъ быть на лицо «слѣдъ», то онъ непремѣнно образуется самъ собой, подобно тому какъ если на тѣло уже не падаютъ извѣстные свѣтовые лучи, на немъ вообще не остается никакого образа, если только не прозведены нарочно извѣстныя впечатлѣнія или слѣды, какъ при фотографированіи.

**) Бенеке не можетъ, да и не хочетъ говорить здѣсь о «притяженіи» въ собственномъ математически пространственномъ смыслѣ. Да и всякое дѣйствительное измѣненіе въ положеніи образовъ должно бы при этомъ процессѣ не только поставить одно и то же въ разныя мѣста, такъ какъ то же самое представленіе должно входить въ самыя разнообразныя соединенія (напр., представленіе Цезаря, какъ римлянина, какъ государственнаго человѣка, какъ полководца, какъ историка, Цицерона—какъ римлянина, какъ государственнаго человѣка, какъ оратора, какъ философа, постоянно приходится комбинировать все съ новыми и новыми группами), но и утвердить его въ разныхъ мѣстахъ въ одно и то же время, что составляетъ противорѣчіе. Вотъ почему понятіе „притяженія“ надо свести на понятіе одновременнаго раздраженія того, что однородно. Но въ такомъ случаѣ этотъ процессъ вмѣстѣ съ «уравниваніемъ» или перенесеніемъ раздраженій подходитъ подъ общее понятіе аффекціи извнутри, которая происходитъ со стороны возбужденныхъ психическихъ группъ на другія психическія группы, будь онѣ возбуждены или нѣтъ. Это внутреннее воздѣйствіе принимаетъ двоякое направленіе,—именно частію въ сторону такихъ группъ, которыя были прежде въ области сознанія вмѣстѣ съ той группой, которая возбуждена теперь, частію въ сторону однородныхъ группъ, хотя бы и не было съ ними связи черезъ посредство прежняго одновременнаго сознанія или при помощи непосредственной послѣдовательности. Такимъ образомъ всѣ основные процессы можно назвать: образованіе способностей, воздѣйствіе извнѣ, образованіе слѣдовъ и воздѣйствіе извнутри, принимающее двоякое направленіе.

Основываясь на разсмотрѣніи основныхъ процессовъ, Бенеке называетъ душу «совершенно нематеріальнымъ существомъ, состоящимъ изъ извѣстныхъ основныхъ системъ, которыя не только сами въ себѣ, но и одна съ другой образуютъ самымъ тѣснымъ образомъ нѣчто единое или одно существо». Человѣческая душа въ отличіе отъ животной имѣетъ духовный характеръ, который основанъ въ высшей напряженности ея первичныхъ силъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе индивидуальный и опредѣленный отпечатокъ и болѣе опредѣленное различіе всякаго рода основныхъ системъ, такъ же какъ обладаніе руками и языкомъ и воспитаніе въ теченіе долгаго дѣтства, обусловливаетъ духовное преимущество человѣка передъ животными.

Всякое познаніе нашихъ душевныхъ дѣятельностей, говоритъ Бенеке, идя въ этомъ случаѣ далѣе Шопенгауера, утверждавшаго это только относительно познанія нашей «воли», есть познаніе бытія въ себѣ, т. е. познаніе бытія, представляющее это бытіе, какъ оно есть само по себѣ или независимо отъ акта представленія. Такъ мы познаемъ наши душевныя дѣятельности непосредственно. Ни одного представленія мы не въ силахъ познать непосредственно, какъ представленіе бытія внѣ нашего собственнаго бытія. Путемъ воспріятій нашего собственнаго тѣла у насъ есть косвенное познаніе о бытіи, которое мы представляемъ непосредственно, какъ оно есть само по себѣ, именно какъ наше психическое бытіе. При воспріятіи чужаго тѣла, т. е. по поводу такихъ чувственныхъ воспріятій, которыя аналогичны воспріятію отъ нашего тѣла, мы представляемъ себѣ душу, похожую на нашу, какъ чуждое бытіе, которое мы также мыслимъ, какъ оно есть само по себѣ, въ той степени, въ какой оно сходится съ нашимъ психическимъ бытіемъ. Начиная съ человѣческаго бытія, которое всего больше похоже на насъ, наша способность представленій въ непрерывной постепенности спускается внизъ. Настоящее бытіе людей, очень непохожихъ на насъ по темпераменту, возрасту и образованію, мы представляемъ уже очень несовершенно; еще несовершеннѣе представляемъ мы истинное бытіе животныхъ, и съ каждой ступенью, на которую мы спускаемся затѣмъ въ совершенствѣ бытія, убываетъ также и совершенство представленія. Это послѣднее Бенеке замѣчаетъ въ противоположность Шопенгауеру. Утверждая адекватное познаніе о мірѣ какъ «волѣ», Шопенгауеръ вслѣдствіе подведенія всѣхъ силъ подъ черезъ мѣру расширенное понятіе «воли» не признаетъ, что совершенство именно этого познанія постепенно убываетъ въ той мѣрѣ, въ какой убываетъ разстояніе каждой силы природы отъ человѣческой воли. Въ этомъ отношеніи Бенеке отсылаетъ къ своей рецензіи сочиненія Шопенгауера «Міръ какъ воля и представленіе» (Jen. Allg. Litt.-Zeitung, декабрь 1820). Такимъ образомъ при помощи аналогіи, мы объясняемъ чувственныя явленія, исходя изъ нашей психической жизни, и такъ устраняется идеализмъ. Между субъективнымъ идеализмомъ и нефилософскимъ реализмомъ, вѣрящимъ въ непосредственную и полную познаваемость внѣшняго міра путемъ чувственнаго воспріятія, Бенеке со своими положеніями занимаетъ твердую середину. Пространству и времени присуща объективная реальность. Необходимость представленія пространства вовсе не доказательство того, что оно апріорно, ибо и возникшія представленія могли бы укрѣпиться такъ, что отъ нихъ нельзя было бы отдѣлаться. Мы воспринимаемъ въ насъ, говоритъ Бенеке, реальную смежность представленій, и легко можно бы допустить, что въ вещахъ находится нѣчто родственное этимъ представленіямъ, что для воспринимающаго становится пространственнымъ. Точно также и пребываемость и причинность (мы дѣлаемъ такъ, что представленіе у насъ бываетъ на лицо) даны намъ извнутри и переносятся на то, что есть внѣ насъ.

Силы или способности развитой души состоятъ изъ слѣдовъ тѣхъ образовъ, которые были возбуждены раньше. Это главное положеніе Бенеке. Насъ повело бы за границы, которыхъ слѣдуетъ держаться въ этомъ Очеркѣ, если бы мы коснулись ближе того, какъ Бенеке проводитъ это положеніе въ частностяхъ, начиная съ разбора чувственныхъ ощущеній и кончая объясненіемъ самыхъ сложныхъ и высокихъ психическихъ процессовъ.

Основное требованіе нравственности у Бенеке клонится къ тому, что въ каждомъ случаѣ слѣдуетъ дѣлать то, что оказывается наилучшимъ и высшимъ по объективно и субъективно истинной оцѣнкѣ.

Цѣнности всѣхъ вещей, говоритъ Бенеке, мы оцѣниваемъ, смотря по преходящимъ и устойчивымъ повышеніямъ и пониженіямъ, которыя являются въ результатѣ нашего психическаго развитія. А эти повышенія и пониженія для нашего сознанія могутъ обнаруживаться троякимъ образомъ: 1. въ своемъ непосредственномъ воздѣйствіи, 2. въ своихъ воспроизведеніяхъ, какъ представленія воображенія, чѣмъ обосновывается оцѣнка вещей или практическій взглядъ на міръ, 3. въ своихъ воспроизведеніяхъ, какъ желанія, которыя образуютъ настроеніе человѣка и основу его поступковъ. Во всѣхъ трехъ формахъ мы измѣряемъ цѣнности вещей одна относительно другой непосредственно такъ, что повышенія и пониженія, обусловленныя ими, находятся рядомъ. Это можно сказать о довольствѣ и бѣдствіи другихъ людей точно такъ же, какъ и о нашемъ собственномъ. Мы измѣряемъ ихъ, подражая въ себѣ повышеніямъ и пониженіямъ, происходящимъ у другихъ, другими словами—мы чувствуемъ вмѣстѣ съ другими. Высота повышеній и пониженій, возникающихъ въ насъ, бываетъ обусловлена частью природой нашихъ первичныхъ силъ, частью природой раздраженій или возбужденій, частью, наконецъ, образованіями такихъ актовъ, которые проистекаютъ изъ соединенія способностей и раздраженій, причемъ эти образованія идутъ соотвѣтственно основнымъ законамъ психическаго развитія. Въ той степени, въ какой въ силу этихъ общечеловѣческихъ моментовъ развитія повышеніе обусловлено такъ, что оно является высшимъ, и цѣнность, которая представляется этимъ повышеніемъ признается всѣми за высшую. Вслѣдствіе нисходящей постепенности благъ и золъ, обоснованной такимъ образомъ, дана практическая норма, пригодная для всѣхъ людей. Слѣдуя ей, напр., каждый до извѣстной степени образованный и неиспорченный человѣкъ долженъ предпочитать наслажденія высшихъ чувствъ—низшимъ и духовное усовершенствованіе—наслажденію, благо возможно большаго общества—пользѣ, ограниченной имъ самимъ, и проч. Что бываетъ предметомъ высшаго ощущенія и пожеланія сообразно нормѣ, обоснованной въ человѣческой природѣ, то является и предметомъ нравственнаго требованія. Но эта объективно и субъективно истинная оцѣнка можетъ тормазиться чрезмѣрными накопленіями ощущеній удовольствія и неудовольствія низшаго рода, и хотѣніе, соотвѣтствующее этой оцѣнкѣ, задерживается чрезмѣрнымъ накопленіемъ такихъ пожеланій и противодѣйствій. Отъ этого низшее получаетъ черезчуръ большой «просторъ въ оцѣнкѣ и въ стремленіи». Въ противоположность оцѣнкѣ, отступающей отъ нормы, правильная оцѣнка сказывается чувствомъ долга или нравственной необходимости, долженствованія. Это долженствованіе имѣетъ основаніе именно въ томъ, что эта необходимость проистекаетъ изъ самой сокровенной основной сущности человѣческой души. Нравственная необходимость есть необходимость глубочайшей основной природы человѣческой души. Нравственныя отношенія открываются намъ самымъ первоначальнымъ и непосредственнымъ образомъ въ чувствованіяхъ, но въ то время какъ нравственныя чувствованія одинаковой формы сливаются одно съ другимъ, изъ нихъ образуются нравственныя понятія. Если эти понятія присоединяются въ качествѣ предикатовъ, къ оцѣнкамъ и стремленіямъ, то получаются нравственныя сужденія. Изъ болѣе спеціальныхъ нравственныхъ сужденій, относящихся къ сравненію отдѣльныхъ цѣнностей, лишь при такомъ развитіи, которое ушло слишкомъ далеко впередъ, возникаетъ всеобщій нравственный законъ. Категорическій императивъ Канта есть очень высокая абстракція, значитъ—онъ обладаетъ очень производнымъ характеромъ *).

---

*) Еще болѣе, чѣмъ серьезной попыткой полнаго генетическаго объясненія психическихъ функцій, Бенеке оказалъ услугу философскому познанію и дѣйствіямъ, руководимымъ этимъ познаніемъ, тѣмъ, что далъ глубоко продуманное обоснованіе

О богословскихъ вопросахъ, о Богѣ и безсмертіи. Бенеке философствуетъ очень осмотрительно. Своими возраженіями матеріализмъ никоимъ образомъ не устранилъ ученія о безсмертіи. Если и убываетъ внѣшняя душевная жизнь, то отсюда никакъ нельзя заключить къ внутреннему душевному бытію. Основу для познанія Бога составляетъ все, что дано намъ какъ бы въ отрывкахъ. Эта отрывочность заставляетъ насъ полагать дополненіе въ безусловномъ, въ божествѣ, и облекать это божество предикатами, которые заимствованы частью отъ бытія вообще, частью отъ природы, частью отъ насъ самихъ. Хотя теистическое представленіе удовлетворяетъ больше всего, однако мы знаемъ о божествѣ очень мало и потому должны искать прибѣжища въ вѣрѣ.

ЧЕТВЕРТЫЙ ОТДѢЛЪ.

Современная философія.

§ 37. Современную философію не характеризуетъ ни одно нарождающееся направленіе. Ученіе Гегеля и Гербарта послѣ довольно долгаго преобладанія имѣетъ мало правовѣрныхъ приверженцевъ, больше всего — въ Германіи. Здѣсь философское мышленіе опредѣлено главнымъ образомъ Кантомъ. При этомъ изъ его ученія пошелъ въ прокъ или отрицательно критическій элементъ, или раціоналистическій. И самостоятельныя попытки образованія системъ коренятся въ Кантѣ. Однако въ нихъ можно замѣтить вліяніе другихъ мыслителей, именно — Спинозы, Лейбница, а также Шеллинга. Съ кантовской критикой начинаетъ соединяться позитивистическое направленіе. Врагъ всякой метафизики, оно подчеркиваетъ строго научный характеръ философіи и ищетъ возможно большаго соприкосновенія съ естественными науками, точно такъ же какъ съ другой стороны и естественныя науки снова все больше и больше склоняются къ философіи. Въ связи съ этими стремленіями находится то обстоятельство, что на первый планъ выступили теорія познанія и экспериментальная психологія. Въ послѣднее время философское мышленіе все больше и больше обращается также къ этикѣ и къ философіи религіи.

Во Франціи, а еще болѣе въ Англіи, многочисленныхъ приверженцевъ имѣетъ позитивизмъ. Однако здѣсь очень замѣтны и слѣды нѣмецкой философіи, такъ же какъ и въ другихъ странахъ, именно—въ Италіи, Испаніи и Сѣверной Америкѣ.—Въ церковно-католическихъ учебныхъ заведеніяхъ всѣхъ странъ снова выступаетъ на первый планъ томизмъ и вмѣстѣ съ тѣмъ видоизмѣненный аристотелизмъ.

этики на психическихъ отношеніяхъ цѣнности, которое опредѣляетъ нравственную жизнь по чистой и болѣе прочной нормѣ.

Философская библіографія новѣйшаго времени, состоящая въ правильныхъ перечняхъ вновь выходящихъ сочиненій и статей, находится въ нѣмецкихъ философскихъ журналахъ: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (издавался I. Г. Фихте, Ульрици и Виртомъ, а теперь Кроном и Фалькенбергомъ), Philosophische Monatshefte, а также Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Эти журналы даютъ также критическія оцѣнки философскихъ сочиненій и направленій, а Philosophische Monatshefte почти всегда еще и богатые литературные отчеты, содержащіе болѣе краткіе рефераты. О двухъ другихъ журналахъ см. ниже. Philosophische Monatshefte не служатъ никакой опредѣленной школѣ и издавались сначала съ 1868 Ю. Бергманомъ, затѣмъ Э. Братушекомъ, съ 1877—К. Шааршмидтомъ, 1887 вмѣстѣ съ П. Наторпомъ, съ 1888 онъ редактируется однимъ только Наторпомъ, причемъ признается основное начало, руководившее до сихъ поръ, именно начало безпристрастія и безпартійности. Библіографическимъ отдѣломъ завѣдуетъ Ф. Ашерсонъ. Богатая библіографія находится также и въ иностранныхъ философскихъ журналахъ, о которыхъ упоминается ниже.

Пособія для изученія современной философіи доставляютъ: K. Grün, die Philosophie in der Gegenwart, Lpz. 1876. M. J. Monrad, Denkrichtungen der neueren Zeit, нѣмецкая обработка самого автора, Bonn 1879. Ad. Franck, Philosophes modernes étrangers et français. Paris 1879. M. D. Nolen, Новѣйшія теоріи нравственности. Revue politique et littéraire, 1879. Ch E. Luthardt, die modernen Weltanschauungen und ihre praktischen Consequenzen, Vorträge, Lpz. 1880. Glossner, der moderne Idealismus nach seinen metaphysischen und erkenntnisstheoretischen Beziehungen, sowie seinen Verhältnissen zum Materialismus der neuesten Phase, Münster 1880. J. J. Borelius, Blicke auf den gegenwärtigen Stand der Philosophie in Deutschland und Frankreich, понѣмецки перевелъ Э. Іонасъ, Berl. 1887. Во взглядахъ новѣйшихъ логиковъ оріентируетъ Ю. Б. Мейеръ въ его обработкѣ Системы логики Ибервега, Bonn 1882. Здѣсь еще можно упомянуть: Rud. Eucken, Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart. H. Spitzer, Nominalismus und Realismus in der neuesten deutschen Philosophie mit Berücksichtigung ihres Verhältnisses zur modernen Naturwissenschaft, Lpz. 1876. Achelis, über die Naturphilosophie der Gegenwart, I. zur Psychologie, II. zur Erkenntnisstheorie, III. zur Ethik. въ Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 83, 1883, стр. 194—225; 84, 1884, стр. 41—78, 193—214. J. Soury, les doctrines psychologiques contemporaines, Par. 1883. A. Fouillé, Critique des systèmes de morale contemporains, Par. 1884. 2. изд. 1887. Giacinto Fontana, Genesi della filosofia morale contemporanea, Milano 1885. Bourgès, Philosophie contemporaine. Psychologie transformiste. evolution de l'intelligence, Par. 1885. (Безъ подписи), Streifzüge durch die Philosophie der Gegenwart, въ Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 87, 1885, стр. 233—253; 89, 1886, стр. 78—101. Философскіе вопросы настоящаго времени обсуждаются также въ Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft zu Berlin, 22 тетради, Lpz., позже Гейдельбергъ. 1875—1882, продолженіе ихъ — Philosophische Vorträge издаются Философскимъ обществомъ въ Берлинѣ, тетрадь 1—14. Halle 1882—87.

Изъ русскихъ сочиненій, касающихся въ тѣхъ или другихъ размѣрахъ современной философіи, можно указать:

М. И. Владиславлевъ, Современныя направленія въ наукѣ о душѣ, Спб. 1866.

М. И. Каринскій, Критическій обзоръ послѣдняго періода германской философіи. Спб. 1873.

П. А. Милославскій, Типы современной философской мысли въ Германіи, очерки изъ путешествія за границу, Казань 1878.

В. В. Лесевичъ, Что такое научная философія? Рус. Мысль 1888, 1, 2, 11, 12; 1889, 3. 10 и 11.

П. П. Соколовъ, Философія въ современной Германіи, Прав. Об. 1890, 2, стр. 276—301; 3, стр. 445—467; 4, стр. 612—640.

Здѣсь можно сейчасъ же дать общія библіографическія замѣтки о современной философіи въ Германіи. О философіи другихъ народовъ см. ниже.

О новѣйшихъ попыткахъ философскихъ построеній въ Германіи см. J. E. Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 3. изд., 2. т., стр. 686—864. Онъ различаетъ: 1) поворотъ къ прежнимъ системамъ; 2) попытки новшествъ; 3) продолженіе прежнихъ системъ. W. Wundt, Philosophy in Germany, Mind 1877, стр. 493—510. B. Erdmann, zur Charakteristik der Philosophie der Gegenwart in Deutschland, въ Deutsche Rundschau, 1879, тетр. 9 и 10. C. Hermann, die gegenwärtigen Verhältnisse der Philosophie in Deutschland, въ Unsere Zeit, 1881, IX. D. Nolen, le Monisme en Allemagne. Rev. philos. XIII, 1882, стр. 57—73, 146—179. Th. Ribot, die experimentelle Psychologie der Gegenwart in Deutschland (Par. 1879, 2. изд. 1886). нѣмецкое изд. съ разрѣшенія автора, Braunschw. 1881. L. Rabus, die neuesten Bestrebungen auf dem

Gebiete der Logik bei den Deutschen und die logische Frage. Erlang. 1880. D. Nolen, les logiciens allemands contemporains, Rev. philos., XVI, 1883, стр. 449—465. G. H. Howison, some aspects of recent German philosophy, въ the Journal of specul. philos., XVII, 1883, стр. 1—44. Durkheim, la science positive de la morale en Allemagne: les Economistes, les Sociologistes, les Juristes, les Moralistes. въ Revue philos., XXIV, 1887, стр. 33—58, 113—142, 275—284. M. Brasch, die Philosophie der Gegenwart, ihre Richtung und ihre Hauptvertreter für die Gebildeten dargestellt, Lpz. 1888 (относится только къ Германіи; много извлеченій изъ новѣйшихъ философскихъ сочиненій). См. также J. B. Meyer, который даетъ различные критическіе рефераты въ Jahresberichte uber die gesammten Wissenschaften etc., изд. R. Fleischer.

Ноленъ, Монизмъ въ современной Германіи, Рус. Бог., 1883, 1—4

§ 38. Изъ философскихъ школъ больше всего распространена была въ теченіе третьяго и четвертаго десятилѣтія въ Германіи гегелевская школа, особенно вслѣдствіе законченности системы и приложимости ея метода и ея принциповъ къ самымъ различнымъ дисциплинамъ. Къ тому же была и внѣшняя причина для распространенія гегелевской школы, а именно та, что къ приверженцамъ Гегеля довольно долгое время благоволило прусское правительство. Почти во всѣхъ нѣмецкихъ университетахъ были представители философіи Гегеля. Однако вскорѣ послѣ смерти Гегеля школа распалась на различныя партіи. Различія коснулись именно ученія о Богѣ, о личномъ безсмертіи и о личности Христа. По этимъ пунктамъ самъ Гегель высказался недостаточно ясно, такъ что изъ его выраженій можно было развивать различные, другъ другу противоположные взгляды. Такъ называемая правая сторона склонялась въ этихъ пунктахъ къ ортодоксіи и къ супранатурализму и въ общемъ сочувствовала ученію церкви. По мнѣнію этой партіи, теизмъ обоснованъ въ ученіи Гегеля, точно такъ же какъ личное безсмертіе и понятіе о Христѣ, какъ дѣйствительномъ личномъ Богочеловѣкѣ. Она настаивала на томъ, что по Гегелю у философіи то же содержаніе, что и у религіи. Лѣвая сторона, сторона младогегельянцевъ, напротивъ, не хотѣла допускать, чтобы ученіе церкви вліяло на философскія теоремы, и вступилась за пантеистическое понятіе о Богѣ, по которому Богъ, какъ вѣчная и всеобщая субстанція, доходитъ до самосознанія только въ человѣчествѣ, далѣе—за вѣчность духа вообще, въ противоположность безсмертію индивидуальнаго духа, и за пониманіе богочеловѣчества, какъ идеи человѣчества. По мнѣнію этой партіи, догматъ, религія устранена понятіемъ, умозрѣніемъ. Главнѣйшими представителями перваго направленія могутъ считаться: Габлеръ, Гинрихсъ, Гешель, Бруно Бауеръ въ ранній періодъ своей дѣятельности. Къ лѣвой сторонѣ принадлежатъ въ особенности: Рихтеръ, Руге, Бр. Бауеръ въ позднѣйшій періодъ своей дѣятельности, Фейербахъ, Штраусъ; и Мишле надо причислить къ этой же партіи. Болѣе посредствующее положеніе заняли: Розенкранцъ, Эрдманъ, Шаллеръ, Ватке. Богослововъ Дауба и Маргейнеке нельзя прямо назвать учениками Гегеля, но они при помощи философіи Гегеля создали умозрительное богословіе. Изъ тѣхъ, которые ушли слишкомъ далеко влѣво, нѣкоторые изъ болѣе выдающихся оставили, правда, гегелевскіе принципы и обратились къ натурализму и матеріализму, какъ напр. Фейербахъ и Штраусъ. Фейербахъ, такъ же какъ и Бруно Бауеръ, открыто провозгласилъ атеизмъ и субъекти-

визмъ, а Штраусъ былъ все-таки скорѣе пантеистическаго образа мыслей. Еще до самаго послѣдняго времени можно ясно замѣтить зависимость отъ Гегеля въ философіи религіи у богослововъ, какъ А. Э. Бидерманъ, нѣсколько менѣе у Отто Пфлейдерера.

Въ политическихъ взглядахъ среди учениковъ Гегеля сказывается такое же различіе, какъ и въ религіозныхъ. Къ консервативному направленію принадлежала правая сторона, а также Штраусъ и Бруно Бауеръ. Во главѣ радикальнаго направленія была лѣвая сторона, за исключеніемъ Штрауса и Бруно Бауера. Кромѣ того слѣдуетъ замѣтить, что соціалисты Лассаль и Карлъ Марксъ по крайней мѣрѣ вышли отъ Гегеля.

Особенно Гегель оживилъ изученіе и изложеніе исторіи философіи. Тутъ прежде всего надо назвать Эд. Целлера, который въ своихъ философскихъ взглядахъ скоро отклонился отъ Гегеля и сталъ на почву опыта. Далѣе слѣдуютъ І. Э. Эрдманъ, Куно Фишеръ. Всѣ они въ большей или меньшей степени стали вольно относиться къ гегелевскому построенію исторіи.

Жаркихъ приверженцевъ мало-по-малу пріобрѣтала гегелевская философія въ Даніи, Швеціи, Норвегіи, Финляндіи, въ Италіи, а также во Франціи и въ Сѣверной Америкѣ.

О гегелевской школѣ см. цитованное ниже сочиненіе Шаллера. H. Holtzmann, die Entwickelung des Religionsbegriffs in der Schule Hegels, въ Ztschrft. für wissenschaftliche Theologie, 1878.

Сопоставленіе сочиненій, вышедшихъ изъ гегелевой школы, даетъ Розенкранцъ въ I. т. журнала: Der Gedanke, Organ der philosophischen Gesellschaft in Berlin, изд. C. L. Michelet, Berl. 1861, стр. 77, 183, 256 сс. Этотъ же журналъ обнародовалъ въ цѣломъ рядѣ статей обзоры современнаго состоянія философіи, особенно гегелевской, въ предѣлахъ и за предѣлами Германіи. Обстоятельно говоритъ о разложеніи гегелевской школы J. E. Erdmann въ своемъ Grundriss, II. т., стр. 606—636.

Нельзя точно удержать вышеприведеннаго раздѣленія гегелевской школы на лѣвую и правую, которое ведетъ начало отъ Штрауса (Streitschriften, 3. тетр., 1837). Поэтому мы предпочитаемъ при перечисленіи гегельянцевъ слѣдовать алфавитному порядку. При этомъ достаточно будетъ цитовать главнѣйшіе труды и тамъ и сямъ прибавить замѣчанія объ ученіи. Нѣкоторые мыслители, которые не принадлежатъ прямо къ гегелевской школѣ, но близко къ ней стоять или прежде стояли, должны быть приведены здѣсь сейчасъ же.

Въ качествѣ собственнаго органа гегелевской школы были основаны 1827 Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik Геннингомъ и редактировались до 1847, времени ихъ прекращенія. Они много помогли распространенію мыслей Гегеля и особенно поставили своей задачей отражать нападки на взгляды учителя. Такъ какъ для болѣе свободныхъ гегельянцевъ этотъ журналъ оказался не достаточно независимымъ отъ церковной ортодоксіи, то 1838 основали A. Ruge и Th. Echtermeyer (ум. 1842 въ Дрезденѣ) Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, которые сначала занимали средину, но скоро рѣшительно склонились влѣво. 1841 они были перенесены въ Лейпцигъ и получили заглавіе: Deutsche Jahrbücher, приняли съ тѣхъ поръ политически и религіозно радикальный характеръ, пока не были запрещены 1843 въ Саксоніи, что и было причиною ихъ прекращенія. Какъ на послѣдующіе журналы для гегелевской философіи надо смотрѣть на издававшіеся А. Швеглеромъ въ Тюбингенѣ 1843—1844 Jahrbücher der Gegenwart, на редактировавшіеся Л. Ноакомъ Jahrbücher für speculative Philosophie, 1846—48, которые были вмѣстѣ съ тѣмъ и органомъ Философ-

скаго общества въ Берлинѣ, а позже органомъ гегельянства былъ редактированный Мишле журналъ Gedanke, также органъ Философскаго общества въ Берлинѣ. Онъ выходилъ съ 1860 (1884—послѣдняя и вмѣстѣ единственная тетрадь IX. тома), одно время при участіи Ю. Бергмана.

Къ гегелевской школѣ принадлежатъ или по крайней мѣрѣ подверглись съ ея стороны существенному вліянію:

Главныя сочиненія Бруно Бауера, которыя принимаются здѣсь въ разсчетъ: Zeitschrift für speculative Theologie, Berl. 1836—38. Die Posaune des jüngsten Gerichts wider Hegel, den Atheisten und Antichristen (иронія; безъ подписи), Lpz. 1841. Hegels Lehre von Religion und Kunst (безъ подписи), Lpz. 1842. Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes (1840) и синоптиковъ (1841—42) Philo, Strauss und Renan und das Urchristenthum, Berl. 1874. Также и въ Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des 18. Jahrhunderts. 4 тт., 1843, и въ другихъ историческихъ сочиненіяхъ Бр. Бауеръ излагаетъ свою философскую точку зрѣнія.

Бруно Бауеръ родился 1809 въ Эйзенбергѣ въ Саксенъ-Альтенбургѣ, сталъ читать лекціи 1834 въ Берлинѣ теологомъ, 1842 потерялъ вслѣдствіе слишкомъ свободныхъ взглядовъ позволеніе читать богословскія лекціи, умеръ 1882 въ Риксдорфѣ близъ Берлина. Онъ сначала принадлежалъ къ правой сторонѣ гегелевской школы и сильно нападалъ на Жизнь Іисуса Штрауса, но скоро сдѣлался самымъ завзятымъ радикаломъ и сталъ со своимъ братомъ Эдгаромъ Бауеромъ на точку зрѣнія «чистой критики», абстрактнаго критицизма, исходя изъ котораго можно отрицать все нравственное и религіозное, а также и всякій государственный организмъ. Онъ открыто становился на сторону атеизма и вмѣстѣ съ тѣмъ былъ увѣренъ, что стоитъ на точкѣ зрѣнія Гегеля. Правда, по мнѣнію Бауера, атеистъ также не совсѣмъ вѣрное названіе свободнаго человѣка, такъ какъ этимъ названіемъ указывается на то, что совершенно устраняется изъ разсужденія. Позже писательская дѣятельность Бауера была снова въ распоряженіи прусской реакціи.

Эдгаръ Бауеръ, der Streit der Kritik mit Kirche und Staat, Bern 1841. Это защита брата, навлекшая на автора арестъ въ крѣпости.

Фер. Хр. Бауръ (1792—1860, долго дѣйствовалъ какъ профессоръ въ Тюбингенѣ, глава такъ называемой тюбингенской [критико-богословской] школы, къ которой принадлежали именно Гильгенфельдъ, Кестлинъ, Швеглеръ, Целлеръ), die christliche Gnosis, Tüb. 1835; die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, и другія сочиненія. Почтительную и удачную характеристику его личности и его научныхъ трудовъ даетъ Целлеръ въ VII. и VIII. т. Preussische Jahrbücher, перепечатана въ Zellers Vorträge und Abhandlungen, Lpz. 1865, стр. 354-434. Целлеръ не хочетъ, чтобы „Баура прямо причисляли къ гегелевской школѣ", и обращаетъ вниманіе на существенное вліяніе частію Шеллинга и особенно Шлейермахера, однако признаетъ, что гегелевская философія не только согласовалась съ его разсмотрѣніемъ природы, но и дѣйствовала на него въ силу „идеи развитія человѣчества, развитія, которое само по себѣ совершается съ имманентной діалектикой и по прочному закону проявляетъ всѣ моменты, которые лежатъ въ существѣ духа".

К. Т. Байргофферъ (род. 1812, уволенный 1846 отъ профессуры въ Марбургѣ, долгое время вожакъ гессенской демократіи), die Grundprobleme der Metaphysik, Marb. 1835. Die Idee des Christenthums, Marb. 1836. Die Idee der Philosophie, Marb. 1838. Beiträge zur Naturphilosophie, Lpz. 1839—40. Untersuchungen über Wesen, Kritik und Geschichte der Religion, въ Jahrbücher für Wissenschaft und Leben, 1849. Байргофферъ позже отдалился отъ Гегеля, находитъ въ его діалектикѣ простое колѣнце мысли, въ которомъ истинная мысль абсолютнаго синтетическаго единства извратилась въ мысль саморазлагающагося противорѣчія, и хочетъ, чтобы абсолютныя тожества Гербарта и ихъ синтетическая призрачность, подобно самоаналитическому тожеству Гегеля, одинаково разрѣшились въ дѣйствительное синтетическое единство, см. Philos. Monatsh., III, 1869, 369 с.

К. М. Besser, System des Naturrechts, Halle 1830.

Gust. Biedermann, die speculative Idee in Humboldts Kosmos, ein Beitrag zur Vermittelung der Philosophie und der Naturforschung, Prag 1849. Die Wissenschaftslehre, т. I: ученіе о сознаніи, т. II: ученіе духа, т. III: ученіе о душѣ, Lpz. 1856—60. Die Wissenschaft des Geistes, 3. изд., Prag 1870. Kants Kritik der reinen Vernunft und die hegelsche Logik, Prag 1869. Metaphysik in ihrer Bedeutung für die Begriffswissenschaft, Prag 1870. Zur logischen Frage, тамъ же 1870. Pragmatische und Begriffs-

wissenschaftliche Geschichtsschreibung der Philosophie, тамъ же 1870. Die Naturphilosophie, Prag 1875. Philosophie der Geschichte, Prag 1884. Philosophie als Begriffswissenschaft, Prag 1878—1880. Philosophie des Geistes; системы философіи первая часть, Prag 1886. Religionsphilosophie, Prag—Lpz. 1887.—Бидерманъ хотя и не чистый гегельянецъ, однако признаетъ за Гегелемъ большее значеніе, чѣмъ за кѣмъ бы то ни было изъ современниковъ, и соприкасается съ нимъ въ своей панлогистикѣ.

Alois Eman. Biedermann, die freie Theologie oder Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden. Tübing. 1845. Unsere junghegelsche Weltanschauung oder der sogenannte neueste Pantheismus, Zürich 1849. Christliche Dogmatik, Zürich 1869. О немъ E. Pfleiderer, A. E. Biedermann, въ Preussische Jahrbücher, 57, 1886, стр. 52—76.

А. Э. Бидерманъ (1819—1885, долгое время профессоръ въ Цюрихѣ) никогда не былъ согласенъ съ гегелевскимъ апріористическимъ построеніемъ міра по діалектикѣ понятій. Напротивъ, онъ принялъ мысль, лежащую въ основѣ системы Гегеля, а именно, что во всемъ, что есть, есть разумъ, и что наше собственное разумное мышленіе, какъ его творческое существо, въ состояніи понять этотъ разумъ въ вещахъ, внутреннюю основу его явленія. Главными моментами идеи о Богѣ являются безконечность и духовность, которыя въ качествѣ формальнаго и реальнаго момента даютъ вмѣстѣ понятіе абсолютнаго духа. Слово личность къ нему прилагать нельзя. Наука должна поднять теоретическій моментъ религіи съ ступени представленія на ступень мышленія, но религія не покрывается религіознымъ представленіемъ, напротивъ—къ религіознымъ процессамъ относятся еще волевые акты и состоянія чувствованій.

Franz Biese, die Philosophie des Aristoteles, т. I: логика и метафизика, т. II: частныя науки, Berl. 1835—42. Philosophische Propädeutik, Berl. 1845.

Fr. W. Carové (1789—1852), über alleinseligmachende Kirche, т. I, Frankf. a. M. 1826, т. II, Götting. 1827. Kosmorama, Frankf. a. M. 1831. Rückblick auf die Ursachen der französischen Revolution und Andeutung ihrer welthistorischen Bestimmung, Hanau 1834. Vorhalle des Christenthums oder die letzten Dinge der alten Welt, Jena 1851. Онъ стремился къ тому, чтобы создать религію человѣчества, которая удовлетворяла бы всѣмъ временамъ и народамъ.

Franz Chlebik, Dialektische Briefe, Berl. 1869. Die Philosophie des Bewussten und die Wahrheit des Unbewussten in den dialektischen Grundlinien des Freiheits- und Rechtsbegriffs nach Hegel und Michelet, Berl. 1870. Kraft und Stoff oder der Dynamismus der Atome, aus hegelschen Prämissen abgeleitet, Berl. 1873. Die Frage über die Entstehung der Arten, logisch und empirisch beleuchtet, Berl. 1873—74.

Aug. v. Cieszkowski, Prolegomena zur Historiosophie, Berl. 1838. Gott und Palingenesie, Berl. 1842. De la pairie et de l'aristocratie moderne, Par. 1844.

Kas. Conradi (1784—1849, проповѣдникъ въ Дерксгеймѣ, Рейнгессенъ), Selbstbewusstsein und Offenbarung, Mainz 1831. Unsterblichkeit und ewiges Leben, Mainz 1837. Kritik der christlichen Dogmen, Berl. 1841. Онъ пытался показать богословамъ чувства, что, оставаясь послѣдовательными, они должны допустить гегелевскую теологію.

Карлъ Даубъ (1765—1836, съ 1794 профессоръ богословія въ Гейдельбергѣ, умеръ на каѳедрѣ со словами: жизнь далеко не высшее благо) содѣйствовалъ приглашенію Гегеля въ Гейдельбергъ. Сначала Даубъ сталъ на критическую точку зрѣнія Канта, затѣмъ приблизился къ системѣ тожества Шеллинга, что видно изъ его Theologumena 1806, наконецъ въ Judas Ischarioth, oder das Böse im Verhältniss zum Guten, Heidelb. 1816, ясно замѣтны мистико-теософскіе элементы Шеллинга. Въ качествѣ рѣшительнаго приверженца Гегеля, Даубъ впослѣдствіи пытался свести протестантскіе догматы въ гегелевскія идеи. Съ этой точки зрѣнія спекулятивнаго богослова написаны: die dogmatische Theologie jetziger Zeit, oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seiner Artikel, Heidelb. 1833; über den Logos, ein Beitrag zur Logik der göttlichen Namen, въ Studien und Kritiken, 1833, тетр. 2; Philosophische und theologische Vorlesungen, изд. Marheineke и Dittenberger, 7 тт., Berl. 1838—44. Ср. K. Rosenkranz, Erinnerungen an K. Daub, 1837, W. Hermann, die speculative Theologie und ihre Entwickelung durch Daub, Hamb. und Gotha 1847.

U. Dellinghausen, Versuch einer speculativen Physik, Lpz. 1851.

H. Doergens, Aristoteles oder über das Gesetz der Geschichte, Lpz. 1872—73.

J. F. G. Eiselen, Handbuch des Systems der Staatswissenschaften, Bresl. 1828.

Joh. Ed. Erdmann (род. 1805 въ Лифляндіи, 1829—1832 проповѣдникъ на своей родинѣ, сталъ читать лекціи 1834 на философскомъ факультетѣ въ Берлинѣ, съ 1836 г. профессоръ философіи въ Галле), Vorlesungen über Glauben und Wissen, Berl. 1837. Leib und Seele, Halle 1837, 2. изд. 1849. Grundriss der Psychologie, Lpz. 1840, 5. изд. 1873. Natur oder Schöpfung? Lpz. 1840. Psychologische Briefe, Lpz. 1851, 6. изд.

1882; по собственному указанію Эрдмана онѣ желаютъ быть только книгой для развлеченія, сообщающей не науку, а ея результаты. Grundriss der Logik und Metaphysik, Halle 1841, 5 изд. 1875. Vermischte Aufsätze, Lpz 1845. Тутъ находится статья: Философія религіи, какъ феноменологія религіознаго сознанія, гдѣ Эрдманъ старается доказать, что «такъ какъ религіи показываютъ различныя ступени сознанія, то философія религіи, являясь съ одной стороны непремѣнно истолкованіемъ миѳовъ, съ другой—не можетъ быть такимъ истолкованіемъ». Philosophische Vorlesungen über den Staat, Halle 1851. Vorlesungen über akademisches Leben und Studium, Lpz. 1858. Ernste Spiele, Berl. 1871, 3. изд. 1875. Sehr Verschiedenes, je nach Zeit und Ort, Berl. 1871. Darwins Erklärung pathogenischer Erscheinungen, Halle 1874. Отступленія Эрдмана отъ Гегеля только второстепеннаго значенія. Сочиненія по исторіи философіи приведены уже выше.

E. Feuerlein, die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen, Tüb 1857—59. Rousseausche Studien въ рядѣ статей въ журналѣ der Gedanke, Berl. 1861 сс.

Kuno Fischer, Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre, Heidelb. 1852, 2. изд. 1865. Diotima, die Idee des Schönen, Pforzheim 1849. Geschichte der neueren Philosophie, Mannheim und Heidelb. 1854 сс., 2. изд. 1865 сс., 3. изд. 1876 сс. Bacon von Verulam, Lpz. 1856, 2. изд. 1875. Schiller als Philosoph, Frankf. a. M. 1856. Shakespeares Charakter-Entwickelung Richard III., Heidelb. 1868. Entstehung und Entwickelungsformen des Witzes, Heidelb 1871. Lessings Nathan der Weise, 2. изд., Stuttg. 1872. Ueber das Problem der menschlichen Freiheit, Rede, Heidelb. 1875. Vorträge über Faust, 1877. Ueber die menschliche Freiheit, Heidelb. 1889.

Русскіе переводы сочиненій Куно Фишера см. на стр. 3 и 47.

Куно Фишеръ род. 1824 въ Шлезіи, получилъ право читать лекціи 1850 по философіи въ Гейдельбергѣ, гдѣ у него была отнята министерствомъ 1853 venia legendi. Въ Берлинѣ читать лекцій ему сначала не разрѣшили, а когда ихъ позволили, онъ получилъ уже приглашеніе профессоромъ философіи въ Іену, куда онъ отправился 1856. Съ 1872 онъ профессоромъ въ Гейдельбергѣ. Хотя Фишеръ и утверждаетъ, что въ логикѣ и метафизикѣ онъ пошелъ своею собственною дорогой, однако онъ все-таки находится въ рѣшительной зависимости отъ Гегеля. Діалектику Гегеля онъ называетъ развитіемъ, діалектическій процессъ—методомъ развитія. «Точка сравненія между развитіемъ и діалектикой заключается въ томъ, что какъ тамъ, такъ и здѣсь дѣло идетъ о противорѣчіяхъ, которыя хотятъ на свѣтъ Божій и требуютъ разрѣшенія». См. впрочемъ A. L. Kym, Логика и метафизика или ученіе о наукѣ Куно Фишера, въ Metaphysische Untersuchungen, стр. 160—213. Фишеръ пріобрѣлъ себѣ большую заслугу своимъ призывомъ къ Канту. Не говоря уже о его обстоятельномъ изложеніи и оцѣнкѣ Канта, онъ прямо подчеркиваетъ, что критическою, т. е. кантовскою, философіею нельзя пренебрегать безнаказанно.

Ernst Ferd. Friedrich, Beiträge zur Förderung der Logik, Noëtik und Wissenschaftslehre, I. т., Lpz. 1864. Во взглядѣ на «собственную логику» или науку содержательнаго разума онъ примыкаетъ къ Гегелю и ближе къ Розенкранцу, но отступаетъ принципіально отъ гегельянства въ особенности различеніемъ трехъ «эквивокдиспарантныхъ» ученій, соединенныхъ подъ собирательнымъ именемъ логики, именно реальной, формальной и индуктивной логики, или „науки содержательнаго разума теоріи мыслительности и ученія о знаніи".

G. A. Gabler (1786—1853, съ 1835 преемникъ Гегеля въ Берлинѣ), Lehrbuch, der philosophischen Propädeutik, 1. отд: критика сознанія, Erlang. 1827. De verae philosophiae erga religionem christianam pietate, Berol. 1836. Die hegelsche Philosophie, Beiträge zu ihrer richtigen Beurtheilung und Würdigung, тетр. 1, Berl. 1843, это освѣщеніе нападокъ Тренделенбурга противъ гегелевской философіи, причемъ отвергается пантеизмъ и еще рѣшительнѣе атеизмъ.

Ed. Gans (1798—1839, профессоръ юриспруденціи въ Берлинѣ) участвовалъ въ основаніи Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwickelung, Berl. 1824—1835. Vorlesungen über die Geschichte der letzten fünfzig Jahre, въ Historisches Taschenbuch 1833—34 Раумера. Vermischte Schriften, Berl. 1834.

K. Fr. Göschel (1781—1861, юристъ, нѣкоторое время президентъ консисторіи въ Магдебургѣ), über Göthes Faust, Lpz. 1824. Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältniss zum christlichen Glaubensbekenntniss, Berl. 1829; ихъ очень хвалилъ самъ Гегель. Der Monismus des Gedankens, къ апологіи современной философіи у могилы ея основателя, Naumb. 1832 (особенно противъ Chr. H. Weisse).

Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Licht der speculativen Philosophie, eine Ostergabe, Berl. 1835, гдѣ авторъ, вопреки отрицательной точкѣ зрѣнія Рихтера, привелъ, подобно доказательствамъ бытія Божія, три доказательства безсмертія души Die siebenfältige Osterfrage, Berl. 1837. Beiträge zur speculativen Philosophie von Gott, dem Menschen und dem Gottmenschen, Berl. 1838.

J. J. Hanusch (1812—1869). Handbuch der wissenschaftlichen Denklehre (логика), Lemberg 1843, 2. изд. Prag 1850. Handbuch der filosofischen Ethik, Lemb. 1846. Grundzüge eines Handbuches der Metafysik, Lemb. 1845. Geschichte der Filosofie von ihren Uranfängen bis zur Schliessung der Filosofenschulen durch Justinian, Olmütz 1850.

L. v. Henning (1791—1866, съ 1825 профессоръ въ Берлинѣ), Principien der Ethik in historischer Entwickelung, Berl. 1824. Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik редактировались Геннингомъ (см. выше стр. 383). Впослѣдствіи Геннингъ занимался больше государственными науками.

H. F. W. Hinrichs (1794—1861, съ 1825 профессоръ въ Галле), die Religion im innern Verhältniss zur Wissenschaft, съ предисловіемъ Гегеля, въ рѣзкой формѣ полемизирующимъ противъ Шлейермахера, Heidel. 1822. Vorlesungen über Göthes Faust, Halle 1825. Grundlinien der Philosophie der Logik, Halle 1826. Das Wesen der antiken Tragödie, Halle 1827. Schillers Dichtungen, Halle 1837—38. Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation in historisch-philosophischer Entwickelung, Lpz. 1848—52. Die Könige, Lpz. 1852, гдѣ различныя формы царства, встрѣчающіяся въ исторіи, представлены, какъ моменты современнаго совершеннаго царства.

H. G. Hotho (1802—1873, умеръ экстраординарнымъ профессоромъ въ Берлинѣ), Vorstudien für Leben und Kunst, Stuttg. und Tübing. 1835. Geschichte der deutschen und niederländischen Malerei, Berl. 1842—43. Die Malerschule Huberts van Eyck, Berl. 1855—58. Geschichte der christlichen Malerei, Stuttg. 1869 cc.

P. W. Jessen, Beiträge zur Erkenntniss des psychischen Lebens, Schlesw. 1831. Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Psychologie, Berl. 1855.

Al. Kapp, die Gymnasialpädagogik im Grundrisse, Arnsberg 1841.

Chr. Kapp (1798—1874), Christus und die Weltgeschichte, Heidel. 1823. Das concrete Allgemeine der Weltgeschichte, Erlang. 1826. F. W. Jos. Schelling, ein Beitrag zur Geschichte des Tages, von einem vieljährigen Beobachter, Lpz. 1843, гдѣ Каппъ пытается доказать, что шеллингова философія больше ничего, какъ большой плагіатъ. Онъ называетъ Шеллинга „философскимъ Калліостро девятнадцатаго столѣтія“ Каппъ примкнулъ къ Гегелю не исключительно, но въ немъ «понятіе гегелевой философіи стало энергіей воли Фихте, или также наоборотъ—энергія воли Фихте дошла до понятія». Ср. о немъ: Briefwechsel zwischen L. Feuerbach und Chr. Kapp 1832—1848, изд. и снабдилъ введеніемъ Aug. Kapp, Lpz. 1876.

Ernst Kapp, Philosophische oder vergleichende allgemeine Erdkunde als wissenschaftliche Darstellung der Erdverhältnisse und des Menschenlebens in ihrem inneren Zusammenhange, Braunschw. 1845; 2. изд.: Vergleichende allgemeine Erdkunde in wissenschaftlicher Darstellung, тамъ же 1868.

Fr. Kapp, der wissenschaftliche Schulunterricht als ein Ganzes, Hamm 1834. G. W. Fr. Hegel als Gymnasialdirector oder die Höhe der Gymnasialbildung unserer Zeit, Minden 1835. (Фр., Эрн. и Алекс. Каппы—братья, Хр. Каппъ—ихъ двоюродный братъ).

Karl Köstlin (род. 1819, профессоръ въ Тюбингенѣ), der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe des Johannes, Berl. 1843. Goethes Faust, seine Kritiker und Ausleger, Tübing. 1860. Aesthetik, Tübing. 1863—69. Ueber den Schönheitsbegriff, Tübing. 1878. Geschichte der Ethik, 1. т., 1. отдѣленіе, въ которомъ содержится также и очеркъ этики, но не въ духѣ Гегеля. Хотя этика по Кестлину и раціональна, но она основывается на эмпиріи; нравственность, построенная на основѣ дѣйствительной сущности человѣка, есть наука мыслящаго разума о необходимомъ, объективно обоснованномъ качествѣ хотѣнія и дѣйствованія.

F. Lassalle (1825—1864, умеръ отъ дуэли), die Philosophie Herakleitos' des Dunkeln von Ephesos, Berl. 1858; здѣсь Лассаль уже у Гераклита находитъ основныя мысли Гегеля, а именно поступательное единство противоположностей. Das System der erworbenen Rechte, eine Versöhnung des positiven Rechts und der Rechtsphilosophie, Lpz. 1861.

Ф. Лассаль, Объ особенной связи современнаго историческаго періода съ идеей рабочаго сословія, Совр. 1865, 9, стр. 173—216. Наука передъ судомъ закона, Совр. Об. 1868, 4, стр. 120—154.—Фердинандъ Лассаль, біографическій очеркъ, Совр. 1865, 8, стр. 197—218.

A. Lasson (род. 1832), о Фихте и Беконѣ см. выше. Meister Eckhart, der Mystiker. Berlin 1868. Das Culturideal und der Krieg, Berl. 1868. Ueber die Natur des Rechts und des Staats, въ Philos. Mon., VI, 1870. Princip und Zukunft des Völkerrechts, Berl. 1871. Ueber Gegenstand und Behandlung der Religionsphilosophie, Lpz. 1879. System der Rechtsphilosophie, Berl. 1882. Задача философіи въ томъ, чтобы въ сущемъ вообще понять разумъ, имманентный ему, т. е. познать сущее. Этика учитъ, какъ отпечатлѣвается разумъ въ дѣйствительномъ обнаруженіи воли, и такимъ образомъ филосо-

фія права имѣетъ ту задачу, чтобы понять наличное право въ его разумной внутренней связи, а также въ связи съ другими направленіями и явленіями жизни.

G. A. Lautier, Philosophische Vorlesungen, Berl. 1853.

G. O. Marbach, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1. отд.: исторія греческой философіи, 2. отд.: исторія средневѣковой философіи, Lpz. 1838—41.

F. A. Märcker, das Princip des Bösen nach den Begriffen der Griechen, Berl. 1842. Die Willensfreiheit im Staatsverbande, Berl. 1845.

Ph. Marheineke (1780—1846, съ 1811 профессоръ богословія въ Берлинѣ), въ 1. изданіи сочиненія die Grundlehren der christlichen Dogmatik, Berl. 1819, обнаруживаетъ существенное вліяніе Шеллинга, а 2. изд., Berl. 1827, напротивъ обработано въ духѣ Гегеля. Theologische Vorlesungen, изд. St. Matthies и W. Vatke, Berl. 1847 сс. System der theologischen Moral. System der christlichen Dogmatik.

C. L. Michelet (род. 1801 въ Берлинѣ, съ 1829 экстраординарный профессоръ тамъ же), System der philosophischen Moral, mit Rücksicht auf die juridische Imputation, die Geschichte der Moral und das christliche Moralprincip, Berl. 1828. Anthropologie und Psychologie, Berl. 1840. Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und Unsterblichkeit der Seele oder die ewige Persönlichkeit des Geistes, Berl. 1841. Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes, философская трилогія; первый разговоръ: личность абсолюта, Nürnb. 1844; второй разговоръ: историческій Христосъ и новое христіанство, Darmst. 1847; третій разговоръ: будущность человѣчества и безсмертіе души, или ученіе о послѣднихъ вещахъ, Berl. 1852. Zur Verfassungsfrage, Frankf. a. O. und Berl. 1848. Zur Unterrichtsfrage, тамъ же 1848. Esquisse de Logique, Par. 1856. Die Geschichte der Menschheit in ihrem Entwickelungsgange von 1775 bis auf die neuesten Zeiten, Berl. 1859—60. Naturrecht oder Rechtsphilosophie, т. I: введеніе, основныя права, частное право; II. т: общественное право, всеобщая исторія права, Berl. 1866. Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Metaphysique, Par. 1837. Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältniss zum System der Moral, Berl. 1827. Сочиненіе по исторіи новѣйшей философіи приведено уже выше стр. 188. Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph, eine Jubeschrift, Lpz. 1870. Hegel und der Empirismus, zur Beurtheilung einer Rede E. Zellersl, Berl. 1873. Das System der Philosophie als exacter Wissenschaft, 4 части въ 5 тт., Berl. 1876—81 (логика, философія природы, философія духа, философія исторіи). Wahrheit aus meinem Leben, Berl. 1885. Мишле принадлежитъ къ самымъ вѣрнымъ ученикамъ Гегеля и до самаго послѣдняго времени очень рѣшительно и безъ малѣйшихъ колебаній постоянно заступался за своего учителя.

F. Müller, der Organismus und die Entwickelung der politischen Idee im Alterthum oder die alte Geschichte von Standpunkte der Philosophie, Berl 1839.

Th. Mundt, Aesthetik, идея красоты и художественнаго произведенія въ свѣтѣ нашего времени, Berl. 1845, нов. изданіе, Lpz. 1868. Не смотря на полемику противъ Гегеля и на выдвиганіе принципа «непосредственности», это сочиненіе однако очень существенно обусловлено гегелевскимъ кругомъ мыслей.

J. G. Mussmann (умеръ 1833 профессоромъ въ Галле), Lehrbuch der Seelenwissenschaft, Berl. 1827. Grundlinien der Logik und Dialektik, Berl. 1828. Grundriss der allgemeinen Geschichte der christlichen Philosophie, mit besonderer Rücksicht auf die christliche Theologie, Halle 1830. Сначала онъ былъ пламеннымъ почитателемъ Гегеля, потомъ во многомъ его критиковалъ.

L. Noack (ум. 1885 профессоромъ въ Гиссенѣ), der Religionsbegriff Hegels, Darmst. 1845. Mythologie und Offenbarung, религія въ ея сущности, ея историческомъ развитіи и абсолютномъ совершенствѣ, Darmst. 1845—46. Das Buch der Religion oder der religiöse Geist der Menschheit in seiner geschichtlichen Entwickelung, Lpz. 1850. Die Theologie als Religionsphilosophie in ihrem wissenschaftlichen Organismus, Lübeck 1858. Die christliche Mystik im Mittelalter und seit dem Reformationszeitalter, Konigsb. 1853. Geschichte der Freidenker (англичанъ, французовъ, нѣмцевъ), 1853—1855. Далѣе нѣсколько другихъ сочиненій, большей частью по философіи религіи, въ которыхъ Ноакъ частію примкнулъ къ Рейфу и Планку. Въ сочиненіяхъ, касающихся Канта, напр. Kants Auferstehung aus seinem Grabe, Lpz. 1862, онъ говоритъ, что Кантъ допускаетъ эмпиризмъ, какъ единственно научную точку зрѣнія. 1846—1848 Ноакъ издавалъ выходившіе въ Дармштадтѣ Jahrbücher für speculative Philosophie und speculative Bearbeitung der empirischen Wissenschaften, въ которыхъ и Философское общество въ Берлинѣ помѣщало свои тогдашнія работы. Psyche (1858—1863) Ноака есть популярно-научный журналъ для прикладной психологіи. Von Eden nach Golgatha, biblisch-geschichtliche Forschungen, Lpzg. 1868. Philosophie-geschichtliches Lexicon, Lpz. 1879.

H. B. Oppenheim, System des Völkerrechts, Frankf. a. M. 1845. Philosophie des Rechts und der Gesellschaft, Stuttg. 1850 (составляетъ V. томъ Neue Encyclopädie der Wissenschaften und Künste).

E. Ph. Peipers, System der gesammten Naturwissenschaften nach monodynamischem Princip, Köln 1840—41. Die positive Dialektik, Düsseldorf 1845.

O. Pfleiderer, die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 2 тт., Lpz. 1869.

Moral und Religion, Lpz. 1872. Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Berl. 1878, 2. изд. 2 тт., 1883—84 (1. т.: исторія философіи религіи съ Спинозы по настоящее время; 2 т.: генетическая спекулятивная философія религіи). Grundriss der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, Berl. 1880.

По Пфлейдереру (род. 1839, профессоръ богословія въ Берлинѣ) Богъ подобнымъ же образомъ есть въ себѣ сущее и само себя различающее отъ всякой конечности я, какъ онъ есть всеобъемлющее цѣлое, имѣющее все въ себѣ и подъ собой, но ничего—внѣ себя. Онъ не поглощается міромъ, но и не исключенъ изъ него, а включаетъ его въ себѣ, какъ раскрытая система своихъ собственныхъ мыслей и силъ. Въ такомъ истинномъ монотеизмѣ съ одинаковою необходимостью устраняются деистическія и пантеистическія абстракціи. Религія вовсе не хочетъ теоретически объяснять міра, а только правильно поставить отношеніе чувствующаго и хотящаго я къ міру, сводя собственную жизнь со всѣми впечатлѣніями міра, господствующими надъ этой жизнью,—непосредственно къ самой силѣ, правящей міромъ.

K. Prantl, die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie, Münch. 1852. Geschichte der Logik, 4 тт., Lpz. 1858—1870, 2. изд. 2. т. 1885 (сочиненіе не кончено). Die geschichtlichen Vorstufen der neueren Rechtsphilosophie, München 1848. Reformgedanken zur Logik, въ Sitzungsberichte der Münchener Akademie, phil. Cl. 1875, т. I, стр. 159—214. Verstehen und Beurtheilen, München 1877. Ueber die Berechtigung des Optimismus, рѣчь, München 1880. Zur Causalitätsfrage, въ Sitzungsberichte der Münchener Akademie, phil. Cl. 1883, тетр. II, стр. 113—139.

К. Прантль (1820—1889, профессоръ философіи въ Мюнхенѣ), выйдя изъ гегелевской философіи, обратился къ изученію Аристотеля и исторіи логики. Свои собственные философскіе взгляды онъ изложилъ въ мелкихъ работахъ. — По Прантлю функціи субъективнаго сознанія даютъ намъ мѣрило объективнаго познанія міра. Только человѣкъ доходитъ до сознанія единой по существу связи между субъективнымъ и объективнымъ. Человѣку свойственно чувство времени, при помощи котораго онъ можетъ, возвращаясь въ прошлое, образовывать путемъ воспоминанія понятія и, забѣгая въ будущее, — обосновывать посредствомъ самопроизвольныхъ цѣлей область идей или идеальныхъ импульсовъ, «для осуществленія которыхъ онъ пробуетъ свои силы въ семьѣ, нравственности, правѣ, искусствѣ, религіи и наукѣ».

J. F. Reiff, der Anfang der Philosophie, Stuttg. 1841. Das System der Willensbestimmungen oder die Grundwissenschaft der Philosophie, Tübing. 1842. Ueber einige Punkte der Philosophie, Tübing. 1843. Исходя изъ Гегеля, Рейфъ приблизился къ Фихте и подѣйствовалъ особенно на К. Х. Плапка.

F. Richter (изъ Магдебурга), die Lehre von den letzten Dingen, ч. 1, Breslau 1833, ч. 2, Berl. 1844. Der Gott der Wirklichkeit, Breslau 1854. Die neue Unsterblichkeitslehre, Breslau 1834. Рихтеръ вызвалъ споръ о безсмертіи въ гегелевской школѣ (если не принимать въ разсчетъ сочиненія Фейербаха, вышедшаго еще 1831 безъ подписи), пытаясь доказать, что по ученію Гегеля нельзя допускать личнаго безсмертія. Впрочемъ, по мнѣнію Рихтера, такого безсмертія могли бы желать только эгоисты, неспособные къ самоотверженію.

Joh. Karl Fr. Rosenkranz, de Spinozae philosophia dissertatio, Halle und Lpz. 1828. Ueber Calderons wunderthätigen Magus, ein Beitrag zum Verständniss der faustschen Fabel, Halle 1829. Der Zweifel am Glauben, критика сочиненій de tribus impostoribus, Halle 1830. Geschichte der deutschen Poesie im Mittelalter, Halle 1830. Die Naturreligion, Iserlohn 1831. Encyclopädie der theologischen Wissenschaften, Halle 1831, 2. изд. 1845. Allgemeine Geschichte der Poesie, Halle 1832—33. Das Verdienst der Deutschen um die Philosophie der Geschichte, Kgsb. 1835. Kritik der schleiermacherschen Glaubenslehre, Kgsb. 1836. Psychologie, Kgsb. 1837, 3. изд. 1863. Geschichte der kantschen Philosophie (т. XII. сочиненій Канта, изданныхъ Розенкранцомъ и Шубертомъ), Lpz. 1840. Das Centrum der Speculation, eine Komödie, Kgsb. 1840. Studien, 5 томиковъ, Berl. und Leipz. 1839—48. Ueber Schelling und Hegel, посланіе къ Пьеру Леру, Kgsbg. 1843. Schelling. Danzig 1843. Hegels Leben, Berl. 1844. Kritik der Principien der straussschen Glaubenslehre, Lpz. 1844, 2. изд. 1864. Goethe und seine Werke, Kgsb. 1847, 2. изд. 1856. Die Pädagogik als System, Kgsb. 1848. System der Wissenschaft, ein philosophisches

Encheiridion, Kgsb. 1850. Meine Reform der hegelschen Philosophie. посланіе къ I. У. Вирту, Kgsb. 1852. Aesthetik des Hässlichen, Kgsb. 1853. Die Poesie und ihre Geschichte, Entwickelung der poetischen Ideale der Völker, Kgsb. 1855. Apologie Hegels gegen Haym, Berl. 1858. Wissenschaft der logischen Idee, Kgsbg. 1858—59, вмѣстѣ съ Epilegomena, тамъ же 1862. Diderots Leben und Werke, Lpz. 1866. Hegels Naturphilosophie und ihre Erläuterung durch den italienischen Philosophen A. Vera, Berl. 1868. Hegel als deutscher Nationalphilosoph, Lpz. 1870. Erläuterungen zu Hegels Encyclopädie der Philosophie, въ Philos. Biblioth., т. XXXIV., Berl. 1870. Von Magdeburg bis Konigsberg, Berl. 1873. Voltaire, въ Neuer Plutarch P. Готшаля, ч. 1, стр. 285—373, 1874. Neue Studien I—IV, Lpz. 1875 сс. Ср. о немъ R. Quäbicker, K. Rosenkranz. этюдъ по исторіи гегелевской философіи, Lpz. 1879, и A. Richter, K. Rosenkranz und seine Reform der Philosophie (принимается въ разсчетъ сочиненіе Квебикера), въ Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik, 1880, т. 77, дополнительная тетрадь, стр. 134—151.

Іог. Карлъ Фр. Розенкранцъ род. 23. апрѣля въ Магдебургѣ, съ 1833 профессоръ въ Кенигсбергѣ, съ іюня 1848 по январь 1849 совѣтникъ министерства въ Берлинѣ, съ этого времени снова въ Кенигсбергѣ, умеръ 14. іюня 1879. Въ своей наукѣ о логической идеѣ Розенкранцъ не несущественно отступаетъ отъ гегелевской логики, и потому настоящіе гегельянцы обвиняли его въ отщепенствѣ отъ учителя. По Розенкранцу наука логической идеи дѣлится на метафизику, логику, ученіе объ идеяхъ, причемъ мышленіе противополагается бытію, а оба они уничтожаются въ идеѣ, какъ ихъ единствѣ. Метафизика снова расчленяется на онтологію, этіологію и телеологію; логика имѣетъ дѣло съ ученіемъ о понятіи, сужденіи, умозаключеніи; въ третьей части излагается принципъ, методъ и система ученія объ идеяхъ. Философію природы Розенкранцъ одинъ изъ немногихъ гегельянцевъ излагаетъ по гегелевскимъ принципамъ, разсматривая на основаніи ихъ факты опыта.

Const. Rössler, System der Staatslehre, Lpz. 1857. Написано только въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ въ гегелевскомъ смыслѣ.

H. Th. Rötscher (род. 1803), Aristophanes und sein Zeitalter, Berl. 1827. Abhandlungen zur Philosophie der Kunst, Berl. 1837—47. Die Kunst der dramatischen Darstellung, Berl. 1841, 2. изд. Lpz. 1864.

A. Ruge (1802—1880) жилъ долгое время въ Англіи, гдѣ вмѣстѣ съ Ледрю-Ролленемъ, Маццини, Бастіано и др. составлялъ Европейскій демократическій комитетъ для сплоченія партій безъ различія народовъ, но вышелъ изъ этого комитета по вступленіи въ него Кошута. Die platonische Aesthetik, Halle 1832. Neue Vorschule der Aesthetik, Halle 1837. Ruge und Echtermeyer, Hallesche Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, 3 тт., Lpz. 1838—40. Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst, 2 тт., Lpz. 1841—42. Ruge, Anecdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik, Zürich 1843. Ruge und Marx, Deutsch-französische Jahrbücher, 2 тетради, Par. 1844. Gesammelte Schriften, 10 тт., Mannheim 1846—48. Переводъ «Исторіи цивилизаціи» Бокля, Lpz. und Heidelb. 1860. Автобіографія Руге: Aus früherer Zeit, т. I—IV, Berl. 1862—67. Четвертый томъ содержитъ также спекулятивное обозрѣніе исторіи философіи отъ Θалеса до запрещенія Jahrbücher Руге. Reden über die Religion, ihr Entstehen und Vergehen, an die Gebildete unter ihren Verehrern (въ оппозицію Шлейермахеру), Berl. 1869. Народное изд. 1874.

J. Schaller (1810—1868), die Philosophie unserer Zeit, къ апологіи и разъясненію гегелевской системы, Lpz. 1837. Der historische Christus und die Philosophie, критика догматической основной идеи «Жизни Іисуса» Штрауса, Lpz. 1838. Geschichte der Naturphilosophie von Bacon von Verulam bis auf unsere Zeit, Lpz. и Halle 1841—46. Vorlesungen über Schleiermacher, Halle 1844. Darstellung und Kritik der Philosophie L. Feuerbachs, Lpz. 1847. Briefe über A. v. Humboldts Kosmos, Lpz. 1850. Die Phrenologie in ihren Grundzügen und nach ihrem wissenschaftlichen und praktischen Werthe, Lpz. 1851. Seel' und Leib, Weimar 1855 и ч. Psychologie, т. I: душевная жизнь человѣка, Weimar 1860.

M. Schasler, die Elemente der philosophischen Sprachwissenschaft W. v. Humboldts, Berl. 1847. Populäre Gedanken aus Hegels Werken, Berl. 1870, 2. изд. 1873. Aesthetik als Philosophie des Schönen und der Kunst, I. т.: критическая исторія эстетики отъ Платона до настоящаго времени, Berl. 1871—72. Das System der Künste aus einem neuen im Wesen der Kunst begründeten Gliederungsprincip, 2. изд. Lpz. 1885. Aesthetik, 1. ч.: міръ прекраснаго, 2. ч.: царство искусства, Lpz. 1886 (das Wissen der Gegenwart).

Alexis Schmidt, Beleuchtung der neuen schellingschen Lehre von Seiten der Philosophie und Theologie, вмѣстѣ съ изложеніемъ прежней философіи Шеллинга, и апологія метафизики, особенно гегелевской, противъ Шеллинга и Тренделенбурга, Berl. 1843.

R. Schmidt, Christliche Religion und hegelsche Philosophie, Berl. 1837. Solgers Philosophie, Berl. 1841.

Heinr. Schwarz, über die wesentlichsten Forderungen an eine Philosophie der Gegenwart und deren Vollziehung, Ulm 1846. Gott, Natur und ein Mensch, система субстанціальнаго теизма, Hannov. 1857.

Herm. Schwarz, Versuch einer Philosophie der Mathematik, въ связи съ критикою положеній Гегеля о цѣли и природѣ гегелевскаго анализа, Halle 1853.

F. K. A. Schwegler (1819—1857), Jahrbücher der Gegenwart, Tüb. 1844—48. Die Metaphysik des Aristoteles, текстъ, переводъ и комментарій, Tüb. 1846—48. Geschichte der Philosophie im Umriss, Stuttg. 1848 и ч. Geschichte der griechischen Philosophie, изд. K. Köstlin, Tüb. 1859, 3. изд. 1882.

G. W. Snellmann, Versuch einer speculativen Entwickelung der Idee der Persönlichkeit, Tüb. 1841.

Th. Sträter, Studien zur Geschichte der Aesthetik, I, Bonn 1861. Die Composition von Shakespeares Romeo und Julie, Bonn 1861.

Strauss, das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, Tüb. 1835—36, 4. изд. 1840. Streitschriften для защиты этого сочиненія, тамъ же 1837—38. Zwei friedliche Blätter, Altona 1839. Characteristiken und Kritiken, Lpz. 1839. Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt, Tüb. 1840—41. Новая обработка «Жизни Іисуса» для «нѣмецкаго народа», Lpz. 1864 (ср. о ней и о Vie de Jésus Ренана статью Целлера въ Historische Zeitschrift, XII, стр. 70 сс. Зибеля, перепечатана въ Vorträge und Abhandlungen, Lpz. 1865, стр. 434 сс.). Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte, Berl. 1865 (критика чтеній Шлейермахера о жизни Іисуса). Voltaire, 1. и 2. изд., Lpz. 1870. Der alte und der neue Glaube, 1872. Ein Nachwort als Vorwort zu den neuen Auflagen, Bonn 1873. Изъ возраженій можно упомянуть: J. Huber, der alte und der neue Glaube, 1873. H. Ulrici, der Philosoph Strauss, Halle 1873. Полное собраніе сочиненій Штрауса издано въ 12 тт. съ введеніями и разъяснительными указаніями Целлеромъ, Bonn 1876—1878.

О Штраусѣ см. Fr. Th. Vischer, Strauss und der Württemberger, въ Hallische Jahrbücher, 1838, также въ Kritische Gänge. E. Zeller, D. F. Strauss, in seinem Leben und seinen Schriften geschildert, Bonn 1874. C. G. Reuschle, Philosophie und Naturwissenschaft, на память о Штраусѣ, Bonn 1874. A. Hausrath, F. D. Strauss und die Theologie seiner Zeit. 2 тт., Heidelb. 1876—78. K. Dieterich, D. F. Strauss et l'idéalisme Allemand, въ Revue philos. 21, 1886, стр. 58—72.

Фр. Строусъ, Вольтеръ, его жизнь и сочиненія, лекціи, читанныя при гессендармштадтскомъ дворѣ, пер. подъ ред. Н. Страхова, Спб. 1871. Д. Штраусъ, Людвигъ Спиттлеръ, этюдъ, Совр. 1862, стр. 1—26 — Докторъ Штраусъ и его исповѣдь, Рус. Вѣс. 1873, 11, стр. 291—324 (изъ Edinburgh Review). Н. К. Михайловскій, Идеализмъ, идолопоклонство и реализмъ, От. Зап. 1873, 12, стр. 240—274. К. К. Арсеньевъ, Д. Ф. Штраусъ, В. Евр. 1878, 9 и 10. А. Г., Д. Штраусъ (= Письма о нѣмецкомъ богословіи, школа историко-критическая), Прав. Соб. 1882, 5, стр. 3—35. П. Милославскій, По поводу народнаго изданія Leben Jesu Штрауса въ Германіи и Франціи, Прав. Соб. 1876, т. I.

Давидъ Фр. Штраусъ род. 1808 въ Людвигсбургѣ, съ 1832 репетиторъ въ тюбингенскомъ институтѣ; вслѣдствіе своей «Жизни Іисуса» онъ былъ перемѣщенъ въ Лицей въ Людвигсбургѣ, но съ 1836 жилъ частнымъ образомъ въ Штутгартѣ. 1839 онъ былъ приглашенъ въ Цюрихъ профессоромъ богословія, но прежде чѣмъ онъ вступилъ въ должность, его уволили съ пенсіономъ, такъ какъ его приглашеніе вызвало въ Цюрихѣ величайшеее возбужденіе. Съ этихъ поръ онъ жилъ писательскимъ ремесломъ въ разныхъ мѣстахъ и умеръ 8. февраля 1874 въ своемъ родномъ городѣ. Шлейермахеръ былъ не безъ вліянія на Штрауса, но гораздо сильнѣе была зависимость отъ Гегеля: различеніе Гегелемъ понятія и представленія, какъ говоритъ самъ Штраусъ, рано привело его къ тому, чтобы преодолѣть форму представленія. Чудо по нему надо отрицать, такъ какъ оно было бы перерывомъ природы черезъ вмѣшательство творческой дѣятельности. Но всѣ извѣстія о твореніи совсѣмъ не могутъ имѣть подъ собой почвы, такъ какъ, вѣдь, природа есть идея, являющаяся иначе, т. е. извнѣ. Отсюда легко получается, что большая часть библейскихъ разсказовъ основывается на миѳахъ, такъ какъ они со своими извѣстіями о чудесахъ не могутъ передать ничего дѣйствительнаго, хотя въ нихъ и заключается истина. Ключъ ко всей христологіи въ томъ, что субъектомъ предикатовъ, прилагаемыхъ церковью Христу, полагается вмѣсто индивидуума идея, но не недѣйствительная, а реальная, человѣчество какъ богочеловѣкъ. Въ своеи догматикѣ Штраусъ даетъ

критику отдѣльныхъ догматовъ, исторически слѣдя за ихъ возникновеніемъ и развитіемъ и вмѣстѣ пытаясь доказать, какъ они должны были разлагаться, такъ что въ ихъ развитіи дано уже ихъ уничтоженіе. Штраусъ подчеркиваетъ, что христіанская религія, какъ теизмъ, не можетъ помириться съ философіей, какъ пантеизмомъ. Догматъ произведенъ только частнымъ, ограниченнымъ сознаніемъ. Богъ есть не лицо рядомъ съ другими лицами или выше ихъ, но безконечное, которое олицетворяется и доходитъ до сознанія въ отдѣльныхъ лицахъ, въ людяхъ, мышленіе во всемъ мыслящемъ, но въ то же время и жизнь во всемъ живущемъ, бытіе во всемъ существованіи. Человѣческій духъ чувствуетъ себя только конечнымъ, если онъ еще не познаетъ себя какъ единство конечнаго и безконечнаго; онъ полагаетъ изъ самого себя, какъ нѣчто чуждое, конечное, которое находится въ немъ, и разсматриваетъ его, какъ будто бы оно было по ту сторону. Эту точку зрѣнія философія должна преодолѣть. И безсмертіе не есть что-нибудь загробное, а только собственная сила духа, выражающаяся въ томъ, чтобы изъ конечности подняться къ идеѣ. По мнѣнію Штрауса современная наука не идетъ дальше взгляда Шлейермахера, стремившагося въ конечности стать единымъ съ безконечнымъ, быть вѣчнымъ въ каждый мигъ.

Въ Старой и новой вѣрѣ Штраусъ высказываетъ матеріализмъ не такъ рѣшительно и смотритъ на противоположность между матеріализмомъ и идеализмомъ только, какъ на словопреніе. Своего общаго противника они должны имѣть въ дуализмѣ, въ противоположность которому оба они считаются монизмомъ, пытаясь объяснить совокупность явленій изъ одного принципа. Точно такъ же уже гегелевская философія имѣла рѣшительнаго противника въ лицѣ дуализма. Каждый изъ этихъ способовъ разсмотрѣнія, какъ матеріалистическій, такъ и идеалистическій, проведенный послѣдовательно, долженъ приводить и къ другому. Надо отвергнуть расщепленіе человѣка на тѣло и душу, человѣческаго бытія — на время и вѣчность, разъединеніе сотвореннаго и преходящаго міра отъ вѣчнаго Творца, Бога. Хотя Штраусъ и хочетъ устранить телеологію, опираясь при этомъ на дарвиново ученіе, однако нельзя не подмѣтить извѣстной зависимости отъ Гегеля, а именно по Штраусу во всемъ можно найти разумъ и порядокъ. Закономѣрное, полное разума и жизни все — для него высшая идея, и онъ требуетъ для этого своего всеединаго того же благочестія, какого благочестивый стараго стиля — для своего Бога. Отъ стараго христіански-религіознаго міровоззрѣнія онъ отдѣлался, отдѣлались, какъ онъ полагаетъ, и образованные люди настоящаго времени, но это чувство къ всеединому однако надо еще назвать религіей. Назиданіе посредствомъ культа слѣдуетъ для образованныхъ людей замѣнить наслажденіемъ искусствомъ. Посему и въ послѣдней книгѣ Штраусъ, послѣ того какъ говорилось о вопросахъ: 1) христіане ли мы еще? 2) имѣемъ ли мы еще религію? 3) какъ мы понимаемъ міръ? 4) какъ мы устраиваемъ нашу жизнь? мы находимъ два добавленія о нашихъ великихъ поэтахъ и о нашихъ великихъ музыкантахъ.

G. Thaulow (1817—1883, профессоръ философіи въ Килѣ), Erhebung der Pädagogik zur philosophischen Wissenschaft, oder Einleitung in die Philosophie der Pädagogik, Berl. 1845. Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht, собраны и систематически расположены изъ полнаго собранія сочиненій Гегеля, т. I: къ понятію воспитанія, Kiel 1853, т. II: исторія воспитанія, тамъ же 1854, т. III: относящееся къ гимназической педагогикѣ и университетамъ, тамъ же 1854. Einleitung in die Philosophie und Encyclopädie der Philosophie im Grundriss, Kiel 1862.

G. Thiele, Grundriss der Logik und Metaphysik, Halle 1878. У него по крайней мѣрѣ кое-что напоминаетъ Гегеля. Въ послѣднее время онъ обстоятельно занялся Кантомъ. Его сочиненія о Кантѣ см. при перечисленіи литературы о Кантѣ.

W. Vatke (род. 1806, ум. 21. апр. 1882, профессоръ богословія въ Берлинѣ), die biblische Theologie, 1. т.: религія ветхаго завѣта, Berl. 1835, гдѣ Ватке не согласенъ съ Штраусомъ, будто чувственное явленіе Богочеловѣка надо понимать миѳически; die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniss zur Sünde und zur göttlichen Gnade, Berl. 1841.

Fr. Th. Vischer, über das Erhabene und Komische, ein Beitrag zur Philosophie

des Schönen, Stuttg. 1837. Kritische Gänge 1—6, Tüb. 1844—73. Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen, I: метафизика прекраснаго, II: искусство, III: искусства, Reutl. und Lpz. 1846—57. Register, Stuttg. 1858. Ueber das Verhältniss von Inhalt und Form in der Kunst, Zürich 1858. Auch Einer (романъ), Stuttg. 1879, 3. изд. 1884, во 2. т. котораго находится пантеистическое міровоззрѣніе.—J. E. Günthert, F. T. Vischer, ein Charakterbild, Stuttg. 1889.

Главная заслуга Фр. Т. Фишера (1807—1887) заключается въ эстетикѣ. Прекрасное есть идея въ формѣ ограниченнаго явленія, искусство есть субъективно объективная дѣйствительность прекраснаго. Образующія искусства составляютъ объективную форму искусства, музыка есть субъективная, и поэзія—субъективно объективная форма искусства. И исторія отдѣльныхъ искусствъ подвергается обстоятельному обзору.

G. Weissenborn (1816—1874, профессоръ въ Марбургѣ), Vorlesungen über Schleiermachers Dialektik und Dogmatik, Lpz. 1847—49. Logik und Metaphysik, Halle 1850—51. Vorlesungen über Pantheismus und Theismus, Marburg 1859. На Вейсенборна, такъ же какъ и Гегель, вліялъ и Шлейермахеръ. На мѣсто пантеизма Гегеля Вейсенборнъ хочетъ поставить научно обоснованный теизмъ, который принялъ бы въ себя именно результаты естественныхъ наукъ.

K. Werder (род. 1806, профессоръ въ Берлинѣ), Logik als Commentar und Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik, 1. отд., Berl. 1841.

Zeller, Platonische Studien, Tübing. 1839. Die Philosophie der Griechen, Tüb. 1844—52, 2. изд. 1855—68, съ тѣхъ поръ первые три тома вышли третьимъ и первый—четвертымъ изданіемъ. Vorträge und Abhandlungen, Lpz. 1865; второе собраніе, Lpz. 1877; третье—1884. Изъ нихъ надо особенно выдвинуть: О значеніи и задачѣ теоріи познанія, сначала Heidelb. 1862, съ дополненіями 1877; Политика въ ея отношеніи къ праву 1868; О задачѣ философіи и о мѣстѣ ея по отношенію къ прочимъ наукамъ 1868; О телеологическомъ и механическомъ объясненіи природы въ его приложеніи къ міровому цѣлому, 1876; О началѣ и сущности религіи, 1884; О значеніи языка и обученія языку въ духовной жизни, 1884; О кантовскомъ нравственномъ принципѣ и о противоположности формальныхъ и матеріальныхъ нравственныхъ принциповъ, 1879; О понятіи и обоснованіи нравственныхъ законовъ, 1882; Объ основаніяхъ нашей вѣры въ реальность внѣшняго міра, 1884. Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz (=13. т. Geschichte der Wissenschaften in Deutschland), München 1872, 2. изд. 1875. Staat und Kirche, Vorlesungen, Lpz 1873. Antwort an Herrn Prof. J. H. v. Fichte, въ Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philos., 1877, стр. 267—298. Ueber die Messung psychischer Vorgänge, изъ Abhandlungen der Kgl. Ak. d. Wissenschaften, Berl. 1881. Friedrich der Grosse als Philosoph, Berl. 1886. Кромѣ того Целлеру принадлежитъ большое число статей, относящихся почти исключительно къ греческой философіи.

Эдуардъ Целлеръ род. 1814, 1840 приватъ-доцентъ богословія въ Тюбингенѣ. 1847 отправился профессоромъ богословія въ Бернъ, гдѣ его приглашеніе сначала вызвало много безпокойства, 1849 принялъ приглашеніе профессоромъ богословія въ Марбургъ, но здѣсь по проискамъ своихъ противниковъ былъ сейчасъ же перемѣщенъ на философскій факультетъ. 1862 онъ сталъ профессоромъ философіи въ Гейдельбергѣ, съ 1872 онъ дѣйствуетъ въ Берлинѣ тоже профессоромъ философіи. Целлеръ вышелъ, конечно, отъ Гегеля, но уже рано отдалился отъ него и оставилъ основную мысль всей гегелевской системы, апріорное построеніе вселенной. Громадныя заслуги онъ пріобрѣлъ въ качествѣ историка философіи. Въ то же время онъ довольно обстоятельно обсуждалъ принципіальные пункты теоріи познанія, этики, философіи религіи и другихъ дисциплинъ. При этомъ Целлеръ избѣжалъ односторонностей и обнаружилъ въ себѣ осмотрительнаго мыслителя, дающаго надлежащее мѣсто всѣмъ моментамъ. Онъ добивается, чтобы снова были начаты изслѣдованія по теоріи познанія, чтобы создать вѣрную основу для философскихъ разысканій, и уже 1862 выставляетъ требованіе, что надо вернуться къ Канту и снова разслѣдовать вопросы, заданные имъ, въ духѣ его критики, чтобы мы, обогащенные научными опытами нашего столѣтія, избѣжали ошибокъ, которыя дѣлалъ Кантъ. А основная ошибка Канта по Целлеру въ томъ, что онъ объявилъ невозможнымъ познать, какъ вещи существуютъ сами по себѣ. Но изъ того, что мы постигаемъ вещи только подъ субъективными формами пред-

ставленія, не слѣдуетъ, что мы постигаемъ ихъ не такъ, какъ онѣ существуютъ по себѣ. Философія должна строиться совсѣмъ на основѣ внѣшняго и внутренняго опыта. Идеализму хотя и уступается его право, но его надо дополнить здравымъ реализмомъ. Мы дѣйствительно находимъ въ себѣ извѣстныя ощущенія и образы воспріятій, мы чувствуемъ свою зависимость, и вслѣдствіе закона умозаключенія, лежащаго въ природѣ нашего мышленія, а вовсе не вслѣдствіе сознательнаго употребленія этого закона, мы принуждены искать причинъ этихъ явленій сознанія въ вещахъ внѣ насъ, которыя дѣйствуютъ на наши чувства. Поэтому мы въ состояніи въ извѣстной степени также опредѣлить эти вещи. По Целлеру то дѣйствіе нравственно необходимо или долгъ, которое выходитъ съ логическою необходимостью изъ предположенія, что человѣкъ есть разумное существо, что духовная часть его природы, въ сравненіи съ чувственною, не только имѣетъ высшую, но и единственно безусловную цѣну. Религія не есть знаніе, она не поглощается нравственностью, но обнимаетъ всю жизнь человѣка, и все въ ней вращается около блага человѣка. См. также старую статью Целлера о сущности религіи въ Tübinger Jahrbücher, 1845, стр. 26—75, 393—430, гдѣ онъ уже отклоняетъ одностороннія пониманія религіи.

Feuerbach, de ratione una, universali, infinita, Erlang. 1828 (сочиненіе для полученія права читать лекціи). Gedanken über Tod und Unsterblichkeit (безъ подписи), Nürnb. 1830. Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis B. Spinoza, Ansb. 1833. Darstellung, Entwickelung und Kritik der leibnizschen Philosophie, Ansb. 1837. Pierre Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten, Ansb. 1838, 2. издан. 1844. Ueber Philosophie und Christenthum in Beziehung auf den der hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit, 1839. Das Wesen des Christenthums, Lpz. 1841 и ч., переведено и поанглійски M. Эвансомъ, 2. изд. Lond. 1882. Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, 1842. Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Zürich 1843. Das Wesen der Religion, Lpz. 1845, 2. изд. 1849. Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers, Lpz. 1844. Vorlesungen über das Wesen der Religion, напечатаны въ 8. т. полнаго собранія. Theogonie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Alterthums, 1857; Gott, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie, 1866,—оба сочиненія появились въ полномъ собраніи сочиненій.—Полное собраніе сочиненій, 10 тт., Lpz. 1846—1866.

Aussprüche aus Feuerbachs Werken, Lpz. 1879. О немъ см. C. Beyer, Leben und Geist L. Feuerbachs, Festrede, Lpz. 1873, и особенно K. Grün, L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwickelung, 2 тт., Lpz. 1874. W. Bolin, über L. Feuerbachs Briefwechsel und Nachlass (безъ года и мѣста печатанія). A. Rau, L. Feuerbachs Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart, Lpz. 1882. C. N. Starcke, L. Feuerbach, Stuttg. 1885.

Н. Н. Страховъ, Фейербахъ, въ сборникѣ „Борьба съ западомъ въ нашей литературѣ“, книжка 2-я, Спб. 1883, стр. 60—109. А. Г., Фейербахъ и его послѣдователи (Письма о нѣмецкомъ богословіи, школа атеистическая), Прав. Соб. 1883, 2, стр. 139—160. П. Я. Свѣтловъ, Ученіе Фейербаха о сущности и происхожденіи религіи, Вѣра и Раз. 1885, № 12, 14 и 15. А. Шугаевскій, Публичныя лекціи Фейербаха о религіи, тм. же 1886, № 21, стр. 449—475.

Fr. Feuerbach, братъ Людвига, популяризировалъ позднѣйшее ученіе своего брата въ Grundzüge der Religion der Zukunft, Zürich und Nürnberg 1843—44.

Въ натурализмъ превратилъ гегелевскую философію Людвигъ Фейербахъ. Онъ род. въ Ландсгутѣ 1804, сынъ знаменитаго криминалиста Ансельма Фейербаха, изучалъ сначала въ Гейдельбергѣ богословіе и подъ вліяніемъ Дауба сдѣлался приверженцемъ Гегеля. Перебравшись 1824 въ Берлинъ, онъ слушалъ самого Гегеля и скоро совсѣмъ отдался философіи. 1828 онъ сталъ читать лекціи въ Эрлангенѣ, съ 1836 жилъ въ деревушкѣ Брукбергѣ между Ансбахомъ и Байрейтомъ, съ 1860 въ Рехенбергѣ возлѣ Нюрнберга въ стѣсненныхъ обстоятельствахъ и умеръ 1872. Фейербахъ самъ очерчиваетъ свое развитіе: «Богъ былъ моею первою мыслію, разумъ—второю, человѣкъ—третьею и послѣднею мыслію». Свои лекціи онъ открылъ въ качествѣ рѣшительнаго приверженца абсолютной философіи Гегеля. Его сочиненіе «Мысли о смерти и безсмертіи» написано въ пантеистически-мистическомъ духѣ. Смерть есть совершенное разложеніе совершеннаго индивидуальнаго бытія. Только

тотъ, кто позналъ, что есть не только мнимая, но и дѣйствительная смерть, можетъ получить новую жизнь и почувствуетъ потребность сдѣлать содержаніемъ всей своей духовной дѣятельности безусловно истинное и существенное и безконечное. Возникновеніе вѣры въ безсмертіе объясняется психологическимъ образомъ. Еще въ своей «Исторіи новѣйшей философіи» Фейербахъ высоко ставилъ спинозизмъ, но въ сочиненіи о Пьерѣ Бейлѣ онъ оставилъ пантеистическую точку зрѣнія и склоняется къ атеизму. Особенно рѣзко онъ нападаетъ здѣсь на богословіе. Для богослова наука есть простое средство для вѣры. Основа богословія—чудо, основа философіи—природа вещи, разумъ, она отецъ закономѣрности. Выставлять догматы значитъ ограничивать духъ, такъ какъ догматъ есть не что иное, какъ запрещеніе мыслить. Дѣло философіи — не оправдывать догматы, но объяснить иллюзію, при помощи которой они возникаютъ.

Въ сочиненіи «Философія и христіанство», а также «Сущность христіанства» Фейербахъ показываетъ, что различіе между религіей и философіей - діаметральное, такъ какъ онѣ относятся одна къ другой, какъ фантазія, сердце, съ одной стороны, и мышленіе — съ другой, какъ больное и здоровое. Вѣру и знаніе нельзя примирить между собою. Гегелевская философія переворачиваетъ положеніе, что человѣкъ знаетъ себя только въ своемъ Богѣ, и говоритъ, что Богъ знаетъ себя только въ человѣкѣ. Въ религіи человѣкъ хочетъ удовлетвориться, но такъ какъ онъ находитъ миръ только въ своемъ собственномъ существѣ, то онъ долженъ находиться въ Богѣ. Эгоистическое человѣческое сердце создало религію: человѣкъ увеличиваетъ до безконечности свое собственное существо и затѣмъ противопоставляетъ его себѣ какъ божество, чтобы, почитая это божество, доставить себѣ исполненіе желаній, котораго не даетъ ему дѣйствительность. Религія прямо обезчеловѣчиваетъ, она отвлекаетъ отъ всеобщаго и такимъ образомъ усиливаетъ эгоизмъ. Въ религіи человѣкъ отчуждается отъ самого себя, не сознавая этого, такъ какъ божество есть не что иное, какъ всеобщая сущность человѣка, противополагаемая ему только въ мысли. Вѣрно то, что всемогущество, милосердіе, любовь божественны. Это обыкновенно извращаютъ въ положеніе: Богъ всемогущъ, милосердъ, Богъ есть любовь. И загробная жизнь есть не что иное, какъ идеализированная жизнь здѣсь. Этимъ теологія превращена въ антропологію.

Въ «Предварительныхъ положеніяхъ къ реформѣ философіи», въ «Основахъ философіи будущаго», въ «Сущности религіи» и въ «Чтеніяхъ о сущности религіи», происходившихъ 1848 въ Гейдельбергѣ передъ многочисленной публикой Фейербахъ называетъ еще самую гегелевскую философію богословіемъ, которое надо совершенно преодолѣть. Истинная философія должна быть только эмпиріей. Она имѣетъ задачей познать, что дѣйствительно, а это не что иное, какъ чувственное. Только тамъ, гдѣ начинается чувственное, должно исчезнуть всякое сомнѣніе. Въ ощущеніяхъ можно найти глубочайшія и высочайшія истины. Чувства, правда— только развитыя чувства философа, воспринимаютъ истинное божественное существо: мы чувствуемъ также чувства, видимъ также взоръ человѣка. Поэтому человѣка нельзя разсматривать, какъ мыслящее, разумное существо, какъ это обыкновенно дѣлаетъ философія, но такъ какъ человѣкъ мыслитъ, какъ живое дѣйствительное существо, то его слѣдуетъ и разсматривать именно, какъ живое дѣйствительное существо. Но къ этому существу относится тѣло, болѣе того—тѣло прямо есть я, сущность самого человѣка. И именно человѣкъ единственный предметъ философіи, она должна совсѣмъ уйти въ антропологію и физіологію. Нельзя принять никакой другой религіи кромѣ естественной, т. е. надо признать, что находишься въ зависимости отъ законовъ природы. Основа религіи есть чувство зависимости, и именно то, отъ чего чувствуютъ себя въ зависимости, есть природа. Независимость отъ нея есть цѣль религіи. Хотя впослѣдствіи Богъ представляется какъ существо, отличное отъ природы, но свойства Бога, каковы всемогущество, благость, вѣчность, суть только свойства природы. Затѣмъ Фейербахъ доводитъ до крайности этотъ натурализмъ въ положеніи: человѣкъ есть только то, что онъ ѣстъ, и отдѣлывается

отъ какой бы то ни было философіи. Въ противоположность теизму одинъ только эгоизмъ имѣетъ оправданіе; стремиться надо къ тому, что содѣйствуетъ собственной пользѣ.

Именно въ сороковыхъ годахъ Фейербахъ имѣлъ довольно большое вліяніе, но оно становилось тѣмъ меньше, чѣмъ больше Фейербахъ отдалялся отъ философіи, и чѣмъ больше онъ въ своихъ сочиненіяхъ обнаруживалъ отсутствіе метода и системы. Восторженнымъ приверженцемъ Фейербаха является В. Болинъ, профессоръ въ Гельсингфорсѣ.

Иронической каррикатурой фейербаховой критики религіи было отрицаніе нравственности въ угоду эгоизма Максомъ Штирнеромъ (псевдонимъ Каспара Шмидта, ум. 1856 въ Берлинѣ въ очень стѣсненныхъ обстоятельствахъ): der Einzige und sein Eigenthum, Lpz. 1845, 2. изд. 1882. Я не долженъ служить никакому высшему существу, никакой идеѣ, а значитъ, не долженъ служить и человѣчеству, ибо допускать что-нибудь подобное не что иное, какъ религія и суевѣріе. Я и не служу больше никакому человѣку, а во всѣхъ обстоятельствахъ служу только себѣ. Такимъ образомъ я не только на дѣлѣ или въ бытіи, но и для своего сознанія являюсь единственнымъ. Я пользовался всѣмъ — міромъ и людьми—для своего собственнаго наслажденія.

Противъ Людвига Фейербаха и Бруно Бауера выступилъ Г. Ф. Даумеръ (1800—1875, нѣсколько лѣтъ преподаватель гимназіи въ своемъ родномъ городѣ Нюрнбергѣ, извѣстенъ своими отношеніями къ Каспару Гаузеру, 1859 перешелъ въ католичество) съ сочиненіемъ der Anthropologismus und Kriticismus der Gegenwart in der Reife seiner Sebstoffenbarung, 1844. Тутъ онъ упрекаетъ Фейербаха и Бауера въ обожествленіи человѣка на счетъ единой великой святой, матери-природы. Въ своихъ докатолическихъ сочиненіяхъ онъ нѣсколько неясно выступалъ противъ христіанства, которое онъ считалъ враждебнымъ природѣ и людямъ.

Planck, die Weltalter, 1. часть: система чистаго реализма, Tüb. 1850, 2. часть: царство идеализма или къ философіи исторіи, тамъ же 1851. Katechismus des Rechts, 1852. Grundlinien einer Wissenschaft der Natur als Wiederherstellung der reinen Erscheinungsformen, Lpz. 1864. Seele und Geist oder Ursprung, Wesen und Thätigkeitsform der physischen und geistigen Organisation, Lpz. 1871. Grundriss der Logik als kritische Einleitung zur Wissenschaftslehre, Tüb. 1873. Anthropologie und Psychologie auf naturwissenschaftlicher Grundlage, Lpz. 1874. Logisches Causalgesetz und natürliche Zweckmässigkeit, Nördl. 1877. Testament eines Deutschen, философія природы и человѣчества, посмертное сочиненіе, изд. К. Кестлиномъ, Tübing. 1881.

О немъ: zur Erinnerung an K. Chr. Planck, Tübing. 1880. O. L. Umfried, K. Planck, dessen Werke und Wirken, Tüb. 1880. Основныя понятія права, Ztschrft. f. Philos. und. philos. Kr., т. 89, 1886, дополн. тетрадь, стр. 49—93. Max Diez, Реалистическая философія К. Х. Планка, тамъ же, стр. 93—114.

Карлъ Хр. Планкъ (род. 1819, умеръ 7. іюня 1880 эфоромъ евангелической семинаріи въ Маульброннѣ) хотя и стоялъ въ связи съ гегелевской школой, но впослѣдствіи выработалъ такъ называемый реализмъ, желая стать на почву чистой природы и дѣйствительности и отсюда обнять всю духовную жизнь. Вмѣстѣ съ тѣмъ философія по нему должна поработать надъ «удовлетворительнымъ развитіемъ человѣческихъ вещей». Такъ «Завѣщаніе нѣмца» обсуждаетъ также всѣ практическія отношенія и указываетъ цѣль и завершеніе. Онъ очень энергично боролся съ новѣйшими теоріями естествознанія.—Все дѣйствительное должно быть экстенсивной или интенсивной величиной, «всякое качество бываетъ только путемъ извнутри интенсивнаго объединенія экстенсивнаго», и такимъ образомъ вотъ понятіе дѣйствительнаго: непрерывное взаимопроникающее объединеніе протяженія. Взаимопроникающее сосредоточеніе, извнутри центральная совокупная дѣятельность есть основная форма всякаго явленія, которая уже прежде всякаго индивидуальнаго бытія обнимаетъ все къ безлично универсальному единству въ пламенномъ и свѣтломъ центрѣ, и самостоятельная форма центра, ограниченная дальше въ органической жизни индивидуальностью, дѣйствуетъ и нако-

нецъ на новый ладъ снова возвышается на степень извнутри универсальнаго единства въ свободной ясности познающаго духа и своего безлично нравственнаго порядка. Истинно религіозное сознаніе состоитъ въ познаніи чистой природы. Именно въ полной съ самаго начала и чистой обусловленности природы. въ чисто безличномъ внутреннемъ единствѣ частей съ цѣлымъ должно также познать основу совершеннаго свободнаго отображенія, безлично нравственной и духовно универсальной цѣли. При этомъ дѣло идетъ о полномъ подчиненіи собственнаго я чистымъ естественнымъ условіямъ всей жизни, въ противоположность къ идеалистической оторванности отъ нихъ, которая выражается въ вѣрѣ въ безсмертіе.— Планкъ проводилъ свои ученія съ стойкостью и благороднымъ одушевленіемъ, но они до сихъ поръ не нашли много сочувствія.

Въ «философіи индивидуальности» Р е з е (род. 1815 въ Любекѣ, умеръ въ очень стѣсненныхъ обстоятельствахъ 1859. Ueber die Erkenntnissweise des Absoluten, Basel 1841. Ueber die Kunst zu philosophiren, тамъ же 1847. Die Ideen von den göttlichen Dingen und unserer Zeit. Berl. 1847. Die Psychologie als Einleitung in die Individualitätsphilosophie, Gött. 1856) сказывается уже поворотъ нѣмецкаго философскаго сознанія къ политикѣ. Ср. о немъ E. Schärer въ Zeitschrift für Philosophie und phil. Kr. 1881, т. 78, стр. 34—70. У Ш е р е р а вышло нѣсколько сочиненій, которыя основываются на принципахъ философіи Резе: Beiträge zur Erkenntniss des Wesens der Philosophie, Zürich 1846; über den Standpunkt und die Aufgabe der Philosophie, тамъ же 1846.

§ 39. Полемически относились къ Гегелю В е й с е, I. Г. Ф и х т е, Х а л и б е у с ъ, который очень обстоятельно обращаетъ вниманіе и на ученіе Гербарта, У л ь р и ц и и др. Въ то же время эти философы кое-что, по крайней мѣрѣ отчасти, приняли отъ Гегеля или вышли отъ него. Въ общемъ они пытаются приблизить на основѣ эмпиріи умозрѣніе къ богословію и обосновать спекулятивный теизмъ. Нѣсколько самостоятельныхъ изслѣдователей вышло также и отъ философіи Шеллинга, такъ напр В. Р о з е н к р а н ц ъ.

Съ католической стороны шеллинго-гегелевскому «пантеизму» былъ противопоставленъ особенно Антономъ Г ю н т е р о м ъ «дуализмъ», который однако былъ отвергнутъ церковнымъ авторитетомъ. Не смотря на это, онъ пріобрѣлъ себѣ много приверженцевъ.

Однимъ изъ самыхъ энергичныхъ и удачливыхъ борцовъ противъ Гегеля былъ Т р е н д е л е н б у р г ъ. И гербартіанцы рѣшительно нападали на абсолютную философію.

Цѣлый рядъ дѣятелей соединился 1837, чтобы издавать Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, цѣль котораго была двоякая: 1. неуклонно защищать интересы чистаго х р и с т і а н с к а г о умозрѣнія, разрабатывать его научно дальше и глубже и обращаться также къ философіи природы и къ антропологіи; 2. ставить глубоко захватывающіе вопросы догматики и практическаго богословія на ф и л о с о ф с к у ю п о ч в у и путемъ спекулятивной разработки вести ихъ къ разрѣшенію или къ взаимному признанію. Самыми выдающимися изъ философовъ, обѣщавшихъ свое сотрудничество, были: Г. Б е к к е р с ъ, Б у р д а х ъ, К а р у с ъ, К. Ф. Ф и ш е р ъ. Фр. Г о ф м а н ъ, З е н г л е р ъ, С т е ф ф е н с ъ, В е й с е. Помимо того въ журналѣ участвовали богословы, изъ которыхъ можно назвать: Ю. М ю л л е р ъ, Н и ч ъ, Н е а н д е р ъ, Р о т е, Т в е с т е н ъ. Издателемъ былъ I. Г. Ф и х т е. Этотъ журналъ долгое время составлялъ средоточіе стремленій, направленныхъ къ тому, чтобы привести начатое Шеллингомъ и Гегелемъ развитіе философіи къ рѣшительному теизму, а также средоточіе полемики противъ противоположныхъ взглядовъ. Очень часто раздѣлялись взгляды гегелевской правой, но при этомъ высказывалось мнѣніе, что лѣвая вполнѣ послѣдовательно продолжала

гегелевское ученіе, и такимъ образомъ этотъ кружокъ лицъ пытался отдѣлиться отъ Гегеля. 1847 заглавіе журнала измѣнено было въ Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Подъ редакціей Фихте и Ульрици онъ желалъ быть посредствующимъ органомъ нѣмецкой философіи во всѣхъ главныхъ видахъ тогдашняго времени. И теперь однако у журнала ясно видна была цѣль—философски построить христіанское міровоззрѣніе, такъ какъ въ немъ содержатся всѣ основныя черты истины и всѣ зародыши будущаго высшаго состоянія міра. Затѣмъ этотъ журналъ ревностно боролся съ матеріализмомъ. Позже въ редакцію вступилъ Виртъ; по смерти Вирта и Фихте журналъ редактировалъ съ 1879 одинъ Ульрици, съ 1882 при сотрудничествѣ Авг. Крона и Гюнтера Тиле, съ 1883 одного Крона. Съ 1885 журналъ издается А. Кроном и Р. Фалькенбергомъ. Въ послѣднемъ объявленіи редакціи имѣется въ виду обращать больше вниманія на теорію историческихъ проблемъ, въ болѣе или менѣе связной формѣ оріентировать въ новѣйшихъ движеніяхъ мысли и обстоятельно обсуждать современную заграничную философію.—На Фихте и Вейсе имѣлъ существенное вліяніе также Шлейермахеръ. Подобнаго же рода философскія изслѣдованія Секретана, обработавшаго особенно этику и философію религіи, Перти, обработавшаго философію природы и антропологію, а также шеллингіанца Губера и нѣкоторыхъ другихъ, которые приводятся здѣсь же.

Fichte, Sätze zur Vorschule der Theologie, Stuttg. 1826. Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie, Sulzbach 1828, 2. изд. 1841. Ueber Gegensätze, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie, Heidelb. 1832. Das Erkennen als Selbsterkennen, Heidel. 1833. Ontologie, Heidelb. 1836. Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer, Elberfeld 1834, 2. изд. Lpz. 1855. Speculative Theologie, Heidelb. 1846—47. System der Ethik, Lpz. 1850—53. Anthropologie, Lpz. 1856, 3. изд. 1876. Zur Seelenfrage, eine philosophische Confession, Lpz. 1859. Psychologie, die Lehre von dem bewussten Geiste des Menschen, 2 чч., Lpz. 1864. Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen, eine anthropologische Untersuchung und ein Beitrag zur Religionsphilosophie, wie zu einer Philosophie der Geschichte, Lpz. 1867. Vermischte Schriften, 2 тт., Lpz. 1869. Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung, критическій манифестъ къ его противникамъ и отчетъ о главныхъ задачахъ настоящаго умозрѣнія, Lpz. 1873. Fragen und Bedenken über die nächste Fortbildung deutscher Speculation, посланіе къ Целлеру, Lpz. 1876. Der neuere Spiritualismus, sein Werth und seine Täuschungen, Lpz. 1878.

П. Л. Лавровъ, Современные германскіе теисты, Рус. Сл. 1859, 7, стр. 141—212 (говорится о многихъ философахъ, упоминаемыхъ въ этомъ параграфѣ). А. Волынскій, Профессоры философіи въ современной Германіи, Фихте младшій, От. Зап. 1865, 11. Ѳ. Ѳ. Гусевъ, Теистическая тенденція въ психологіи Фихте младшаго и Ульрици, Труды кіев. дух. ак. 1874, 1, стр. 24—69; 2, стр. 137—188. А. Дружининъ, Ученіе Фихте младшаго о воскресеніи и явленіяхъ Христа, Вѣра и Раз. 1884, № 13 и 14.

Имм. Герм. Фихте род. 1797, съ 1835 профессоръ философіи въ Боннѣ, съ 1842 до отставки съ пенсіономъ 1865 профессоръ въ Тюбингенѣ, съ тѣхъ поръ жилъ въ Штутгартѣ, умеръ 1879. Онъ вышелъ изъ позднѣйшаго наукоученія своего отца, но нѣкоторое время склонялся также къ Гегелю. Уже 1832 онъ требовалъ, чтобы философія вернулась къ принципу личности. Философія, говоритъ Фихте, не можетъ уже понимать Бога, какъ нѣчто всеобщее, а должна понять его, какъ личное. Онъ выставляетъ этическій теизмъ, въ которомъ вопросъ о реальности безусловнаго надо рѣшить черезъ мыслящее посредничество со стороны конечнаго. Объ отношеніи своего философскаго направленія къ направленію Вейсе Фихте говоритъ въ Zeitschrift für Philos., т. 50, тетр. 3, Halle 1867, 262 сс., въ томъ смыслѣ, что Вейсе стремился только къ продолженію философіи Гегеля. Въ ней, по мнѣнію Вейсе, уничтожены всѣ прежнія направленія. Напротивъ, Фихте того мнѣнія, что существенные моменты прежнихъ философій, особенно кантовской, не получили въ гегелевской философіи своего полнаго права, и что прогрессъ философіи обусловленъ тѣмъ, что снова принимаются всѣ эти моменты, и потому обращается полное вниманіе на современныхъ мыслителей, философствующихъ въ другомъ смыслѣ, нежели Шеллингъ и Гегель. Въ основу онъ

кладетъ двѣ мысли, которыя онъ пытается доказать: понятіе «первичнаго полаганія», чего-то устойчиваго въ перемѣнѣ конечныхъ явленій, разнообразія стойкихъ реальныхъ существъ, и понятіе внутренней отнесенности, извѣка упорядоченнаго совмѣстнаго принадлежанія этихъ непреходящихъ существъ, такъ что ихъ надо мыслить не только о себѣ сущими, но и существующими одно для другого. При помощи втораго понятія требуется затѣмъ, въ-третьихъ, понятіе «міровой причины, реализующей и сохраняющей этотъ многообразно расчлененный порядокъ міровыхъ существъ изъ первичнаго единства мысленнаго наброска, слѣдовательно,—понятіе абсолютно умопостигаемой причины». А такъ какъ міровой фактъ повсюду подтверждаетъ, что заложенныя въ мірѣ цѣли существуютъ для созданія, ясно имѣютъ въ виду его внутреннее совершенство, значитъ—его благосостояніе и счастіе, то первооснову надо мыслить не только просто какъ творца, но и какъ творца ради творенія, какъ отъ вѣка благого, однимъ словомъ—какъ этическій принципъ. Бога должно мыслить, какъ свободнаго отъ міра абсолютнаго духа, въ причинномъ смыслѣ совершеннаго въ себѣ самомъ прежде всякаго міра и творенія. Какъ ни сильно навязывается мысль объ имманентности Бога міру, однако этимъ нельзя съуживать трансцендентности.—Въ своихъ психологическихъ трудахъ Фихте даетъ слишкомъ много мѣста фантазіи, какъ показываетъ его послѣднее сочиненіе.

Ulrici, über Princip und Methode der hegelschen Philosophie, Halle 1841. Das Grundprincip der Philosophie, Lpz. 1845—46. System der Logik, Lpz. 1852. Compendium der Logik, тамъ же 1860, 2. изд. 1871. Zur logischen Frage, Halle 1870. Glauben und Wissen, Speculation und exacte Wissenschaft, Lpz. 1858. Gott und die Natur, Lpz. 1861, 2. изд. 1866. Gott und der Mensch, т. I: тѣло и душа, Lpz. 1866, 2. изд. 1874, т. II: основныя черты практической философіи; 1. естественное право, 1872; и другія антиматеріалистическія работы, далѣе литературно-исторически эстетическія сочиненія, особенно характеристика античной исторіографіи, Berl. 1833. Geschichte der hellenischen Dichtung, Berl. 1835. Ueber Shakespeares dramatische Kunst (1839, 1847), 3. изд. Lpz. 1868. Der Philosoph Strauss, изъ Ztschr. f. Philos., Halle 1873. Abhandlungen zur Kunstgeschichte als angewandte Aesthetik, Lpz. 1877. Der sogenannte Spiritismus, eine wissenschaftliche Frage, Halle 1879, изъ Ztschr. f. Philos. Ueber den Spiritismus als wissenschaftliche Frage, Halle 1879.

E. Melzer, Erkenntnisstheoretische Erörterungen über die Systeme von Ulrici und Günther, Neisse 1886.

Ульрици, Богъ и природа, Спб. 1874. Его же, Душа человѣка и ея отношеніе къ тѣлу, по ученію современнаго естествознанія, пер. М. И. Митропольскій, Прав. Соб. 1879, 7, стр. 260--290; 8, стр. 393—442 (изъ 2. изд. Gott und die Natur). Его же, Нравственная природа человѣка, пер. В. И. Голубинскій, Прав. Соб. 1877, 6, 7, 8, 11 и 12 (изъ Grundzüge der praktischen Philosophie). См. только что приведенную статью Ѳ. Гусева. Н. Д(ебольскій), Замѣтка о Gott und der Mensch, Пед. Сбор. 1876, 2, стр. 188—191.

Герм. Ульрици (род. 1806, съ 1834 профессоръ въ Галле, ум. 1884) уже 1841 выступилъ строгимъ критикомъ Гегеля, какъ его принципа, такъ и его метода, и въ извѣстной противоположности къ Гегелю было его стремленіе построить идеалистическое міро- и жизневоззрѣніе на основѣ прочно установленныхъ фактовъ, т. е. именно на основѣ результатовъ естественныхъ наукъ. По нему основною и первичною духовною силою является сила различенія. На ней основывается все сознаніе и самосознаніе. Законами этой различающей силы служатъ оба логическихъ основныхъ закона, 1. законъ тожества и противорѣчія, 2. законъ причинности. Но различающая дѣятельность въ состояніи дѣйствовать въ своемъ родѣ только, когда она относитъ различимые объекты не только другъ къ другу, но и различаетъ ихъ въ извѣстныхъ отношеніяхъ другъ отъ друга, по количеству, качеству, виду и т. д. Это всеобщія логическія понятія, нормы или категоріи, которыя присущи также различающей дѣятельности, и которыя мы безсознательн прилагаемъ, образуя представленія. Однако наше мышленіе не творчески самодѣятельно, но наши ощущенія и чувства, перцепціи внѣшняго и внутренняго чувства, навязываются намъ, такъ что мы неизбѣжно должны ихъ имѣть. На этомъ основывается всякая фактичность. Такимъ образомъ все наше познаніе и наука

предполагаютъ два фактора, логическій законъ и фактичность. Способность различать себя въ себѣ самомъ и то, что изъ нея слѣдуетъ, сознаніе и самосознаніе. не производится никакою силою природы. Посему и душу, какъ носительницу этой особой силы природы, надо понять, какъ особое существо, отличное отъ существа природы въ тѣсномъ смыслѣ. Она не тожественна съ атомами и съ образованными изъ нихъ вещами, которымъ не присуща эта сила. «Она—неразложимое централизованное единеніе силъ, дѣятельность которыхъ хотя и связана повсюду съ дѣйствіемъ силъ тѣла, особенно—нервной системы, и находится съ ними въ тѣснѣйшемъ взаимодѣйствіи, но многообразныя функціи ея исходятъ тѣмъ не менѣе отъ самостоятельнаго тѣлесно независимаго центра и дѣйствуютъ на него».

Что касается ученія о Богѣ, то здѣсь Ульрици ищетъ посредничества между деизмомъ и пантеизмомъ. Понятіе атома включаетъ въ себѣ сотворенность атомистически образованнаго міра безусловною божественною метафизическою первичною силою; такимъ же образомъ обусловленныя силы природы предполагаютъ существованіе первичной силы безусловной самой по себѣ, но обусловливающей ихъ. Далѣе законность и цѣлесообразность, царящую въ природѣ, можно понять только, какъ дѣйствіе самосознательной духовной первичной силы, которая не только полагаетъ атомы и ихъ силы, но и опредѣляетъ ихъ согласно цѣли. Такимъ образомъ деизмъ правъ, и міръ надо понять, какъ созданіе Бога, какъ нѣчто иное, отличное отъ Бога. Напротивъ, міра нельзя противопоставлять божественному существу, какъ будто бы онъ былъ вполнѣ самостоятеленъ внѣ Бога и рядомъ съ нимъ. Міръ стоитъ также только черезъ Бога, не только черезъ него, но и въ немъ. Богъ есть не только необходимое предположеніе онтологіи и космологіи естественныхъ наукъ, но и самого естествовѣдѣнія. Опредѣленности вещей должны быть реальными различіями самихъ вещей, и мы сознаемъ эти различія посредствомъ своей различающей дѣятельности, слѣдящей за этими различіями. На эти многообразныя опредѣленности вещей, а также и на наши многообразныя представленія, надо смотрѣть не какъ на первоначально данныя, а какъ на положенныя различающей первичной дѣятельностью. Такимъ образомъ надо предположить одну различающую первичную силу. Далѣе: свобода и разумъ и этическія категоріи, обусловливающія ихъ, не имѣютъ начала ни въ природѣ, ни въ человѣческомъ существѣ. Съ другой стороны, области естественнаго и этическаго, какъ тѣло и душа, стоятъ въ такой тѣсной связи, что онѣ непремѣнно созданы одна для другой. Изъ этого слѣдуетъ, что Богъ, т. е. духовное и свободное этическое существо, дѣйствующее по этическимъ мотивамъ, есть творческая исконная сила міра. Бога можно съ точки зрѣнія человѣческаго духа уразумѣть, какъ абсолютную идею, различая божественное существо не только по логическимъ, но и по этическимъ категоріямъ. Это происходитъ въ заключеніе сочиненія «Богъ и природа», въ которомъ Ульрици даетъ умозрительное разъясненіе идеи Бога и его отношенія къ природѣ и человѣчеству. Подобно Фихте, Ульрици былъ склоненъ принять спиритизмъ.

Joh. Ul. Wirth (ум. 1879 проповѣдникомъ Винненденѣ), Theorie des Somnambulismus oder des thierischen Magnetismus, Lpz. und Stuttg. 1836. Въ этомъ первомъ сочиненіи Виртъ является приверженцемъ Гегеля. Въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ онъ склоняется больше къ Шлейермахеру и Шеллингу въ послѣдній періодъ его дѣятельности. System der speculativen Ethik, Heilbronn 1841—42, (I: чистая этика, II: конкретная этика). Die speculative Idee Gottes und die damit zusammenhängenden Probleme der Philosophie, Stuttg. и Fübing 1845. Philosophische Studien, 1851.

Weisse, über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaften, Lpz. 1829. System der Aesthetik als Wissenschaft von der Idee des Schönen, Lpz. 1830. Ueber das Verhältniss des Publicums zur Philosophie in dem Zeitpunkt von Hegels Abscheiden, съ краткимъ изложеніемъ моего взгляда на систему философіи, Lpz. 1832. Die Idee der Gottheit, Dresd. 1833. Grundzüge der Metaphysik, Hamburg 1835. Evangelische Geschichte, Lpz. 1838, и другія сочиненія, относящіяся къ библейскому и церковному богословію, и по философіи религіи, въ особенности: Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche, 2. изд., Lpz. 1849; über die Christologie Luthers, Lpz. 1852; die Evan-

gelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium, Lpz. 1856. Das philosophische Problem der Gegenwart, Lpz. 1842, гдѣ онъ отказывается отъ солидарности съ І. Г. Фихте. Для отношенія Вейсе къ современной философіи характерна академическая рѣчь: In welchem Sinne die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientiren hat, Lpz. 1847. Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums, 3 тт., Lpz. 1855—62 (первая часть содержитъ собственно богословіе съ краткимъ очеркомъ философіи природы, вторая говоритъ о космологіи и антропологіи христіанства и третья—о сотеріологіи). Kleine Schriften zur Aesthetik und ästhetischen Kritik (о Шиллерѣ, Гете и т. д.), изд. Р. Зейдель. Lpz. 1867. Weisses Psychologie und Unsterblichkeitslehre, изд. Р. Зейдель, Lpz. 1869. System der Aesthetik nach dem Collegienhefte letzter Hand, изд. Р. Зейдель, Lpz. 1871. Перечень всѣхъ сочиненій и статей Вейсе даетъ Зейдель въ Zeitschrift für Philosophie, т. 55, 1869. Nekrolog Weisses von R. Seydel, Lpz. 1866, а въ просмотрѣнномъ и расширенномъ видѣ также въ сборникѣ Зейделя Religion und Wissenschaft.

Хр. Гер. Вейсе, род. 10. авг. 1801, умеръ 19. сент. 1866 профессоромъ философіи въ Лейпцигѣ, въ своихъ раннихъ сочиненіяхъ еще держится діалектическаго метода Гегеля, однако уже 1829 онъ въ противность Гегелю подчеркиваетъ, что нельзя отъ чистыхъ логическихъ категорій или пустыхъ формъ бытія дойти до дѣйствительности, существующей въ этихъ формахъ. Для этого надо привлечь опытъ. Система должна замыкаться и упираться въ умозрительное богословіе. Въ «Идеѣ божества» Вейсе сравниваетъ себя съ Сивиллой, такъ какъ онъ принужденъ все больше и больше отнимать у философіи Гегеля цѣною все высшаго и высшаго признанія ея значенія. Наиболѣе сочувствія нашла эстетика Вейсе.

Подобно Фихте младшему онъ пытается въ противоположность пантеистическому идеализму Гегеля выработать этическій теизмъ, тѣсно примыкая къ христіанскому догмату, а также къ позднѣйшему Шеллингу и Я. Беме, которые для Фихте были нѣсколько дальше. Понятіе абсолютнаго духа по Вейсе совершенно исчерпывается только въ тройцѣ разума, сердца или фантазіи и воли. Тройственности этихъ основныхъ силъ абсолютнаго, а вмѣстѣ съ тѣмъ и человѣческаго, духа соотвѣтствуетъ тройственность идей истиннаго, прекраснаго и благого. Источникомъ ученія Вейсе является понятіе свободы. Логическая необходимость, съ которой получаются изъ понятій только понятія, ведетъ только къ общимъ схемамъ возможнаго и къ разъединенію его отъ невозможнаго. Но опредѣленія законовъ логики, къ которымъ относятся также и законы математики, не наполняютъ этихъ пустыхъ схемъ. Такимъ образомъ дѣйствительность какъ такая не осуществляется. Для этого требуются свободные акты созиданія. Такъ бываетъ преимущественно въ божествѣ. Въ немъ абсолютно логическое образуетъ только послѣдній фонъ, только формы возможности существованія, тогда какъ собственная реальность Бога, его личная жизнь, основывается на внутреннихъ актахъ свободы, на чемъ-то въ родѣ творчества фантазіи, и затѣмъ на хотѣніи.

Разумъ въ Богѣ, царство этихъ логическихъ необходимостей, является для актовъ свободы Бога только областью ихъ условій и границъ, представленною въ общемъ видѣ, какъ бы сѣтью петель, на которую свободно подѣйствовали образы божественнаго внутренняго зрѣнія и божественныя рѣшенія воли, однако такъ, что они не могутъ ни упускать эту сѣть изъ виду, ни портить ее. Такимъ образомъ и Богъ связанъ логическими и математическими законами возможнаго и формами существованія, начертанными этими законами. Однако въ предѣлахъ ихъ онъ движется свободно, какъ геній художника въ предѣлахъ законовъ своего искусства. Среди формъ существованія, предписанныхъ законами и имѣющихъ значеніе также и для Бога, на первомъ планѣ находятся число, время и пространство, тройца, которую Вейсе ввелъ еще 1833, какъ поправку кантовской двойцы «пространства и времени» (см. Зейдель, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 1883, тетр. 3: Raum, Zeit, Zahl). Такимъ образомъ Вейсе утверждаетъ безусловную объективность и реальность этихъ формъ столько же для Бога, какъ и для міра. Свободнымъ рѣшеніемъ воли Богъ становится творцомъ

міра. Въ этомъ мірѣ, и именно въ человѣческомъ духѣ, сказывается такая же свобода, какъ и свобода Бога. И такъ повсюду для познанія дѣйствительности нуженъ опытъ, такъ какъ изъ вышеприведеннаго слѣдуетъ, что не можетъ быть построенія дѣйствительности изъ абсолюта разума, напротивъ,—всякая необходимость, доступная построенію, ведетъ не далѣе пустыхъ формъ возможности. Міровой процессъ есть борьба Бога, постоянно достигающая все новыхъ и новыхъ образовъ, съ міровымъ существомъ, которое путемъ творенія получило самостоятельность и вслѣдствіе своей свободы сейчасъ же стало въ противоположность къ Богу. Конечною цѣлью этой борьбы является побѣда «царства Божія» въ смыслѣ Іисуса. Въ лицѣ Іисуса Божіе велелѣпіе, нераздѣльное съ міромъ, исторически объединилось въ совершенство человѣческаго идеала. На основаніи такой христологіи, мало склонявшейся къ внѣшнему чуду, Вейсе пріобрѣлъ немаловажныя заслуги также и по критикѣ евангелій и является, напримѣръ, однимъ изъ самыхъ раннихъ представителей и творцовъ такъ называемой «марковской гипотезы». Особенно своеобразное положеніе занимаетъ онъ въ вопросѣ о безсмертіи, приписывая личное безсмертіе только тѣмъ, которые «возродились» изъ божественнаго духа.

Особенно къ Вейсе примкнулъ R. Seydel, Logik oder Wissenschaft vom Wissen, Lpz. 1866. Ethik oder Wissenschaft vom Seinsollenden (вставлена ненапечатанная до сихъ поръ статья Вейсе), Lpz. 1874. Das Evangelium von Jesu in seinem Verhältnisse zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre mit fortdauernder Rücksicht auf andere Religionskreise untersucht, Lpz. 1882; къ нему дополненіемъ служитъ: die Buddhalegende und das Leben Jesu, Lpz. 1884. Religion und Wissenschaft, сборникъ рѣчей и статей, Breslau 1887. Ср. также превосходное изложеніе и обсужденіе Зейделемъ системы Шопенгауера, выше стр. 340.

J. G. F Billroth (1808—1836), Vorlesungen über Religionsphilosophie, изд. E. Erdmann, Lpz. 1837, 2. изд. 1844, примкнувшій къ взглядамъ Вейсе.

Moritz Carriere, die Religion in ihrem Begriff, ihrer weltgeschichtlichen Entwickelung und Vollendung, ein Beitrag zum Verständniss der hegelschen Philosophie, Weilburg 1841. Затѣмъ сочиненія по исторіи религіи, философіи религіи и эстетикѣ, сочиненія, точка зрѣнія которыхъ существенно отступаетъ отъ гегелевской, именно: die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttg. 1847, 2. изд. Lpz. 1887; Religiöse Reden und Betrachtungen für das deutsche Volk (безъ подписи), Lpz. 1850, 2. изд. 1856; das Wesen und die Formen der Poesie, Lpz. 1856; Aesthetik, Lpz. 1859, 3. изд. 1885. Какъ философію исторіи съ точки зрѣнія эстетики онъ обозначаетъ свой большой трудъ: die Kunst im Zusammenhange der Culturentwickelung und die Idee der Menschheit, I. т.: востокъ, Lpz. 1863; II. т.: Эллада и Римъ, тамъ же 1865, 3. изд. 1877; III. т.: средневѣковье, тамъ же 1868; IV. т.: возрожденіе и реформація, 1871, 3. изд. 1885; V. т.: зачинающаяся эпоха духа; литература и искусство въ 18. и 19. столѣтіи, 1873. Die sittliche Weltordnung, Lpz. 1877. Gesammelte Werke, до 1887 вышло 11 тт. Jesus Christus und die Wissenschaft der Gegenwart, Lpz. 1889.

Каррьеръ, Искусство въ связи съ общимъ развитіемъ культуры, 4 тт., пер. Е. Коршъ, М. 1874.

Скорѣе здѣсь, нежели въ средѣ гегельянцевъ, можно назвать Карьера (род. 1817, съ 1853 профессоръ въ Мюнхенѣ), посвятившаго себя эстетикѣ и отличающагося обиліемъ мыслей. Карьеръ, сочиненія котораго много читаются, былъ сначала подъ сильнымъ вліяніемъ Гегеля, но отдалился отъ этого философа такимъ же самымъ образомъ, какъ младшій Фихте и др., а именно онъ хочетъ «преодолѣть, какъ пантеизмъ, такъ и деизмъ, признавъ личность, а также безконечность нераздѣльнаго съ міромъ и самосознающаго Бога». Въ особенности Карьеръ отступаетъ отъ эстетики Гегеля, «выдвигая значеніе индивидуальности и чувственности въ противоположность всеобщности мысли».

H. M. Chalibäus (1792—1862), Phänomenologische Blätter, Kiel 1841. Die moderne Sophistik, Kiel 1843. Wissenschaftslehre, Lpz. 1846. System der speculativen Ethik, Lpz. 1850. Philosophie und Christenthum, Kiel 1853. Fundamentalphilosophie, Kiel 1861. Полемизируя противъ Гегеля и въ меньшей мѣрѣ противъ Гербарта, онъ попытался обосновать этическій теизмъ, давая практическому разуму преимущество передъ теоретическимъ и поставивъ основное человѣческое влеченіе къ практической жизни и къ этическому дѣйствію во главу философіи.

Fr. Harms, Prolegomena zur Philosophie, Brauschw. 1852. Allgemeine Encyclopädie der Physik въ I. т., Lpz. 1856 сс., содержитъ философское введеніе, составленное Гармсомъ. F. Harms, Abhandlungen zur systematischen Philosophie, Berl. 1868. Ueber den Begriff der Psychologie, изъ статей берлинской академіи, Berl. 1874. Die Reform der Logik, тамъ же 1874. Ueber den Begriff der Wahrheit, тамъ же 1876. Die Philosophie seit Kant, Berl. 1876. Die Formen der Ethik, тамъ же 1878. Geschichte der Psychologie, тамъ же 1878. Geschichte der Logik, тамъ же 1881. Metaphysik, aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers herausgegeben von Hnr. Wiese, Breslau 1885. Logik, изданная имъ же, Lpz. 1886. — См. J. Witte, Logische Forschungen der Gegenwart und Harms' opus posthumum, въ Ztschrft. f. Philos, 1889, т. 91.

Фр. Гармсъ (умеръ профессоромъ философіи въ Берлинѣ 1880) въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ приближается къ Фихте старшему. Философія для него является наукою объ абсолютѣ изъ основныхъ понятій эмпиріи. Отъ того она находится въ связи и взаимодѣйствіи съ опытными науками. Логика и метафизика не что иное, какъ члены одного цѣлаго, принципомъ котораго является понятіе знанія. Это знаніе онѣ разслѣдуютъ относительно его субъекта и объекта. Вмѣстѣ взятыя, онѣ составляютъ наукоученіе. Абсолютное можно познать только тогда, когда перебраны всѣ основныя понятія эмпиріи и поставлены между собою въ связь. Этику Гармсъ опредѣляетъ, какъ науку объ основныхъ понятіяхъ исторіи.

J. Witte, Vorstudien zur Erkenntniss des unerfassbaren Seins, Bonn 1876; zur Erkenntnisstheorie und Ethik. три философскія статьи, Berl. 1877; über Freiheit des Willens, das sittliche Leben und seine Gesetze, Bonn 1882; Grundzüge der Sittenlehre, Bonn 1882. Das Wesen der Seele und die Natur der geistigen Vorgänge im Lichte der Philosophie seit Kant und ihrer grundlegenden Theorien historisch-kritisch dargestellt, Halle 1888.

Самаго выдающагося представителя «научнаго реализма» Гармсъ видитъ въ І. Витте (род. 1846, проф. въ Боннѣ). Витте хочетъ соприкасаться съ Гармсомъ въ своемъ стремленіи къ міровоззрѣнію, строящемуся на основаніи воззрѣнія разума. Однако это воззрѣніе по Витте должно отличаться отъ интеллектуальнаго воззрѣнія.

Karl Ph. Fischer, die Freiheit des menschlichen Willens im Fortschritt ihrer Momente, Tüb. 1833. Die Wissenschaft der Metaphysik im Grundriss, Stuttg. 1834. Die Idee der Gottheit, Tüb. 1839. Speculative Charakteristik und Kritik des hegelschen Systems, Erlang. 1845. Grundzüge des Systems der Philosophie oder Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, Erlang. и Frankf. a. M. 1848—53. Die Unwahrheit des Sensualismus und Materialismus, съ особеннымъ отношеніемъ къ сочиненіямъ Фейербаха, Фохта и Молешотта, Erlang. 1853. Нападая на Гегеля, Фишеръ былъ во многихъ отношеніяхъ подъ вліяніемъ Баадера.

J. Sengler (1799—1878, съ 1842 профессоръ въ Фрейбургѣ), die Idee Gottes, Heidelb. 1845—52. Erkenntnisslehre, Heidelb. 1858. Goethes Faust, 1873.—Онъ пытался особенно обосновать личность Бога и находилъ, что монотеизмъ возможенъ только при помощи ученія о троичности. Ср. о немъ L. Weis: J. Sengler, eine Skizze seines Lebens und seiner Gottesidee, въ Ztschrf. für Philos. und phil. Krit., 1879, т. 74, стр. 295—309, т. 75, стр. 85—119.

Leop. Schmid, Grundzüge der Einleitung in die Philosophie, mit einer Beleuchtung der durch K. Phil Fischer, Sengler und Fortlage ermöglichten Philosophie der That, Giessen 1860. Das Gesetz der Persönlichkeit, Giessen 1862. — См. о немъ B. Schröder und Friedr. Schwarz, L. Schmids Leben und Denken, Lpz. 1871.

Леоп. Шмидъ (род. 1808, 1839 проф. догматики на католическомъ богословскомъ факультетѣ въ Гиссенѣ, 1850 перешелъ на философскій факультетъ, ум. профессоромъ философіи въ Гиссенѣ 1869) примкнулъ къ стремленіямъ Зенглера и Карла Филиппа Фишера. По своему существу философія состоитъ въ самовозведеніи человѣка къ чистой и полной человѣчности. Духъ философіи долженъ проникнуть и связать знаніе и способность, образованіе и жизнь. Дѣло надо поставить выше слова. Шмидъ былъ убѣжденъ въ томъ, что въ Германіи начинаетъ пробиваться новая философія дѣла или система энергизма.

E. A. v. Schaden (1814—1852), профессоръ въ Эрлангенѣ, System der positiven Logik, Erlang. 1841. Vorlesungen über akademisches Leben und Studium, Marb.

1845 (во 2. части ихъ находится въ основныхъ чертахъ его система). Ueber den Gegensatz des theistischen und pantheistischen Standpunkts. Erlang. 1848. Это посланіе къ Л. Фейербаху, гдѣ онъ обсуждаетъ особенно вопросъ о личности абсолюта. Во многомъ онъ примыкаетъ къ теософскому направленію Баадера. Ср. о немъ F. Thiersch, Erinnerungen an E. A. v. Schaden, 1853.

F. X. Schmid (изъ Шварценберга, ум. 1881 профессоромъ философіи въ Эрлангенѣ), Christliche Religionsphilosophie, Nordl. 1857. Entwurf eines Systems der Philosophie auf pneumatologischer Grundlage, 3 части (ученіе о познаніи, метафизика, этика), Wien 1863—68. Кромѣ того различныя работы по исторія философіи, которыя уже перечислены въ литературѣ.

J. W. Hanne, die Idee der absoluten Persönlichkeit oder Gott und sein Verhältniss zur Welt, insonderheit zur menschlichen Persönlichkeit, Hannov. 1861. Geist des Christenthums, Elberf. 1867.

M. Perty (1804—1884, долгое время профессоръ въ Бернѣ), Anthropologische Vorträge, зимой 1862—63 въ Бернѣ, Lpz. и Heid. 1863. Ueber das Seelenleben der Thiere, Lpz. und Heid. 1865, 2. изд. 1876. Die Natur im Lichte philosophischer Anschauung, тамъ же 1869. Blicke in das verborgene Leben der Menschengeister, тамъ же 1869. Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur. 2. изд. Lpz. 1872. Die Anthropologie als die Wissenschaft von dem korperlichen und geistigen Wesen der Menschen, Lpz. 1873—74. Der jetzige Spiritualismus und verwandte Erfahrungen der Vergangenheit und Gegenwart, Lpz. 1877. Erinnerungen aus dem Leben eines Natur- und Seelenforschers des 19. Jahrhunderts, Lpz. 1879. Die sichtbare und die unsichtbare Welt, Diesseits und Jenseits, Lpz. 1881. Перти склонялся къ мистицизму и спиритизму.

K. Sederholm, der geistige Kosmos, Lpz. 1859. Der Urstoff und der Weltather, Moskau 1864. Zur Religionsphilosophie (изъ Ztschr. für Philosophie), Lpz. 1865.

Conrad Hermann (род. 1818, профессоръ въ Лейпцигѣ). Grundriss einer allgemeinen Aesthetik, Lpz. 1857. Philosophie der Geschichte, Lpz. 1870. Die Aesthetik in ihrer Geschichte und als wissenschaftliches System, Lpz. 1875. Die Sprachwissenschaft nach ihrem Zusammenhang mit Logik, menschlicher Geistesbildung und Philosophie, Lpz. 1875. Der Gegensatz des Classischen und des Romantischen in der neueren Philosophie. Lpz. 1877. Hegel und die logische Frage der Philosophie in der Gegenwart. Lpz. 1878. Германъ пытался отыскать съ точки зрѣнія гегелевской системы «слѣдующую высшую новую всеобщую истину философскаго міровоззрѣнія» и держится того взгляда, что философія въ силахъ въ настоящее время съ успѣхомъ стремиться къ своимъ истиннымъ научнымъ цѣлямъ, только примыкая къ исторіи философіи и въ связи съ великими историческими традиціями прошлаго. См. статью Германа: die Stellung und Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart. въ Unsere Zeit, 1883, тетр. 8, стр. 285—296.

A. Peip (ум. профессоромъ философіи въ Геттингенѣ), die Wissenschaft und das geschlichtche Christenthum. Berl. 1853. Der Beweis des Christenthums, Berl. 1856. Christosophie, Berl. 1858. Jacob Böhme, Lpz. 1860. Die Geschichte der Philosophie als einleitungswissenschaft, вступительная лекція, Götting. 1863. Zum Beweis des Glaubens, Gütersloh 1867. Religionsphilosophie, изд. Th. Hoppe, тамъ же 1879.

J. Huber (умеръ 1879 профессоромъ философіи въ Мюнхенѣ), Studien (О религіозномъ просвѣщеніи въ 18. столѣтіи. Къ христологіи. Статистика преступленій и свобода воли), Münch. 1867. Kleine Schriften (Ламенне, Беме, Спиноза, Коммунизмъ и соціализмъ, Ночныя стороны Лондона, Нѣмецкая студенческая жизнь), Lpz. 1871. Die Lehre Darwins, Münch. 1871. Zur Kritik moderner Schöpfungslehr n. съ особеннымъ отношеніемъ къ «Естественной исторіи творенія» Геккеля, тамъ же 1875. Die ethische Frage, Münch. 1875. Der Pessimismus, München 1876. Die Forschung nach der Materie, тамъ же 1877. Das Gedächtniss, тамъ же 1878. Zur Philosophie der Astronomie, тамъ же 1878. Die Philosophie der Kirchenväter, München 1859. Joh. Scotus Erigena. тамъ же 1861. О Губерѣ ср. E. Zirngibl. J. Huber, Gotha 1881. Губеръ боролся въ особенности противъ механическаго міровоззрѣнія за субстанціальность духа, какъ принципа, царящаго во всемъ, но также и за свободу духа противъ іезуитства.

Hubert Beckers (род. 1806, профессоръ философіи въ Мюнхенѣ) остался вѣрнымъ приверженцемъ Шеллинга и кромѣ статей о Шеллингѣ (см. выше стр. 291 с.) опубликовалъ еще: über das Wesen des Gefühls, Münch. 1830; über die Bedeutung des geistigen Doppellebens, въ Sitzungsberichte баварской академіи 1860; über die Stellung der Philosophie zu den exacten Wissenschaften, тамъ же 1861.

Const. Frantz, Philosophie der Mathematik, Lpz. 1842. Naturlehre des Staates als Grundlage aller Wissenschaft, Lpz. и Heidelb. 1870. Philosophismus und Christenthum, 1875. Schellings positive Philosophie, 3 чч., Cöthen 1879—1880. Третья часть содержитъ философію откровенія вмѣстѣ съ характеристикой и оцѣнкой всей положительной философіи. Францъ подъ конецъ рѣшительно сталъ на сторону шеллинговскаго ученія въ его послѣднемъ періодѣ и ожидаетъ отъ положительной философіи спасенія для будущаго.

Fr. Jul. Stahl (1802—1861), die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher

Ansicht, Heidelb. 1830—37, 3. изд. 1854—56. I. т.: исторія философіи права, 5. изд., Tüb. 1879. Это богословствующій философъ права; онъ получилъ отъ новошеллингіанства далеко не маловажные импульсы.

Вил. Розенкранцъ (род. 1821, съ 1867 совѣтникъ высшаго апелляціоннаго суда въ Мюнхенѣ, умеръ 1874) непосредственно пристаетъ къ позитивной философіи Шеллинга и пытается, самостоятельно образуя ее далѣе, приблизить философію къ положительному богословію. Главное его сочиненіе: Wissenschaft des Wissens und Begründung der besonderen Wissenschaften durch die allgemeine Wissenschaft, продолженіе нѣмецкой философіи съ особеннымъ обращеніемъ вниманія на Платона, Аристотеля и схоластику средневѣковья, т. I, München 1866, перепечатанъ Mainz 1868, т. II, Mainz 1868. Въ этомъ сочиненіи онъ восходитъ отъ факта внѣшняго и внутренняго опыта къ познанію послѣдняго высшаго единства и развертываетъ затѣмъ его синтетически во всемъ его распространеніи. Вмѣстѣ съ критикой ученія о категоріяхъ онъ даетъ и собственное остроумное ученіе о категоріяхъ. Въ своихъ Principien der Theologie, вмѣстѣ съ введеніемъ объ ученіи о принципахъ вообще, Münch. 1875, и въ Principien der Naturwissenschaft, тамъ же 1875, онъ показываетъ, какъ надо опредѣлять Бога по его сущности троичности, по его свойствамъ, и какъ въ основѣ природы и ея явленій лежитъ единичный духовный принципъ. Ученіе о духѣ, которое должно было слѣдовать, не окончено. Его «Философію любви» см. у A. Entleutner, Naturwissenschaft, Naturphilosophie und Philosophie der Liebe, Münch. 1877. Ср. о немъ Müllner, Rosenkrantz' Philosophie, Wien 1877; см. также Ztschrf. für Philosophie und philos. Kr. 1876—1877. J. Wieser, die Philosophie von Dr. W. Rosenkrantz, въ Ztschrf. für katholische Theologie, III, 1879, стр. 229—355. Ко взглядамъ Розенкранца, повидимому, примыкаетъ A. Koch, die Psychologie Descartes', см. выше стр. 58.

Ant. Günther, Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums, Wien 1828, 2. изд. 1846. 1848. Süd- und Nordlichter am Horizonte speculativer Theologie, Wien 1832. Janusköpfe (Гюнтера и Паоста), Wien 1834. Thomas a scrupulis, zur Transfiguration der Persönlichkeitspantheismen neuester Zeit, Wien 1835. Die Juste-milieus in der deutschen Philosophie, Wien 1838. Eurystheus und Herakles, Wien 1843, и многія другія сочиненія. Наконецъ Antisavarese изд. И. Кноодтъ съ приложеніемъ, Wien 1883. Саварезе, теперь личный прелатъ папы, критиковалъ 1856 систему Гюнтера, какъ логическій антропоморфизмъ. Противъ этого защищался Гюнтеръ, но по просьбѣ своихъ друзей не отдалъ своей рукописи въ печать. Gesammelte Schriften, 4 тт., Wien 1881. Издававшійся Гюнтеромъ и J. E. Veith'омъ (см. о немъ J. H. Löwe, Wien 1879) журналъ Lydia, Wien 1849—54, былъ органомъ гюнтеріанства.

Ср. о Гюнтерѣ L. Kastner, die philosophischen Systeme A. Günthers und M. Deningers, программа регенсбургскаго лицея, 1873. Th. Weber, статья о Гюнтерѣ въ Энциклопедіи Эрша и Грубера, вышла и отдѣльно 1878. E. Melzer, die Lehre von der Autonomie der Vernunft in den Systemen Kants und Günthers, Neisse (безъ года, 1879), второе изданіе съ нѣсколько измѣненнымъ заглавіемъ 1882. J. Flegel, Günthers Dualismus von Geist und Natur, Breslau 1880. M. Klein, die Genesis der Kategorien im Processe des Selbstbewusstwerdens, ein Beitrag zur Systematisirung der güntherschen Philosophie, Bresl. 1881. Pet. Knoodt, A. Günther, 2 тт., Wien 1881. Ant. Koch, Erkenntnisstheoretische Streifzüge mit besonderer Rücksicht auf Günther въ Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 87, 1885, стр. 49—74. Ernst Melzer, Erkenntnisstheoretische Erörterungen über die Systeme von Ulrici und Günther, Neisse 1886. Въ приложеніи къ „Антисаварезе" Кноодтъ изложилъ важнѣйшія части гюнтеровой философіи.

Антонъ Гюнтеръ, родившійся 1785, умеръ въ качествѣ мірскаго священника въ Вѣнѣ въ самыхъ стѣсненныхъ обстоятельствахъ 1863. По его мнѣнію можно преодолѣть шеллинговскій и гегелевскій пантеизмъ посредствомъ дуализма и теизма, сходнаго съ картезіанскимъ. 1857 въ Римѣ послѣ многолѣтнихъ совѣщаній богословскія и психологическія положенія Гюнтера осуждены какъ ложныя, и Гюнтеръ laudabiliter se subiecit этому рѣшенію. Его манера писать часто была саркастическою и юмористическою, напоминающею Ж. Поля, что отчасти видно уже по заглавіямъ сочиненій Гюнтера. Хотя онъ и выступаетъ въ качествѣ противника Гегеля, однако онъ кое-что позаимствовалъ изъ гегелевскихъ мыслей и во

многомъ присоединился къ гегелевскому методу. Философія по нему не только должна доказать истины разума, но и такъ называемыя таинства надо понять научно и выяснить ихъ цѣль. Гюнтеръ оставляетъ значеніе шеллинго-гегелевскаго принципа развитія для «природы», область которой онъ распространяетъ до ощущающей, представляющей и образующей понятія «души» (въ противоположность Декарту), но надъ этой душой ставитъ «духъ», какъ самостоятельное существо, не связанное съ тѣломъ. Жизнь одареннаго чувствами индивидуума, который ощущаетъ и представляетъ, воображаетъ, воспроизводитъ и производитъ, судитъ и умозаключаетъ, движется влеченіями, чувствами и страстями и самъ въ свою очередь движетъ при помощи нервовъ тѣломъ и далѣе—внѣшними вещами, есть душевная жизнь, которая берется отъ принципа природы, а значитъ, и сама душа, «принципъ природы, обособленный въ животныхъ организмахъ и субъективно функціонирующій», служитъ въ человѣкѣ духу, совершенно отличному отъ этого принципа. Съ этимъ дуализмомъ Гюнтеръ вернулся къ Декарту и, подобно ему, вышелъ изъ самосознанія. Онъ часто и называетъ себя Cartesius correctus. Cogito ergo sum Декарта онъ понимаетъ не какъ непосредственное воззрѣніе, а какъ умозаключеніе. Но это не логическое умозаключеніе разсудка, но онтологическое, метафизическое или заключеніе разума. Достовѣрность основывается не на бытіи мышленія, а на истинномъ тожествѣ мышленія и бытія въ мысли о я.—Въ изобрѣтеніи этого метафизическаго умозаключенія ученики Гюнтера видятъ большую заслугу своего учителя, такъ какъ онъ этимъ въ первый разъ основательно выдѣлилъ идейное (уходящее въ область бытія) мышленіе отъ (охваченнаго только областью явленій) мышленія по понятіямъ — и сдѣлалъ возможнымъ генетическое выведеніе имѣющихъ всеобщее значеніе формъ познанія, категорій, и такимъ образомъ вновь и прочно основалъ всю философію.

Человѣкъ постигаетъ самого себя, какъ сложное существо: я нахожу, что я предоставленъ другому, существую не для себя, а для него. Изъ этого слѣдуетъ моя ограниченность: я нахожу себя, какъ тѣло, матеріальность. Но находя себя такъ, я являюсь также для себя, въ противоположность матеріи, духомъ. Существа природы и духъ отличны другъ отъ друга не количественно, но оказываются субстанціями, совершенно различными качественно; человѣкъ состоитъ изъ того и другого, и такимъ образомъ надо допустить между ними взаимодѣйствіе и доказать его возможность. Правда, духъ не можетъ прямо дѣйствовать на тѣло, такъ же какъ и тѣло на духъ, но духовное мышленіе и хотѣніе можетъ оказывать вліяніе на душевное мышленіе и хотѣніе, и наоборотъ. Обѣ субстанціи остаются различными, но мышленіе, возникающее изъ различныхъ субстанцій, объединяется. Духовная и природная жизнь опредѣлены одна для другой, осуществляется формальное единство обѣихъ, и происходитъ «взаимное сообщеніе особенностей». Изъ обусловленности самосознанія выводится затѣмъ еще второй дуализмъ. Именно отрицается все отрицательное, которое лежитъ въ конечномъ, является мысль о такомъ, которое совершенно неограничено и безусловно, и такимъ образомъ божество антипантеистически становится надъ міромъ, который созданъ Богомъ, какъ его противоположеніе.

Въ спорахъ о гюнтеріанствѣ участвовали между прочимъ въ качествѣ противниковъ: J. N. P. Oischinger (die günthersche Philosophie, Schaffhausen 1852), F. J. Clemens (die günthersche Philosophie und die katholische Kirche. Köln 1853, на что P. Knoodt написалъ: Günther und Clemens, Wien 1853), Michelis (Kritik der güntherschen Philosophie, Paderborn 1864). Въ качествѣ приверженцевъ Гюнтера кромѣ I. Г. Пабста (1785—1838, впродолженіе многихъ лѣтъ былъ австрійскимъ военнымъ врачемъ), который много помогъ для распространенія гюнтерова ученія и которому принадлежатъ: der Mensch und seine Geschichte, Wien 1830, Giebt es eine Philosophie des Christenthums? Cöln 1832, и Фейта надо назвать: C. v. Hock (ум. 1869, Cholorodea, Wien 1832; Cartesius und seine Gegner, Wien 1835), J. Merten, Hauptfragen der Metaphysik, Trier 1840. Въ университетахъ покровительствовали или и теперь еще покровительствуютъ ученію Гюнтера болѣе или менѣе Knoodt въ Боннѣ, Elvenich въ Бреславлѣ, Weber тамъже, Löwe въ Прагѣ (Lehrbuch der Logik, Wien 1881), Kaulich

въ Грацѣ (über die Möglichkeit, Grenze und das Ziel des Wissens, 2. изд., Graz 1870; Handbuch der Logik, Prag. 1869, der Psychologie, Graz 1870; System der Metaphysik, Prag 1874, der Ethik 1877), V. Knauer.

Подобно гюнтеріанству раньше подвергся карѣ церковной цензуры умѣренный философски-богословскій раціонализмъ Гермеса (1775—1831, профессоръ въ Боннѣ) и гермесіанцевъ. Ср. о немъ Esser, Denkschrift auf G. Hermes, Köln 1832.

§ 40. Сначала совершенно одинокій, впослѣдствіи Гербартъ пріобрѣлъ многочисленный кругъ учениковъ, и именно въ Австріи есть еще много его приверженцевъ. Нѣкоторое время лейпцигскій университетъ былъ настоящимъ средоточіемъ гербартовской философіи. Внутренняго развитія по принципамъ этой философіи вовсе не было. Ученіе было слишкомъ строго очерчено и округлено, чтобы изъ него могли пойти различныя направленія, подобно гегелевской школѣ. (Говорятъ также и о полугербартіанцахъ, т. е. о такихъ, которые обнаруживаютъ нѣкоторое родство съ гербартовскими принципами). Однако не безъ успѣха были предприняты попытки дальнѣйшаго развитія въ сторону психологіи, философіи языка и особенно педагогики. Самые выдающіеся изъ гербартіанцевъ: Дробишъ, Гартенштейнъ, Штрюмпель, Тило, Штейнталь, Лацарусъ, Циммерманъ. Флюгель. Изъ тѣхъ, которые рѣзко и съ успѣхомъ нападали на ученіе Гербарта, можно особенно упомянуть Ад. Тренделенбурга.

О религіозномъ понятіи въ школѣ Гербарта см. H. J. Holtzmann въ Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 25, 1881, стр. 66—92. О распространеніи гербартовской школы въ Чехіи см. Durdik въ Zeitschrift für exacte Philosophie XII, 1883, см. 317—326.

Zeitschrift für exacte Philosophie im Sinne des neueren philosophischen Realismus, вышедшій 1861 — 1875 въ 11. тт., сначала редактировавшійся Аллиномъ и Циллеромъ, позже Аллиномъ и Флюгелемъ, былъ представителемъ ученія Гербарта. При своемъ появленіи этотъ журналъ поставилъ себѣ задачей «толково изложить собственныя задачи философіи вообще и отдѣльныхъ философскихъ наукъ въ частности, отличить ихъ отъ просто мнимыхъ и ложныхъ и показать, что сдѣлано преимущественно въ Германіи для рѣшенія ихъ», и при своемъ прекращеніи журналъ полагалъ, что показалъ, будто Гербартомъ осуществлена реформа отдѣльныхъ философскихъ дисциплинъ, и какимъ образомъ она осуществлена, а также, что не нужно относиться къ Гербарту, исправляя его, и выставлять собственные взгляды, отступающіе отъ него. Въ 1. тетради I. тома Аллинъ даетъ, какъ начало къ своей біографіи Гербарта, сопоставленіе литературы гербартовой школы. Позднѣйшія тетради содержатъ продолженіе указаній литературы. Съ 1883 журналъ снова возродился подъ редакціей Аллина и Флюгеля. По смерти Аллина журналъ издается однимъ Флюгелемъ.

Лацарусъ и Штейнталь редактируютъ съ 1859 Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Психологія народовъ по Лацарусу является ученіемъ объ элементахъ и законахъ духовной жизни народовъ. Задача этой психологіи въ томъ, чтобы психологически познать сущность народнаго духа, открыть законы, по которымъ происходитъ внутренняя духовная дѣятельность народа въ жизни, наукѣ и искусствѣ, по которымъ она распространяется, расширяется или съуживается, повышается или понижается. Надо разоблачить основанія, причины и поводы возникновенія развитія и упадка особенностей даннаго народа. Такимъ образомъ понятія народнаго и національнаго духа становятся не одною только фразой. Вотъ почему журналъ обращается не только къ психологамъ по профессіи, но и ко всѣмъ тѣмъ, кто занимается изслѣдованіемъ исторической жизни народовъ съ какой-нибудь стороны, — со стороны религіи, науки, искусства, языка и проч., — и при этомъ такимъ образомъ, что стремится объ-

яснить факты изъ самой сокровенной сути духа, т. е. свести ихъ на психологическія основы.

Fr. H. Th. Allihn (род. 1811, ум. 1885 проповѣдникомъ въ Мерцинѣ возлѣ Кетена), Antibarbarus logicus, Halle 1850; 1. тетрадь: введеніе въ общую формальную логику, 2 изд. Halle 1853 (безъ подписи) Der verderbliche Einfluss der hegelschen Philosophie, Lpz. 1852. Die Umkehr der Wissenschaft in Preussen, съ особеннымъ отношеніемъ къ Сталю и къ возраженіямъ его противниковъ Браниссa и Эрдмана, Berl. 1855 Die Grundlehren der allgemeinen Ethik вмѣстѣ со статьей объ отношеніи религіи къ нравственности, Lpz. 1861.

Л. Баллауфу принадлежатъ статьи большей частью психологически-педагогическаго содержанія въ Oldenburger Schulblatt, въ Padagogische Revue и въ Pädagogisches Archiv, а также въ Ztschrf. f. exacte Philos., гдѣ особенно составленная Баллауфомъ статья «Отъ Бенеке къ Гербарту». т. IV, тетр. 1, стр. 73—92. содержитъ сравненіе той и другой доктрины съ гербартовской точки зрѣнія. Это сравненіе въ теоретическомъ отношеніи основывается на предположеніи, что только при помощи противорѣчій, лежащихъ въ опытѣ, можетъ быть дано побужденіе дополнить опытъ и исправить первоначальныя положенія, и именно при помощи тѣхъ противорѣчій, которыя Гербартъ будто бы нашелъ, отчасти примыкая къ элеатамъ и проч., въ нѣкоторыхъ понятіяхъ опыта. Но возраженія Баллауфа противъ эвдемонизма Бенеке основываются частію на невѣрномъ обособленіи элементовъ нравственнаго совокупнаго сужденія, а съ другой стороны — на неправильно выведенныхъ изъ принципа Бенеке слѣдствіяхъ, особенно на униженіи цѣны, которую долженъ имѣть даже по этому принципу упроченный правовой порядокъ. Die Elemente der Psychologie, Cöthen 1877.

E. Bobrik, de ideis innatis sive puris pro principiis habitis, Regiomonti 1829. Freie Vorträge über Aesthetik, Zürich 1834. Neues praktisches System der Logik I, 1: первоначальное ученіе объ идеяхъ, Zürich 1838 (осталось неоконченнымъ).

H. Bonitz (род. 1814 въ Лангензальцѣ, долгое время профессоръ въ Вѣнѣ, теперь тайный совѣтникъ въ министерствѣ въ Берлинѣ) извѣстенъ трудами о Платонѣ и Аристотелѣ. Его можно здѣсь назвать, какъ соиздателя (до 1867) Zeitschrift fur österreichische Gymnasien и съ 1869 берлинскаго журнала Zeitschrift für das Gymnasialwesen, далѣе—какъ составителя статьи о философской пропедевтикѣ въ Neue Jenaer Allg.-Litt. Zeitg. 1846, № 66.

H. G. Brzoska, über die Nothwendigkeit pädagogischer Seminare auf der Universität und ihre zweckmässige Einrichtung, Lpz. 1833. Бжоска былъ также издателемъ Centralbibliothek für Litteratur, Statistik und Geschichte der Pädagogik und des Unterrichts.

C. S. Cornelius, die Lehre von der Elektricität und dem Magnetismus. Lpz. 1855. Ueber die Bildung der Materie aus einfachen Elementen, Lpz. 1856. Theorie des Sehens und räumlichen Vorstellens, Halle 1861; дополненія къ этому, тамъ же 1864. Grundzüge einer Molecularphysik, Halle 1866. Ueber die Bedeutung des Causalprincips in der Naturwissenschaft, Halle 1867. Ueber die Entstehung der Weit съ особеннымъ отношеніемъ къ вопросу, надо ли приписывать нашей солнечной системѣ начало во времени, увѣнчанное сочиненіе на премію, Halle 1870. Ueber die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, Halle 1871, 2. изд. 1875. Zur Theorie der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, Halle 1880. Abhandlungen zur Naturwissenschaft und Psychologie, Langensalza 1887. По молекулярной физикѣ Корнеліуса между реалами, связанными одинъ съ другимъ въ массовую частичку, происходитъ не прямое общеніе, а только черезъ посредство эѳирныхъ сферъ.

Fr. Cupr (ум. 1882 въ Прагѣ), Sein oder Nichtsein der deutschen Philosophie in Böhmen, Prag 1848. Grundriss der empirischen Psychologie, Prag 1852.

M. A. Drbal (род. въ Предлицѣ въ Моравіи 1829, умеръ въ Брюннѣ 1885). über die Ursachen des Verfalls der Philosophie in Deutschland, Prag 1856. Giebt es einen speculativen Syllogismus? (линцская гимназическая программа 1857) Ueber das Erhabene (тоже 1858). Ueber die Natur der Sinne, популярно-научныя лекціи, Linz 1860. Lehrbuch der propädeutischen Logik, Wien 1865 и ч. Empirische Psychologie, Wien 1868, 4. изд. 1885. Praktische Logik oder Denklehre, Wien 1872. Darstellung der wichtigsten Lehren der Menschenkunde und Seelenlehre, съ обзоромъ исторіи ученія о воспитаніи и обученіи, 3 части, Wien 1872 с.с.

M. Drobisch, рецензія «Психологіи какъ науки» Гербарта въ Leipziger Litt.-Ztg., 1828 ноябрь. Рецензія метафизики Гербарта въ Jen. Litt.-Zgt., августъ 1830.

(Эти рецензіи особенно успѣшно обратили вниманіе на гербартову философію). Philosophie und Mathematik, разсматриваемыя какъ предметы гимназическаго обученія съ особеннымъ отношеніемъ къ ученымъ школамъ Саксоніи, Lpz. 1832. О математической дидактикѣ въ Lpz. Litt.-Ztg. 1832, № 297. Beiträge zur Orientirung über Herbarts System der Philosophie, Lpz. 1834. Neue Darstellung der Logik nach ihrem einfachsten Verhältniss, съ логико-математическимъ приложеніемъ, Lpz. 1836, 2. совершенно передѣланное изд. 1851, 5. изд. 1887. Quaestionum mathematico-psychologicarum spec. I—V, Lipsiae 1836—39. Grundlehren der Religionsphilosophie. Lpz. 1840. Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode, Lpz. 1842. Ueber die mathematische Bestimmung der musikalischen Intervalle, въ Abhandlungen der fürstlichen jablonowskischen Gesellschaft, Lpz. 1846. Disquisitio mathematico-psychologica de perfectis notionum complexibus, Lips. 1846. Erste Grundlinien der mathematischen Psychologie, Lpz. 1850. Ueber die Stellung Schillers zur kantischen Ethik, изъ Berichte der K. S. Gesellschaft der Wissenschaften, напечатано отдѣльно Lpz. 1859. De philosophia scientiae naturali insita, Lips. 1864. Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit, Lpz. 1867. Ueber die Fortbildung der Philosophie durch Herbart, Lpz. 1876. Kants Dinge an sich und sein Erfahrungsbegriff, Lpz. 1885.

Дробишъ (род. 1802, съ 1827 ординарный проф. математики, а съ 1842 также и философіи въ Лейпцигѣ) не совсѣмъ уже согласенъ съ метафизикой Гербарта. Въ философіи религіи онъ пытается, прилагая способы изслѣдованія Гербарта, помирить философію съ богословіемъ. Для философіи и въ религіозной области представляется задача понять то, что дано. Изъ чувства ограниченности и безсилія возникаетъ потребность освобожденія, искупленія отъ границъ, подъема къ чему-то высшему. Однако высочайшаго существа или Бога не только слѣдуетъ желать, но чтобы дать мысли о Богѣ объективное значеніе, требуется логическое доказательство. Онтологическое и космологическое доказательства не годятся, путемъ телеологическаго доказательства получается съ очень большой вѣроятностью существованіе предмета вѣры. Сюда присоединяется еще нравственно практическія основанія вѣры, дѣйствующія на насъ съ полной убѣдительностью. Наша задача заключается въ томъ, чтобы осуществлять высшее благо, т. е. нравственную міровую цѣль, но исполнимость этой задачи обусловлена тѣмъ, что Богъ является причиною нравственной цѣли, дѣйствующею преднамѣренно, а также причиною тѣхъ средствъ въ природѣ, которыя достаточны для этой цѣли (см. Канта). Затѣмъ Дробишъ опредѣляетъ внѣміроваго, живого, личнаго Бога по пяти практическимъ идеямъ Гербарта,—святости, совершенства, любви, судящей и воздающей справедливости.

Josef Durdik (проф. въ Прагѣ), Leibniz und Newton, Halle 1869. Kallilogie oder über die Schönheit des Sprechens, Prag 1873. Ueber das Gesammtkunstwerk als Kunstideal, Prag 1880. Кромѣ того еще много сочиненій на чешскомъ языкѣ.

Fr. Exner (род. 1802 въ Вѣнѣ, съ 1827 профессоръ философіи въ Вѣнѣ, затѣмъ съ 1832 въ Прагѣ, 1848 былъ приглашенъ въ министерство въ Вѣнѣ, умеръ въ Падуѣ 1853. Въ своемъ положеніи онъ содѣйствовалъ тому, чтобы гербартова философія имѣла представителей особенно на каѳедрахъ въ Австріи). Ueber Nominalismus und Realismus, Prag 1842 (изъ Abhandl. der Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften). Die Psychologie der hegelschen Schule, Lpz. 1843, 2. тетрадь, тамъ же 1844. Ueber Leibnizens Universalwissenschaft, Prag 1833 (изъ Abhandl. der Böhmischen Ges. d. Wiss.) Ueber die Lehre von der Einheit des Denkens und Seins, тамъ же 1848 (тоже).

O. Flügel, der Materialismus, Lpz. 1865. Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes, Lpz. 1869. Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen: historisch-kritisch dargestellt, Cöthen 1876. Die Seelenfrage, Cöthen 1878. Die speculative Theologie der Gegenwart kritisch beleuchtet, Cöthen 1881, 2. изд. 1887. Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker, Langensalza 1885. Das Seelenleben der Thiere 1886, 2. изд., Langensalza.

Отто Флюгель теперь издаетъ Zeitschrift für exacte Philosophie. Онъ обращается противъ монизма, который не отдѣляетъ Бога отъ міра, а значитъ, и не умѣетъ достаточно разъединить добро отъ зла, тогда какъ плюрализмъ Гербарта мысленно представляетъ міръ такъ, какъ будто бы онъ зависѣлъ отъ Бога, субстанціально противостоящаго ему, и однако такъ, что этотъ міръ является относительно самостоятельнымъ. Такимъ образомъ находитъ для себя объясненіе и зло.

Настоящее спекулятивное богословіе невозможно, но телеологическое доказательство все-таки даетъ въ результатѣ вѣроятность существованія Бога, а формы, созданныя въ мірѣ по цѣлямъ, указываютъ на разумъ и волю, такъ же какъ и на личность Бога. Пробѣлы познанія пополняетъ христіанское откровеніе.

F o s s, die Idee des Rechts in Herbarts Ethik, программа реальнаго училища, Elbing 1862.

A. G e y e r (род. въ Ашѣ въ Богеміи 1831, ум. 1885 профессоромъ правъ въ Мюнхенѣ), Geschichte und System der Rechtsphilosophie, Innsbruck 1863. Ueber die neueste Gestaltung des Völkerrechts, рѣчь, Innsbruck 1866. Статьи въ Ztschrf. für exacte Philos. и въ Gerichtssaal (Борьба за право по поводу сочиненія Іеринга подъ такимъ же заглавіемъ, 1873, тетр. 1). Уголовное право и введеніе въ науки о правѣ въ Энциклопедіи правовѣдѣнія Гольцендорфа.

F. E. G r i e p e n k e r l (1782—1849, учитель гимназіи въ Брауншвейгѣ), Lehrbuch der Aesthetik, Braunschw. 1827. Lehrbuch der Logik, 2. изд., Helmstädt 1831. Briefe über Philosophie und besonders über Herbarts Lehren, Braunschw. 1832.

H. F. H a c c i u s, Kann der Pantheismus eine Reform der Kirche bilden? Hannover 1851.

G. H a r t e n s t e i n (род. 1808, съ 1836 ординарный профессоръ философіи въ Лейпцигѣ, 1859 удалился въ частную жизнь, теперь главный библіотекарь въ Іенѣ), de methodo philosophiae, logicis legibus astrigenda, finibus non terminanda, Lips. 1835. Die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik, Lpz. 1836. De ethices a Schleiermachero propositae fundamento, Lips. 1837. Ueber die neuesten Darstellungen und Beurtheilungen der herbartschen Philosophie, Lpz. 1838. De psychologiae vulgaris origine ab Aristotele repetenda, Lips. 1840. Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, Lpz. 1844. De Materiae apud Leibnitium notione et ad monadas relatione, Lips. 1846. Ueber die Bedeutung der megarischen Schule für die Geschichte der metaphysischen Probleme, Lpz. 1847 (изъ Berichte über die Verhandlungen der K. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften). Darstellung der Rechtsphilosophie des Grotius (изъ I. т. Abhandlungen der phil.-hist. Classe der K. S. Ges. d. Wiss.), Lpz. 1850. De notionum juris et civitatis, quas B. Spinoza et T. Hobbes proponunt, similitudine et dissimilitudine, Lips. 1856. Ueber den wissenschaftlichen Werth der aristotelischen Ethik (въ Berichte d. phil.-hist. Kl. der K. S. G. der Wiss.), Lpz. 1859. Ueber Lockes und Leibnizens Lehre von der menschlichen Erkenntniss, Lpz. 1861. Historisch-philosophische Abhandlungen, Lpz. 1870 (гдѣ содержится 8 приведенныхъ статей и статья: Ученіе Лейбница объ отношеніи монадъ къ міру тѣлъ, 1869).

C. L. H e n d e w e r k (род. 1806 въ Кенигсбергѣ, ум. 1872 проповѣдникомъ въ Гейлигенкрейцѣ), Principia ethica a priori reperta, in libris sacris Veteris et Novi Testamenti obvia, Regiom. 1839. Herbart und die Bibel, Königsb. 1858. Der Idealismus des Christenthums, тамъ же 1862.

H. v. K a y s e r l i n g k, Vergleich zwischen Fichtes System und dem System Herbarts, Kgsb. 1817. Позже Кайзерлинкъ уклонился отъ гербартовскаго направленія. Онъ составилъ автобіографію: Denkwürdigkeiten eines Philosophen, oder Erinnerungen und Begegnisse aus meinem Leben, Altona 1839.

H. K e r n, de Leibnitii scientia generali commentatio, программа педагогіи въ Галле 1847. Ein Beitrag zur Rechtfertigung der herbartschenMetaphysik, пригласительное сочиненіе на торжество основанія герцогской гимназіи въ Кобургѣ, 1849. Pädagogische Blätter, Coburg 1853—56. Grundriss der Pädagogik, Berl. 1873.

J. C. U. K r a m â r, das Problem der Materie, Olmütz 1871.

Fr. L. K v e t, Leibnizens Logik, nach den Quellen dargestellt, Prag 1857. Leibniz und Comenius (изъ Abhandlungen der Königlichen Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften), Prag 1857.

M. L a z a r u s (род. 1824, профессоръ въ Берлинѣ), das Leben der Seele, in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze, Berl. 1856—57, 3. изд. 3 тт., 1884 сс. Ueber den Ursprung der Sitten, лекція въ Бернѣ 1860, 2. изд. Berl. 1867. Ueber die Ideen in der Geschichte, ректорская рѣчь въ Бернѣ 1863, 2. оттискъ, Berl. 1872. Zur Lehre von den Sinnestäuschungen, Berl. 1867. Ein psychologischer Blick in unsere Zeit, лекція, Berl. 1872. Ideale Fragen in Reden und Vorträgen, Berl. 1878. Ueber die Reize des Spiels, Berl. 1884. Лацарусъ и Штейнталь съ 1859 издаютъ Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft.

G. A. L i n d n e r (род. 1828, ум. 1887 профессоромъ въ чешскомъ университетѣ въ Прагѣ), Lehrbuch der formalen Logik nach genetischer Methode, Graz 1861, 5. изд. Wien 1881. Einleitung in das Studium der Philosophie, Wien 1866. Lehrbuch der empirischen Psychologie als inductiver Wissenschaft, 6. изд. Wien 1886. Das Problem des Glücks, psychologische Untersuchungen über die menschliche Glückseligkeit, Wien 1868. Ideen zur Psychologie der Gesellschaft als Grundlage der Socialwissenschaft, тамъ же 1871 (70).

F. K. L o t t (род. 1807, ум. 1874 въ Вѣнѣ), Herbarti de animi immortalitate doctrina, Götting. 1842. Zur Logik, Götting. 1845 (напечатано отдѣльно изъ Gött. Studien).

Fr. K. Lotts Metaphysik, изд. Th. Vogt въ Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik, XII, стр. 211 сс. Ср. о немъ Th. Vogt, Wien. 1874. Онъ былъ представителемъ теизма, по которому реалы Гербарта понимаются, какъ вѣчныя дѣятельности личнаго Бога.

C. Mager, сначала гегельянецъ, позже обратился къ гербартовскому направленію. Онъ основалъ журналъ Pädagogische Revue 1840 сс., 1849—54 издавали Шейбертъ, Лангбейнъ и Кунъ, 1855—58 одинъ Лангбейнъ. Вмѣсто него съ тѣхъ поръ выходитъ Pädagogisches Archiv, изд. W. Langbein, Stettin 1859—73, съ 1874 издаетъ Krumme.

E. W. Miquel, Beiträge eines mit der herbartschen Pädagogik befreundeten Schulmannes zur Lehre vom biographischen Geschichtsunterricht auf Gymnasien, Aurich und Leer 1847. Beiträge zu einer pädagogisch-psychologischen Lehre vom Gedächtniss, Hannov. 1850. Wie wird die deutsche Volksschule national? Lingen 1851. Педагогическія статьи въ издававшемся Керномъ Pädagogisches Blatt 1853 и 1854.

J. W. Nahlowsky, das Gefühlsleben, Lpz. 1862, 2. изд. 1884. Das Duell, sein Widersinn und seine moralische Verwerflichkeit, Lpz. 1864. Die ethischen Ideen, тамъ же 1865. Grundzüge zur Lehre von der Gesellschaft und dem Staate, тамъ же 1865. Allgemeine praktische Philosophie (этика) pragmatisch bearbeitet, Lpz. 1870, 2. изд. 1885.

E. Olawsky, die Vorstellungen im Geiste des Menschen, Berl. 1868.

L. F. Ostermann, Pädagogische Randzeichnungen, Hannov. 1850.

Ottokar Kortinsky, das musikalisch Schöne und das Gesammtkunstwerk vom Standpunkt der formalen Aesthetik, Lpz. 1877. Die Lehre von den musikalen Klängen, Prag 1879. Ueber die Bedeutung der praktischen Ideen Herbarts für die allgemeine Aesthetik, Prag 1883.

Preiss, Analyse der Gefühle, Görz 1854. Analyse der Begehrungen, тамъ же 1859.

A. Reiche, de Kantii antinomiis quae dicuntur theoreticis, Gött. 1838.

G. L. W. Resl, die Bedeutung der Reihenproduction für die Bildung synthetischer Begriffe und ästhetischer Urtheile, программа черновицкаго училища, Wien 1857. Zur Psychologie der subjectiven Ueberzeugung, программа, Czernowitz 1868.

H. H. E. Röer, über Herbarts Methode der Beziehungen, Braunschw. 1833. Das speculative Denken in seiner Fortbewegung zur Idee, Berl. 1837 (обнаруживаетъ переходъ Реера къ гегельянству).

G. Schilling (1815—1872, профессоръ философіи въ Гиссенѣ), Lehrbuch der Psychologie, Lpz. 1851. Die verschiedenen Grundansichten über das Wesen des Geistes, Lpz. 1863. Beiträge zur Geschichte und Kritik des Materialismus, Lpz. 1867.

H. Siebeck (род. 1841, профессоръ философіи въ Гиссенѣ) на ряду съ ранѣе упомянутыми историческими трудами, а именно по исторіи психологіи,—das Wesen der ästhetischen Anschauung, Berl. 1875. Ueber das Bewusstsein als Schranke der Naturerkenntniss, Gotha 1879.

H. Spitta (профессоръ въ Тюбингенѣ), die Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele, Tüb. 1878. Die Willensbestimmungen und ihr Verhältniss zu den impulsiven Handlungen, Tüb. 1881. Einleitung in die Psychologie als Wissenschaft, Freibg. i. Br. 1886.

H. Steinthal (род. 1823, съ 1863 профессоръ въ Берлинѣ), Grammatik, Logik und Psychologie, Berl. 1855. Der Ursprung der Sprache, 3. изд. Berl. 1877. Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik, Berl. 1863—64. Abriss der Sprachwissenschaft, 1. часть: языкъ вообще; введеніе въ психологію и науку о языкѣ, тамъ же 1871, 2. изд. 1881. Gesammelte kleine Schriften, I. Статьи и рецензіи по наукѣ о языкѣ, Berl. 1880. Allgemeine Ethik, Berl. 1886 (см. G. Glogau, Этика Штейнталя, Ztschrft. f. Philos. 88, 1886, стр. 82—123). Съ 1859 Штейнталь вмѣстѣ съ Лацарусомъ издаетъ вышеупомянутый журналъ. Штейнталь особенно подчеркиваетъ процессъ апперцепціи въ гербартовскомъ смыслѣ и выясняетъ этотъ процессъ во всемъ его значеніи. Въ своей Этикѣ онъ во многомъ отступаетъ отъ Гербарта. Пятью практическими идеями, относительно полноты которыхъ сомнѣвается самъ Штейнталь, у него оказываются идея нравственной личности, благоволенія, единенія, права и совершенства.

Какъ спеціальнаго приверженца Штейнталя надо назвать G. G. Glogau (род. 1844 профессоръ въ Килѣ), Steinthals psychologische Formeln zusammenhängend entwickelt, Berl. 1876. Zwei wissenschaftliche Vorträge über die Grundprobleme der Psychologie, Halle 1877. Abriss der philosophischen Grundwissenschaften, 1. часть: форма и законы движенія духа, Breslau 1880; 2. часть: сущность и основныя формы сознательнаго духа (теорія познанія и ученіе объ идеяхъ), 1888. Grundriss der Psychologie, тамъ же 1884.

Stephan, de justi notione quam proposuit Herbartus, диссертація, Gött. 1844. Ueber Wissenschaft und Glauben, skeptische Betrachtungen, Hannov. 1846. Ueber das Verhältniss des Naturrechts zur Ethik und zum positiven Recht, Gött. 1854.

E. Stiedenroth, Theorie des Wissens, Götting. 1819. Psychologie zur Erklärung der Seelenerscheinungen, Berl. 1824—25 (полугербартіанское).

K. V. Stoy (1815—1885, долго профессоръ въ Іенѣ), Encyclopädie, Methodologie und Litteratur der Pädagogik, Lpz. 1861. Philosophische Propädeutik, Lpz. 1869—70

(1. логика, 2. психологія). Die Psychologie in gedrängter Darstellung, тамъ же 1871. См. R. Volkmar, Stoys Leben und Wirken, Dresd. 1885.

L. Strümpell, de methodo philosophica, Regiomonti 1833. Erläuterungen zu Herbarts Philosophie, Gött. 1834. Die Hauptpunkte der herbartschen Metaphysik kritisch beleuchtet, Braunschw. 1840. De summi boni notione qualem proposuit Schleiermacherus, Дерптъ 1843. Die Pädagogik der Philosophen Kant, Fichte, Herbart, Braunschw. 1843. Vorschule der Ethik, Mitau 1845. Entwurf der Logik, Mitau und Lpz. 1846. Die Universität und das Universitätsstudium, Mitau 1848. Geschichte der griechischen Philosophie, zur Uebersicht, Repetition und Orientirung, первое отдѣленіе: исторія теоретической философіи грековъ, Lpz. 1854; второе отдѣленіе, 1. отдѣлъ: исторія практической философіи грековъ до Аристотеля. тамъ же 1861. Der Vortrag der Logik und sein didaktischer Werth für die Universitätsstudien, mit besonderer Rücksicht auf die Naturwissenschaften (изъ Pädagogische Revue), Berl. 1858. Erziehungsfragen, Lpz. 1869. Der Causalitätsbegriff und sein metaphysischer Gebrauch in der Naturwissenschaft, Lpz. 1871. Die zeitliche Aufeinanderfolge der Gedanken (въ Sammlung Вирхова и Гольцендорфа. тетр. 143), Berl. 1872 Die Natur und Entstehung der Träume, Lpz. 1874. Die Geisteskräfte der Menschen verglichen mit denen der Thiere, Lpz. 1878. Psychologische Pädagogik, Lpz. 1879. Grundriss der Logik oder der Lehre vom wissenschaftlichen Denken, Lpz. 1881. Grundriss der Psychologie, Lpz. 1884. Die Einleitung in die Philosophie vom Standpunkte der Geschichte der Philosophie, Lpz. 1886.—См. L. Credaro, gli scritti e la filosofia di L. Strümpell, въ Rivista Italiana di filosofia, II, 2.

Штрюмпель (род. 1812, долгое время профессоръ философіи въ Дерптѣ, теперь въ Лейпцигѣ) въ качествѣ основательнаго знатока исторіи философіи является вовсе не одностороннимъ гербартіанцомъ, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ отступаетъ отъ ученія Гербарта и во многомъ подвергся вліянію со стороны Лейбница и Канта. Хотя онъ строго отдѣляетъ теоретическую философію отъ практической, однако онъ видитъ въ философіи религіи соединеніе всѣхъ частей философіи. Достигнутое теоретическое, этическое и эстетическое знаніе по Штрюмпелю соединяется въ идеѣ Бога въ цѣльную систему познанія, такъ что рядомъ съ логической, нравственной и эстетической потребностью удовлетворяется также и религіозная потребность разума. При столкновеніи различныхъ мысленныхъ группъ надо становиться на сторону этическихъ и теологическихъ, такъ какъ теоретическія познанія являются проблематичными и по цѣнѣ далеко уступаютъ этическимъ и религіознымъ.

G. F. Taute (умеръ экстраординарнымъ профессоромъ философіи въ Кенигсбергѣ 1862), die Religionsphilosophie vom Standpunkte der Philosophie Herbarts, I. часть: всеобщая философія религіи, Elbing 1840; II. часть: философія христіанства, Lpz. 1852. Die Wissenschaften und Universitätsstudien den Zeitbewegungen gegenüber, рѣчь, Кенигсбергъ 1848. Der Spinozismus als unendliches Revolutionsprincip und sein Gegensatz, рѣчь, тамъ же 1848. Pädagogisches Gutachten über die Verhandlungen der Berliner Conferenz für höheres Schulwesen, Kgsbg. 1849. Мы должны отказаться отъ религіознаго познанія и обратиться къ религіозной вѣрѣ, которую можно спекулятивно обосновать только при помощи философіи Гербарта.

G. Tepe, die praktischen Ideen nach Herbart, въ пасхальной программѣ эмденской гимназіи 1854, и отдѣльно Leer und Emden 1861. Ueber Freiheit und Unfreiheit des menschlichen Wollens, Bremen 1861. Schiller und die praktischen Ideen, Emden 1863.

C. A. Thilo, die Wissenschaftlichkeit der modernen speculativen Theologie in ihren Principien beleuchtet, Lpz. 1851. Die stahlsche Rechts- und Staatslehre in ihrer Unwissenschaftlichkeit dargethan, въ Kritische Ztschrf. f. d. gesammte Rechtswissenschaft, Heidelb. 1857, т. IV, стр. 385—424. Die Grundirrthümer des Idealismus in ihrer Entwickelung von Kant bis Hegel, въ Zschrf. f. ex. Philosoph. т. I, и много другихъ статей въ этомъ же журналѣ, а именно о взглядахъ на философію религіи у другихъ философовъ. Die theologisirende Rechts- und Staatslehre, mit besonderer Rücksicht auf die Rechtsansichten Stahls, Lpz. 1861. Ueber Schopenhauers ethischen Atheismus, Lpz. 1868. Kurze pragmatische Geschichte der Philosophie, 2 чч., Cöthen 1874—1876.

C. Thomas (ум. 1873), Spinozae syst. philos. delin., Regiom. 1835. Spinoza als Metaphysiker, Kngsbg. 1840. Spinozas Individualismus und Pantheismus, тамъ же 1848. Die Theorie des Verkehrs, I. отд.: основныя понятія ученія о благахъ. Berl. 1841. О немъ см. его собственное сочиненіе: Altes und Neues, meine Habilitation und mein Austritt aus der Privatdocentschaft aus der Königlichen Universität Königsberg, Freib. i. Br. 1863.

C. A. D. Unterholzner, juristische Abhandlungen, Münch. 1810. (4. статья развиваетъ философскія основныя положенія уголовнаго права съ особеннымъ отношеніемъ къ практической философіи Гербарта).

Th. Vogt, Form und Gehalt in der Aesthetik, Wien 1865. Lotts Kritik der herbartschen Ethik und Herbarts Entgegnung (изъ Sitzungsberichte der K. Ak. der Wiss.), Wien 1874.

W. F. Volkmann, позже Фолькманъ Риттеръ ф. Фолькмаръ (род. 1882, ум. 1877 профессоромъ философіи въ Прагѣ). die Lehre von den Elementen der Psychologie als Wissenschaft, Prag 1850. Grundriss der Psychologie vom Standpunkte des philosophischen Realismus aus und nach genetischer Methode, Halle 1856. Lehrbuch der Psychologie (это 2. очень пополненное изданіе предыдущаго сочиненія), 2 тт., Cöthen 1875, 76, 3. изд. 1884, 85. Die Grundzüge der aristotelischen Psychologie (изъ Abhandl. der K. Böhm. Ges. der Wiss., V. Folge, т. X), Prag 1858. Ueber die Principien und Methoden der Psychologie, въ Ztschrf. f. ex. Philos. II, 1861, стр. 33–71.

J. H. W. Waitz, die Hauptlehren der Logik, Erfurt 1840.

Th. Waitz (род. 1821 въ Готѣ, умеръ 1864 экстраординарнымъ профессоромъ философіи въ Марбургѣ). Кромѣ его превосходнаго изданія Органа Аристотеля надо упомянуть: Grundlegung der Psychologie, Hamb. und Gotha 1846, 2. изд. Lpz. 1877. Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, Braunschw. 1849. Allgemeine Pädagogik, тамъ же 1852, второе дополненное изд. съ введеніемъ о практической философіи Вайца изд. O. Willmann, тамъ же 1875. Der Stand der Parteien auf dem Gebiete der Psychologie, въ Allgem. Monatsschrift für Wissenschaft und Litteratur, тамъ же 1852, октябрь и ноябрь, и 1853, августъ. Anthropologie der Naturvölker, 6 частей, Lpz. 1859 сс. (продолжалъ Герландъ, пользуясь предварительными работами автора), 2. изд. Герланда, Lpz. 1877 сс. Хотя Вайцъ въ общемъ становится на сторону Гербарта, однако онъ отступаетъ отъ него въ важныхъ пунктахъ, а именно въ томъ, что Вайцъ психологію дѣлалъ основой философіи, что онъ ставилъ психологію на почву естествознанія и не принималъ задержекъ и самосохраненій.

W. Wehrenpfennig, die Verschiedenheit der ethischen Principien bei den Hellenen und ihre Erklärungsgründe, программа гимназіи, Berl. 1856.

O. Willmann, über die Dunkelheit der «allgemeinen Pädagogik» Herbarts, въ Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik Циллера 1873, стр. 124—150.

Th. Wittstein, Neue Behandlung des mathematisch-psychologischen Problems von der Bewegung einfacher Vorstellungen, welche nach einander in die Seele eintreten, Hannov. 1845. Zur Grundlegung der mathematischen Psychologie, Ztschrf. f. ex. Philos. VIII, 1869, стр. 341—358.

Витштейнъ ставитъ на ряду съ гербартовой гипотезой о взаимномъ затрудненіи представленій и гипотезой А. Ланге (см. выше стр. 369), въ которой Ланге видѣлъ истинное слѣдствіе гербартовыхъ принциповъ, третью гипотезу, по которой, при полной противоположности между a и b, отъ a задерживается $\frac{b^2}{a+b}$, а отъ b задерживается $\frac{a^2}{a+b}$, значитъ, отъ a остается $\frac{a^2+ab-b^2}{a+b}$ и отъ b остается $\frac{b^2+ab-a^2}{a+b}$ посему уже, когда есть только два представленія, находящіяся въ полной (а также и когда они находятся въ меньшей) противоположности, сильнѣйшее можетъ совсѣмъ вытѣснить изъ сознанія слабѣйшее. При полной противоположности получается для слабѣйшаго представленія (b) порубежное значеніе $^1/_2\,a\,(\sqrt{5}-1) = a.\ 0{,}618$.

T. Ziller (род. 1817, умеръ 20. апрѣля 1882 профессоромъ философіи въ Лейпцигѣ). über die von Puchta der Darstellung des römischen Rechts zu Grunde gelegten rechtsphilosophischen Ansichten, Lpz. 1853. Einleitung in die allgemeine Pädagogik, Lpz. 1856. Die Regierung der Kinder, Lpz. 1857. Grundlage zur Lehre vom erziehenden Unterricht, Lpz. 1865. Herbartische Reliquien, тамъ же 1871. Allgemeine philosophische Ethik, Langensalza 1880, 2. изд. 1886. Онъ издавалъ съ 1869 Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik. О немъ см. Pädagogisches Korrespondenzblatt, 1882, № 3, 4, 5. Циллеръ былъ главнымъ представителемъ правовѣрнаго гербартіанства, а также много и съ успѣхомъ работалъ теоретически и практически въ области педагогики.

R. Zimmermann (род. 1824 въ Прагѣ, съ 1861 профессоръ философіи въ Вѣнѣ), Leibniz' Monadologie, понѣмецки со статьею относительно теоріи Лейбница и Гербарта о дѣйствительномъ бываніи, Wien 1847. Leibniz und Herbart, сравненіе ихъ монадологій, Wien 1849. Ueber Bolzanos wissenschaftlichen Charakter und philosophische Bedeutung, въ Sitzungsberichte d. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Cl., октябрь 1849. Ueber einige logische Fehler der spinozistischen Ethik, тамъ же, октябрь 1850 и апрѣль 1851. Der Cardinal Nicolaus Cusanus, als Vorläufer Leibnizens, тамъ же, апрѣль 1852. Ueber Leibnizens Conceptualismus, тамъ же, апрѣль 1854. Leibniz und Lessing, этюдъ, тамъ же, май 1855. Das Rechtsprincip bei Leibniz, Wien 1852. Philosophische Propädeutik, тамъ же 1852, 3. изд. 1867 (пролегомены, логика, эмпирическая психо-

логія, къ введенію въ философію). Ueber das Tragische und die Tragödie, Wien 1856. Geschichte der Aesthetik als philosophischer Wissenschaft, Wien 1858. Schiller als Denker, чтеніе въ день столѣтняго юбилея со дня его рожденія, въ Abh. der K. Böhm. Gesellsch. der Wissensch., V. Folge, т. XI., Prag 1859. Philosophie und Erfahrung, вступительная рѣчь, Wien 1861. Allgemeine Aesthetik als Formwissenschaft, Wien 1865 (вмѣстѣ съ исторіей эстетики подъ заглавіемъ „Эстетика", историко-критическая и систематическая часть). Studien und Kritiken zur Philosophie und Aesthetik, 2 тт., Wien 1870. Anthroposophie im Umriss, набросокъ системы идеальнаго міровоззрѣнія на монистической основѣ, Wien 1882. Кромѣ того у Циммермана вышло еще много статей, относящихся къ исторіи философіи. Циммерманъ въ своемъ послѣднемъ сочиненіи хочетъ быть гербартіанцомъ 1881 года. Правда, онъ еще держится реаловъ Гербарта, но критикуетъ теорію самосохраненій, какъ дѣйствительнаго быванія, и предположеніе простыхъ ощущеній. Ученіе о реалахъ онъ ловко умѣетъ поставить въ связь съ атомистикой. О метафизическомъ взглядѣ Циммермана см. O. Flügel въ Ztschrft. f. exacte Philos. XII, I, 1883, стр. 266—316.

A. Spir, die Wahrheit, Lpz. 1867. Andeutungen zu einem widerspruchslosen Denken, тамъ же 1867. Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntniss der Wirklichkeit, Lpz. 1868. Kurze Darstellung der Grundzüge einer philosophischen Anschauungsweise, тамъ же 1869. Erörterung einer philosophischen Grundeinsicht, тамъ же 1869. Kleine Schriften, Lpz. 1870. Denken und Wirklichkeit, опытъ возобновленія критической философіи, Lpz 1873, 2. изд. 1877. Moralität und Religion, тамъ же 1874, 2. изд. 1878. Empirie und Philosophie, Lpz. 1876. Vier Grundfragen, Lpz. 1880. Studien, Lpz. 1883. Gesammelte Schriften, 3 тт., Lpz. 1883—1885. — Ср. Spir und die Bedeutung seiner Philosophie für die Gegenwart, Vortrag, Lpz. 1881.

Исходя изъ логико-метафизическихъ размышленій, родственныхъ гербартовскимъ, Спиръ доходитъ до ученія, приближающагося къ Пармениду. Какъ на высшее непосредственно достовѣрное основоположеніе, которое не почерпнуто изъ опыта, Спиръ смотритъ на положеніе тожества въ такомъ его видѣ: въ своемъ собственномъ существѣ каждая вещь тожественна сама съ собой. Но всеобщая посылка изъ опыта та, что опытъ не содержитъ ни одного предмета, который былъ бы совершенно тожественнымъ самъ съ собою. Въ качествѣ общихъ требованій Спиръ выводитъ отсюда, что положеніе тожества почерпнуто не изъ опыта, а скорѣе выражаетъ понятіе о сущности вещей, которое свойственно мышленію a priori, далѣе, что собственная сущность вещей лежитъ по ту сторону опыта, и наконецъ, что опытъ представляетъ вещи не такъ, какъ онѣ бываютъ въ себѣ, по своему собственному существу, или что опытъ содержитъ элементы, которые не принадлежатъ къ собственной сути вещей. Какъ спеціальныя слѣдствія получаются въ сторону онтологіи положенія: въ дѣйствительности есть только одна субстанція; собственная суть вещей безусловна, не можетъ содержать въ себѣ никакой относительности, она устойчива, неизмѣнна, она также блаженна и совершенна.

Съ гербартовой эстетикой родственна эстетика Цейзинга. A. Zeising, Aesthetische Forschungen, Frankf. 1855. Эстетическое значеніе такъ называемаго золотаго сѣченія, по которому линія, длина которой = 1, дѣлится на два отрѣзка μ и m по отношенію $\mu : m = m : 1$, гдѣ $m = \frac{1}{2}(\sqrt{5} - 1)$ и $\mu = 1 - m = \frac{1}{2}(3 - \sqrt{5})$, Цейзингъ находитъ въ томъ, что оно есть совершенное посредничество между двумя крайними отношеніями абсолютнаго равенства 1 : 1 и абсолютнаго различія 1 : 0, или между невыразительной симметріей и безмѣрнымъ выраженіемъ, косной правильностью и несвязанной свободой. Religion und Wissenschaft, Staat und Kirche, Wien 1873.

Не очень далеко отъ гербартовскаго направленія стоитъ F. A. v. Harsten, Methode der wissenschaftlichen Darstellung, Halle 1868. Grundlegung von Aesthetik, Moral und Erziehung, тамъ же 1869. Untersuchungen über Psychologie, Lpz. 1869. Untersuchungen über Logik, тамъ же 1869. Grundzüge der Wissenschaft des Glücks, Halle 1869. Grundzüge der Logik, Berl. 1873 (пофранц. Par. 1872). Die Anfänge der Lebensweisheit, Lpz. 1873. Grundzüge der Psychologie, Berl. 1874, 2. изд. Halle 1877 (пофр. Par. 1873). Die Moral des Pessimismus, Nordhausen 1874. Grundriss der Philosophie, тамъ же 1875. Vermischte philosophische Abhandlungen, Heidelb. 1876. Die Philosophie als Wissenschaft, тамъ же 1876. Die philosophischen Grundlagen der Chemie, Heidelb. 1876.

§ 41. Кромѣ Гегеля, Шеллинга и Гербарта болѣе устойчивое вліяніе на развитіе философіи оказали Шлейермахеръ, Шопенгауеръ, Бенеке. Къ тѣмъ, направленіе которыхъ опредѣлилъ Шлейермахеръ, принадлежатъ извѣстные преимущественно какъ историки философіи Хр. А. Брандисъ и Г. Риттеръ. Шлейермахеръ также, а отчасти, правда, и Гегель, вліялъ на философовъ Браниса, Романга, Георге, а также на спекулятивнаго богослова Роте и др. Среди приверженцевъ Шопенгауера можно назвать Ю. Фрауенштедта, какъ самаго самостоятельнаго и выдающагося. Однако вліяніе Шопенгауера сдѣлалось во многомъ замѣтнымъ, особенно въ сторону пессимизма. Бенеке дѣйствовалъ главнымъ образомъ на педагоговъ. Однако къ нему примкнули, по крайней мѣрѣ отчасти, и философы, какъ Фортлаге и Ибервегъ.

Обширныя сочиненія Брандиса и Риттера, относящіяся къ исторіи философіи, упомянуты раньше. На собственные философскіе взгляды Брандиса (1790—1867, профессоръ въ Боннѣ) вліяли на ряду съ Шлейермахеромъ также Якоби и Шеллингъ. Ср. о немъ A. Trendelenburg, zur Erinnerung an Chr. A. Brandis, въ Abh. der Berl. Akad. и отдѣльно Berl. 1869. Риттеръ (1791—1869, профессоръ въ Геттингенѣ) кромѣ историческихъ сочиненій написалъ также: über die Bildung des Philosophen durch die Geschichte der Philosophie, Berl. 1817. Vorlesungen zur Einleitung in die Logik, тамъ же 1823. Abriss der philosophischen Logik, тамъ же 1824, 2. изд. 1829. Die Halbkantianer und der Pantheismus, Berl. 1827. System der Logik und Metaphysik, Götting. 1856. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, 3 тт., Götting. 1862—64. Ueber die Unsterblichkeit, 2. изд. Lpz. 1866. Ernest Renan über die Naturwissenschaft und die Geschichte mit den Randbemerkungen eines deutschen Philosophen, Gotha 1865. Philosophische Paradoxa, Lpz. 1867. Ueber das Böse und seine Folgen, изд. D. Peipers, Gotha 1869. Его философское стремленіе направлено къ христіанско-теистическому міровоззрѣнію. Онъ защищаетъ также понятіе чуда и дѣйствительность откровенія.

J. Braniss (1792—1873, профессоръ въ Бреславлѣ), die Logik in ihrem Verhältniss zur Philosophie geschichtlich betrachtet, Berl. 1823. Ueber Schleiermachers Glaubenslehre, Berl. 1824. Grundriss der Logik, Breslau 1829. System der Metaphysik, Breslau 1834. Geschichte der Philosophie seit Kant (скорѣе: до средневѣковья), тамъ же 1842. Die wissenschaftliche Aufgabe der Gegenwart, Breslau 1858. Ueber die Würde der Philosophie und ihr Recht im Leben der Zeit, Berl. 1854. Ueber atomistische und dynamische Naturauffassung, въ Abh. der hist.-philosophischen Gesellschaft zu Breslau, т. I, 1857. Бранисъ связываетъ съ шлейермахеровскими и гегелевскими взглядами также воззрѣнія Стеффенса. Ср. C. A. Kletke, die geschichts-philosophische Weltanschauung von Braniss, Bresl. 1849. Вліяніе умозрѣнія Браниса, повидимому, обнаруживаетъ сочиненіе J. Jäkel, der Satz des zureichenden Grundes, Breslau 1868.

J. P. Romang, Willensfreiheit und Determinismus, Bern 1835. System der natürlichen Theologie, Zürich 1841. Der neueste Pantheismus, Bonn 1848. Ueber Unglauben, Pietismus und Wissenschaft, Zürich 1859. Ueber wichtige Fragen der Religion, Heidelb. 1870.

F. Vorländer (1806—1867, профессоръ въ Марбургѣ), Grundlinien einer organischen Wissenschaft der menschlichen Seele, Berl. 1841. Wissenschaft der Erkenntniss 1847. Schleiermachers Sittenlehre ausführlich dargestellt und beurtheilt, 1851. Geschichte der philosophischen Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen, Marb. 1855 (см. выше стр. 2).

A. Helfferich, die Metaphysik als Grundwissenschaft, Hamb. 1846. Der Organismus der Wissenschaft und die Philosophie der Geschichte, Lpz. 1856. Die Schule des Willens, Berl. 1858.

L. George (1811—1874, профессоръ въ Грейфсвальдѣ), Mythus und Sage, Berl. 1837. Ueber Princip und Methode der Philosophie mit Rücksicht auf Hegel und Schleiermacher, Berl. 1842. System der Metaphysik, Berl. 1844. Die fünf Sinne, Berl. 1846. Lehrbuch der Psychologie. Berl. 1854. Die Logik als Wissenschaftslehre, Berl. 1868.

R. Rothe (1799—1867), die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, Wittenb. 1837. Theologische Ethik, Wittenb. 1845—1848, 2. вновь обработанное изд., тамъ же 1867—1871. Ср. о немъ F. Nippold, R. Rothe, 2 тт., Wittenb. 1873—1874.

Существенное вліяніе Шлейермахера обнаруживаетъ также между другими и C. Schwarz, авторъ сочиненія: zur Geschichte der neuesten Theologie, 3. изд. Lpz. 1864, а также цитованнаго уже стр. 330 чтенія о Шлейермахерѣ и другихъ сочиненій. И на I. Г. Фихте, Вейсе и другихъ (см. выше) на ряду съ Гегелемъ вліялъ особенно Шлейермахеръ. Въ кругу мыслей Шлейермахера находится также большею частію

F. Eberty, Versuche auf dem Gebiete des Naturrechts, Lpz. 1852; über Gut und Böse, 2 чтенія, Berl. 1855. Какъ много обязанъ А. Бекъ своему учителю и другу Шлейермахеру, показываетъ Братушекъ въ статьѣ Boeckh, als Platoniker, Philos. Monatsh., т. I, 1868, стр. 257 сс.

При противорѣчіяхъ, находящихся въ философіи Шопенгауера, естественно, что только немногіе являются приверженцами его философіи въ ея цѣломъ. Напротивъ, онъ далъ сильный толчокъ частію въ области теоріи познанія, частію въ эстетической и этической области. И Рихардъ Вагнеръ въ своихъ послѣднихъ сочиненіяхъ, а именно въ «Религіи и искусствѣ», раздѣляетъ точку зрѣнія Шопенгауера. Уже тенденція его трилогіи должна была привести его къ Шопенгауеру. Вопросъ о пессимизмѣ поднятъ особенно при помощи Шопенгауера и въ послѣднее время много обсуждался. Слѣдовъ шопенгауеровскаго пессимизма можно отыскать меньше въ философской, нежели въ беллетристической области.

О шопенгауеровской школѣ см. различныя статьи Э. ф. Гартмана, напр. въ Gegenwart 1883, стр. 24 сс., затѣмъ трудъ Петерса, о которомъ будетъ еще упомянуто. Петерсъ обстоятельно говоритъ о Фрауенштедтѣ, Нуаре, Бильгарцѣ, Банзенѣ, Гартманѣ. Ср. также O. Plümacher, zwei Individualisten der schopenhauerschen Schule (Майнлендеръ и Гелленбахъ), Wien 1881.

Ю. Фрауенштедтъ (1813—1878) перешелъ отъ точки зрѣнія, близкой къ гегельянству, къ шопенгауеровскому ученію, но и по отношенію къ нему сохранилъ самостоятельность, отступая отъ него именно въ этическихъ вопросахъ. Правда, онъ исповѣдуетъ монизмъ, но въ предѣлахъ его онъ устанавливаетъ «объективно-феноменальный индивидуализмъ». Онъ отдѣлывается отъ субъективнаго идеализма Шопенгауера и отвергаетъ также послѣдовательный пессимизмъ. Ср. его Neue Briefe über die schopenhauersche Philosophie, Lpz. 1876. Посредствомъ Briefe über die schopenhauersche Philosophie, Lpz. 1854, онъ особенно содѣйствовалъ распространенію и популяризаціи ученія Шопенгауера. Его сочиненія: die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes (вмѣстѣ съ письмомъ д-ра Габлера къ автору), Berl. 1838. Die Menschwerdung Gottes nach ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit mit Rücksicht auf Strauss, Schaller und Göschel, Berl. 1839. Studien und Kritiken zur Theologie und Philosophie, Berl. 1840. Ueber das wahre Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung, Darmst. 1848. Aesthetische Fragen, Dessau 1853. Далѣе съ точки зрѣнія Шопенгауера составилъ Фрауенштедтъ сочиненія о естествовѣдѣніи въ его вліяніи на поэзію, религію, нравственность и философію, Lpz. 1855, о матеріализмѣ, тамъ же 1856, Briefe über die natürliche Religion, Lpz. 1858; das sittliche Leben, ethische Studien, Lpz. 1866; Blicke in die intellectuelle, physische und moralische Welt, Lpz. 1869, также многочисленныя статьи въ разныхъ журналахъ. См Э. Гартманъ, Фрауенштедтъ и преобразованіе философіи Шопенгауера, въ Neukantianismus и пр., см. ниже.

Вѣрнымъ приверженцемъ ученія Шопенгауера является P. Deussen, die Elemente der Metaphysik, Aachen 1877. Das System der Vedanta, Lpz. 1883,—сочиненіе, которымъ Дейсенъ получилъ извѣстность. какъ знатокъ индійской философіи. П. Дейсенъ, Основныя начала метафизики. Теорія познанія, Спб. 1889.

L. B. Hellenbach,*) написавшій рядъ сочиненій (именно: der Individualismus im Lichte der Biologie und Philosophie der Gegenwart, Wien 1878, 2. изд. Lpz. 1887; die Vorurtheile der Menschheit, 3 тт., Wien 1879—80; aus dem Tagebuche eines Philosophen, Wien 1881; die neuesten Kundgebungen einer intelligibeln Welt, Wien 1882; die Magie der Zahlen etc., Wien 1882; eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes, Lpz. 1887), хотя и вышелъ отъ Шопенгауера, но, допуская «метаорганизмъ», который у него равенъ душѣ, совсѣмъ теряется въ области фантазіи.

Довольно близко къ міровоззрѣнію Шопенгауера стоитъ J. Bahnsen (ум. 1882 учителемъ въ Лауенбургѣ въ Помераніи), который соединяетъ гегелевскую діалектику съ метафизикою Шопенгауера. Сущность міра есть самораздвоеніе воли въ каждомъ отдѣльномъ пунктѣ міра. Этимъ дана невозможность искупленія, такъ же какъ и не-

*) Л. Гелленбахъ, Индивидуализмъ въ свѣтѣ біологіи и современной философіи. Пер. съ предисловіемъ Вл. Соловьева, изд. А. Н. Аксакова, Спб. 1884. Человѣкъ, его сущность и назначеніе съ точки зрѣнія индивидуализма, Спб. 1885.

возможность познать міръ посредствомъ логическихъ формъ. Влеченіе къ познаванію всегда на лицо, но его удовлетвореніе разбивается объ антилогику въ мірѣ. Beiträge zur Charakterologie mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen, 2 тт., Lpz. 1867. Zum Verhältniss zwischen Wille und Motiv, метафизическое предварительное изслѣдованіе для характерологіи, Stolp und Lauenburg 1870. Zur Philosophie der Geschichte, критическое обсужденіе гегеле-гартмановскаго эволюціонизма изъ шопенгауеровыхъ принциповъ, 1871. Mosaiken und Silhouetten, характерографическія картинки положенія и развитія, Lpz. 1877. Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt der Metaphysik, Lauenb. i. P. 1877. Bedingter Gedanke und Bedingungssatz, Lpz. 1877. Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt, принципъ и отдѣльное приложеніе реальной діалектики, 2 тт., Berl. 1880—1881. Aphorismen zur Sprachphilosophie, Lpz. 1881. См. о реальной діалектикѣ Банзена E. v. Hartmann, Philos. Monatsh., 1881, стр. 227—260, далѣе о характерологическомъ индивидуализмѣ Банзена въ Neukantianismus etc.

Многое заимствовалъ отъ Шопенгауера Э. ф. Гартманъ (см. ниже). Въ общемъ держится точки зрѣнія Шопенгауера Ph. Mailänder, die Philosophie der Erlösung *), Berl. 1876, 2. изд. 1879, 2 тт.: 12 philosophische Essays, Frankf. a. M. 1882. Онъ видитъ міровой процессъ въ томъ, что сила расщепленнаго Бога, изъ обломковъ котораго состоитъ міръ, становится все слабѣе, пока она совершенно не угаснетъ. Мы, люди, должны содѣйствовать этому половымъ подвижничествомъ. Богъ выступаетъ изъ надбытія черезъ становленіе въ небытіе. См. M. Seiling, Mainländer ein neuer Messias, Münch. 1888. Къ Шопенгауеру примыкаетъ также Th. Meynert, zur Mechanik des Gehirnbaues, Wien 1874. Большею частію основывается на ученіи Шопенгауера H. Tauschinski, die Botschaft der Wahrheit, der Freiheit und der Liebe, Wien 1868. На Канта и Шопенгауера опирается J. C. Becker, Abhandlung aus dem Greuzgebiet der Mathematik und der Philosophie, Zürich 18.0. См. также Th. Stieglitz, Grundzüge der historischen Entwicklung aus den übereinstimmenden Principien der Philosophie A. Schopenhauers und der naturwissenschaftlichen Empirie, Wien 1881.

A. Бильгарцъ пытается соединить ученіе о волѣ Шопенгауера съ атомистическимъ динамизмомъ. Воля расщеплена въ себѣ атомистически. Субъекту хотѣнія противостоитъ объектъ хотѣнія, т. е. внѣшній міръ, съ которымъ постоянно сталкивается единичная воля. Онъ образованъ изъ атомовъ-силъ, которые по собственному своему существу суть также субъекты, подобно намъ. Вселенная представляется, будучи постигнута пространственно, какъ безконечно большой шаръ съ безконечно многими центрами. Въ немъ каждая точка сама центръ безконечно большой сферы, и каждая точка въ ней противостоитъ всему, какъ соединенная точка объекта, вмѣстѣ съ которой она составляетъ понятіе бытія.— Эстетику Шопенгауера, а также его пессимизмъ Бильгарцъ отвергаетъ.—Der heliocentrische Standpunkt der Weltbetrachtung, основы для дѣйствительной философіи природы, Stuttg. 1879. Ср. также Metaphysische Anfangsgründe der mathematischen Wissenschaften, auf Grundlage der heliocentrischen Philosophie dargestellt v. A. Bilharz und P. Dannegger, Sigmaring. 1880.

Здѣсь слѣдуетъ сейчасъ упомянуть C. Peters, Willenswelt und Weltwille, Lpz. 1883, который во многихъ пунктахъ сходится съ Гартманомъ, именно въ познавательно теоретическомъ реализмѣ, въ связываніи воли и представленія и въ телеологіи. Абсолютной міровой волѣ противостоитъ абсолютное разлетѣвшееся пустое пространство, безконечно полному бытію—безконечно пустое бытіе, абсолютно активному—абсолютно пассивное. Жизнеобильное было вынуждено внутреннимъ приступомъ творчества увлечь это второе, ему противоположное, въ свою собственную полноту бытія, проникнуть его своею существенностію. Въ этической области его взгляды подобны взглядамъ Гартмана: «изъ пламени костра индивидуальной эвдемонологіи выростаетъ, какъ фениксъ, космическій оптимизмъ». См. о немъ Гартманъ въ Gegenwart, 1883, № 14.

Во многомъ Шопенгауеръ вліялъ на F. Nietzsche, die Geburt der Tragödie aus der Musik, 1872, 2. изд. Chemnitz 1878, новое изданіе съ опытомъ самокритики, Lpz. безъ года. Unzeitgemässe Betrachtungen, 1873—1876 (1. Д. Штраусъ,

---

*) Объ этомъ сочиненіи см. А. Красносельскій, Пессимизмъ и прогрессъ В. Евр. 1885, 8 и 9.

проповѣдникъ и писатель; 2. О пользѣ и вредѣ исторіи для жизни; 3. Шопенгауеръ какъ воспитатель; 4. Р. Вагнеръ въ Байрейтѣ). Въ слѣдующихъ затѣмъ трудахъ: Menschliches, Allzumenschliches, ein Buch für freie Geister, Chemnitz 1878, и прибавленіе къ нему, Chemnitz 1879; der Wanderer und sein Schatten, 1880 (послѣднія три сочиненія вышли новымъ изданіемъ подъ заглавіемъ: Menschliches, Allzumenschliches, 2 тт., Lpz. 1886, съ вступительнымъ предисловіемъ); Morgenröthe, мысли о нравственныхъ предразсудкахъ, Chemnitz 1881; die fröhliche Wissenschaft 1882; Also sprach Zarathustra, 3 тетради, Chemnitz 1883 и 1884; Jenseits von Gut und Böse, Lpz. 1886; zur Genealogie der Moral, eine Streitschrift, Lpz. 1887,—Ничче даетъ цѣлый рядъ особенно морализирующихъ остроумныхъ афоризмовъ, наводящихъ на размышленіе, не округливъ своихъ взглядовъ и не примкнувъ опредѣленно къ какому-нибудь философу. Впрочемъ, въ послѣднемъ сочиненіи эти афоризмы являются въ болѣе связномъ видѣ. Свободный отъ всякихъ нравственныхъ и религіозныхъ предразсудковъ, онъ вообще отрицаетъ нравственность, т. е. ея предположенія, такъ какъ онъ отвергаетъ, что нравственныя сужденія покоятся на истинѣ. Они, правда, бываютъ мотивами дѣйствія, но такимъ же образомъ влекутъ человѣка къ его дѣйствіямъ и заблужденія. Однако положеніе: «родъ есть все, одинъ еще ничто»—должно войти въ плоть и кровь человѣчества. До объясненія происхожденія сужденій цѣнности Ничче доходитъ путемъ вопроса, что собственно должны значить этимологически названія «хорошаго», отмѣченныя различными языками. Онъ находитъ, что повсюду основнымъ понятіемъ является понятіе «знатнаго», «благороднаго» въ сословномъ смыслѣ. Изъ него необходимо развивается понятіе «хорошаго» въ смыслѣ «душевно высокаго». Параллельно этому понятіе «пошлаго», «низкаго», «подлаго» переходитъ въ концѣ концовъ въ понятіе «дурнаго». Такимъ образомъ Ничче приходитъ къ признанію преимущества немногихъ, къ крайне аристократическому взгляду, и рѣшительно противъ того, чтобы низшимъ классамъ дать одинаковыя права съ высшими.

Пессимизмъ еще въ началѣ этого столѣтія имѣлъ представителя, именно въ лицѣ итальянскаго поэта графа Джіакомо Леопарди (1798—1837; Operette morali, Mil. 1827; ср. различныя статьи M. Aulard'а, далѣе Krantz, le pessimisme de Leopardi, въ Rev. philos., т. 10, 1880, стр. 396—413). Затѣмъ его пытался обосновать по Шопенгауеру дальше и глубже Э. Гартманъ, а также выставить, какъ единственно правильное воззрѣніе на жизнь и какъ истинный фундаментъ дѣйствительной этики. Вслѣдствіе этого за и противъ пессимизма возникла цѣлая литература, изъ которой здѣсь слѣдуетъ привести только болѣе выдающееся.

A. Taubert (первая жена Э. Гартмана), der Pessimismus und seine Gegner, Berl. 1873. J. B. Meyer, Weltelend und Weltschmerz, рѣчь противъ пессимизма Шопенгауера и Гартмана, Bonn 1872. G. Jellinek, die Weltanschauungen Leibniz'und Schopenhauers, диссертація, Wien 1872. H. Schwarz, das Ziel der religiösen und wissenschaftlichen Gährung nachgewiesen an Hartmanns Pessimismus, Berl. 1875. G. P. Weygoldt, Kritik des philosophischen Pessimismus der neuesten Zeit, сочиненіе на премію, Leiden 1875. W. Gass, Optimismus und Pessimismus, der Gang der christlichen Welt- und Lebensansicht, Berl. 1876. Th. Frantz, der Pessimismus, его обосновка въ современной философіи, его вліяніе на современное общее образованіе, Carlsruhe 1876. J. Huber, der Pessimismus, Münch. 1876. James Sully, Pessimism, a history and a criticism, Lond. 1877. Caro, le Pessimisme au XIX. siècle, Leopardi—Schopenhauer—Hartmann, Par. 1878, 2. изд. 1881. L. v. Golther, der moderne Pessimismus, съ предисловіемъ Fr. Th. Vischer'а, Lpz. 1878. G. Borries, über den Pessimismus als Durchgangspunkt zu universaler Weltanschauung, диссертація, Lpz. 1880. H. Sommer, der Pessimismus und die Sittenlehre, Haarlem 1882, 2. изд. Berlin 1883. A. Bacmeister, der Pessimismus und die Sittenlehre съ особеннымъ отношеніемъ къ «Феноменологіи нравственнаго сознанія» Гартмана, Gütersloh 1882. Rehmke, der Pessimismus und die Sittenlehre, Lpz. 1882. P. Christ, Haarlem 1882. J. Duboc, der Optimismus als Weltanschauung und seine religiös-ethische Bedeutung für die Gegenwart, Bonn 1881. J. Dippel, der neuere Pessimismus, Würzb. 1884. O. (Olga) Plümacher, der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart, Geschichtliches und Kritisches, Heidelb. 1884. Max Braig, der Pessimismus in seinen ethischen Grundlagen, въ Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 84,

1884, стр. 78—105. Alb. Weckesser, der empirische Pessimismus in seinem metaphysischen Zusammenhang im System von Ed. von Hartmann, Bonn 1885. W. Ribbeck, Studien über den Pessimismus, въ Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, IX, 1885, стр. 265—287. Grg. Simmel, über die Grundfrage des Pessimismus in methodischer Hinsicht, въ Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 90, 1887, стр. 237—247. Относящіяся сюда сочиненія Гартмана см. ниже.

Е. Каро, Пессимизмъ въ XIX вѣкѣ, Леопарди—Шопенгауеръ—Гартманъ, пер. П. В. Мокіевскій, М. 1883. См. также П. В. Мокіевскій, Цѣнность жизни, Рус. Бог. 1883, 5—10, 12, отдѣльно Спб. 1884.

Среди приверженцевъ Бенеке самые выдающіеся — Дреслеръ, который былъ привлеченъ къ направленію Бенеке посредствомъ его ученія о воспитаніи и оказалъ большія услуги для разъясненія и защиты этого ученія, и Фр. Диттесъ въ Вѣнѣ. Далѣе Бенеке существенно повліялъ на Фортлаге и Ибервега.

J. G. Dressler (ум. 18. мая 1867), Beiträge zu einer besseren Gestaltung der Psychologie und Pädagogik, также подъ заглавіемъ: Beneke und die Seelenlehre als Naturwissenschaft, Bautzen 1840—46. Praktische Denklehre, Bautzen 1852. Ist Beneke Materialist? Berl. 1862. Die Grundlehren der Psychologie und Logik, Lpz. 1867, 3. изд. Диттеса и О. Дреслера, 1872. Кромѣ того у Дреслера вышло большое количество статей въ педагогическихъ журналахъ. Имъ изданъ по смерти Бенеке его Lehrbuch der Psychologie, 3. изд. Berl. 1864, 4. изд. 1877, и Erziehungs- und Unterrichtslehre, 3. изд. Berl. 1864 *). У сына Дреслера О. Дреслера вышелъ Grundriss der physiologischen Anthropologie als Grundlage der Erziehungslehre, Lpz. 1868, и Lehrbuch der Anthropologie, Lpz. 1876 сс.

Педагогъ І. Р. Вурстъ въ своемъ сочиненіи die zwei ersten Schuljahre педагогически воспользовался ученіемъ Бенеке о нравахъ. Его Sprachdenklehre по своему содержанію основывается на грамматикѣ К. Ф. Беккера (самый значительный трудъ котораго Organismus der Sprache, 2. изд. Frankf. a. M. 1841, былъ не безъ вліянія на Тренделенбурга), а по своей дидактической формѣ большею частію на ученіяхъ Бенеке. Кämmel доставилъ къ Pädagogische Encyclopädie Герганга статьи, основывающіяся на ученіи Бенеке, а также въ журналахъ по педагогикѣ и по исторіи педагогики (Объ Иродѣ Аттикѣ въ Jahrb. f. Psych. und Pädag. 1870 и пр.). Изъ школы Бенеке вышли педагогическія сочиненія о развитіи сознанія, принадлежащія Бернеру, Диттесу, Ибервегу. Кромѣ того здѣсь надо назвать: O. Börner, die Willensfreiheit, Zurechnung und Strafe, Freiberg 1857. F. Dittes **), das Aesthetische nach seinem eigenthümlichen Grundwesen und seiner pädagogischen Bedeutung, Lpz. 1854; über Religion und religiöse Menschenbildung, Plauen 1855; Naturlehre des Moralischen und Kunstlehre der moralischen Erziehung, Lpz. 1856; Ueber die sittliche Freiheit, Lpz. 1860; Grundriss der Erziehungs- und Unterrichtslehre, Lpz. 1868; Lehrbuch der Psychologie, 5 изд. 1876; Lehrbuch der praktischen Logik, 7. изд. Lpz. 1884. Различныя ученія Гербарта Диттесъ подвергъ рѣзкой критикѣ, см. выше при Гербартѣ. F. Schmeding, das Gemüth, гимназ. программа, Duisb. 1868. H. Neugeboren и L. Korodi издавали Vierteljahrsschrift fur die Seelenlehre, Kronstadt 1859—61.

Не достаточно эмпиристическимъ считаемъ эмпиризмъ Бенеке R. Hoppe, Zulänglichkeit des Empirismus in der Philosophie, Berl. 1852, который обозначаетъ свой трудъ, какъ исполненіе того, чего хотѣлъ Локкъ, именно какъ разъясненіе философскихъ понятій съ цѣлію рѣзкаго опредѣленія философскихъ вопросовъ, чѣмъ обусловлено ихъ рѣшеніе. Въ своемъ философскомъ ученіи Гоппе соприкасается больше всего съ Беркли, однако хочетъ держаться только его основнаго взгляда, что вещь существуетъ только въ идеѣ духовъ, или что всякій объектъ познанія есть идея субъекта. Но Гоппе относится неодобрительно къ тому, что Беркли не приложилъ отвлеченія къ перцепціи, путемъ которой получается понятіе вещи.

C. Fortlage, System der Psychologie, als empirische Wissenschaft aus der Beobachtung des inneren Sinnes, 2 тт., Lpz. 1855. Acht psychologische Vorträge, Jena 1868. Sechs philosophische Vorträge, тамъ же 1869, 2. изд. 1872. Vier psychologische Vorträge, тамъ же 1874. Beiträge zur Psychologie als Wissenschaft aus Speculation und Erfahrung, Lpz. 1875.

---

*) И. Дресслеръ, Основанія психологіи и логики по Бенеке, пер. І. Паульсонъ, Спб. 1871. Характеристика философскихъ системъ, вып. І., М. 1864.

**) Фр. Диттесъ, Практическая логика (преимущественно для учителей), пер. Н. П. Запольскій, Спб. 1873.

Послѣ Фортлаге осталось нѣсколько статей по философіи религіи. Одну изъ нихъ «Общечеловѣческій идеалъ нравственности согласно христіанству» издалъ Липсіусъ въ Jahrbücher für protestantische Theologie, т. 9. Ср. R. Eucken Fortlage als Religionsphilosoph, въ Ztschrf. f. Philos., т. 82, 1883, стр. 180—196: Эйкенъ воспользовался посмертными бумагами Фортлаге. См. о Фортлаге М. Брашъ, Фортлаге, философскій образъ, Unsere Zeit, 1883, стр. 730—756, а также его Philosophie der Gegenwart.

Эмпирическую точку зрѣнія Бенеке смѣшиваетъ съ канто-фихтевскимъ умозрѣніемъ, свободно преобразуя ихъ, К. Фортлаге (род. 1806 въ Оснабрюкѣ, умеръ 8. ноября 1881 профессоромъ философіи въ Іенѣ). Онъ хочетъ при своихъ психологическихъ изслѣдованіяхъ прилагать самонаблюденіе и даетъ множество остроумныхъ и тонкихъ замѣчаній. Однако со своимъ основнымъ психологическимъ понятіемъ влеченія, слагающагося изъ чувства и представленія, и съ своимъ механизмомъ влеченій Фортлаге нашелъ мало сочувствія. Въ метафизической области онъ попытался, слѣдуя предпочтительно Фихте, а также до извѣстной степени склоняясь и къ мистикѣ, соединить пантеизмъ съ теизмомъ. Свое міровоззрѣніе Фортлаге называетъ трансцендентнымъ пантеизмомъ. Міръ содержится во всеединомъ или абсолютномъ я, съ которымъ вступаютъ въ единеніе нравственно и интеллектуально самостоятельные конечные духи. Но это я вмѣстѣ съ тѣмъ возвышается надъ временемъ и пространствомъ, надъ природой и исторіей.

Фр. Ибервегъ (род. 1826 въ Лейхлингенѣ въ Солингенскомъ округѣ, сталъ читать 1852 лекціи въ Боннѣ, 1862 экстраординарный, 1868 ординарный профессоръ въ Кенигсбергѣ, ум. 1871) въ своемъ первомъ сочиненіи die Entwickelung des Bewusstseins durch den Lehrer und Erzieher сталъ совершенно на точку зрѣнія Бенеке. Въ System der Logik und Geschichte der logischen Lehren, Bonn 1857, 5. изд. 1882 Ю. Б. Мейера, онъ пытается основать логику на аристотелевскихъ принципахъ. Онъ хочетъ занимать средину между субъективистически формальною логикою (Кантъ, Гербартъ), которая полагаетъ формы мышленія внѣ отношенія къ формамъ бытія, и между метафизической логикой (Гегель), которая отожествляетъ оба рода формъ и полагаетъ, будто въ самодвиженіи чистой мысли познала вмѣстѣ и самопроизведеніе бытія. Онъ хочетъ слѣдовать Аристотелю, который видитъ въ мышленіи отраженіе бытія, отраженіе, отличное отъ своего реальнаго коррелята, не находясь однако внѣ отношенія къ нему, и соотвѣтствующее ему, не будучи однако съ нимъ тожественнымъ. Исходя отсюда, Ибервегъ въ своей обработкѣ логики хочетъ двигаться въ томъ же направленіи, какъ Шлейермахеръ, Риттеръ, Тренделенбургъ, Бенеке. По нему въ пространственно временномъ порядкѣ внѣшняго воспріятія отражается собственный пространственно временный порядокъ, и во внутреннемъ воспріятіи—собственный временный порядокъ реальныхъ объектовъ. А чувственныя качества, цвѣта и тоны и пр., составляющія содержаніе воспріятія, хотя какъ такія субъективны и не отражаютъ движеній, но стоятъ въ закономѣрной связи съ опредѣленными движеніями, какъ ихъ символы. Менѣе всего Ибервегъ имѣетъ возразить противъ того, чтобы его систему назвать идеалреализмомъ (см. его статью über Idealismus, Realismus und Ideal-Realismus, Ztschrft. für Philos., т. 34, 1859). Къ Канту онъ сталъ въ рѣшительную противоположность, а именно—онъ пытался показать, какимъ образомъ пространственно временный и причинный порядокъ, на познаніи котораго основывается аподиктичность, какимъ образомъ этотъ порядокъ не вносится созерцающимъ и мыслящимъ субъектомъ въ безформенное вещество, но напротивъ—субъективное сознаніе принимаетъ этотъ порядокъ послѣдовательно путемъ опыта и мышленія изъ реальности природы и духа, въ которой онъ находится съ самаго начала.

Въ психологіи онъ сочувствовалъ полному натурализму, какъ это видно изъ его сенсуалистически- или матеріалистически-нативистической теоріи пространства, которую онъ представилъ въ Zeitschr. für rationelle Medicin Генле и Пфейфера, 1859, III. Reihe, т. 5, тетр. 3. По этому взгляду представленія находятся въ протяженномъ видѣ въ пространствѣ ощущенія. Это пространство тожественно съ про-

странствомъ воззрѣнія. Объ его болѣе позднемъ матеріалистическомъ міровоззрѣніи, до котораго онъ дошелъ, правда, отчасти вслѣдствіе близкихъ сношеній съ Чольбе, и которое онъ изложилъ въ письмахъ, см. Lange, Geschichte des Materialismus, т. 2. Его работы по исторіи философіи указаны въ литературѣ настоящаго очерка. Работу о Шиллерѣ онъ написалъ на премію, предложенную вѣнской академіей. Однако премію получило сочиненіе Карла Томашека, и такимъ образомъ это сочиненіе Ибервега было обнародовано, только довольно долгое время спустя послѣ смерти автора. Говорятъ, что его бумаги, философскія статьи и научную переписку въ скоромъ времени издастъ Морицъ Брашъ.

Объ Ибервегѣ говорятъ F. A. Lange, Fr. Ueberweg, изъ Altpreussische Monatsschrift, т. 8, стр. 487—522, и отдѣльно 1871, и A. Lasson, zum Andenken an Fr. Ueberweg, въ Philos. Monatshefte, т. VII, 1872, стр. 289—313. M. Brasch, die Welt- und Lebensanschauung Fr. Ueberwegs in seinen gesammelten philosoph.-kritischen Abhandlungen, Lpz. 1889.

§ 42. При всестороннемъ изслѣдованіи исторіи философіи естественно, что не разъ также въ самой исторіи не только находили элементы для новыхъ построеній, но и прямо подновляли старыя системы. Въ этомъ отношеніи надо выдвинуть Аристотеля, котораго, какъ философа органическаго міровоззрѣнія, особенно цѣнитъ и пускаетъ въ ходъ Тренделенбургъ. Въ другомъ родѣ Аристотель снова вводится въ настоящее время со стороны католической церкви, а именно такъ, что возобновляется томизмъ.

Кромѣ филологическихъ и историческихъ сочиненій Тренделенбурга, упомянутыхъ не разъ въ литературѣ этого очерка, здѣсь идутъ въ разсчетъ еще особенно дидактически очень цѣнные Elementa logices Aristot., Berol. 1836, 8. изд. 1878, съ относящимися сюда Erläuterungen, Berl. 1842, 3. изд. 1876, далѣе главныя сочиненія: Logische Untersuchungen, Berl. 1840, 3. изд. 1870, и Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, Lpz. 1860, 2. болѣе полное изд. 1868. Къ Логическимъ изслѣдованіямъ примыкаетъ сочиненіе Lücken im Völkerrecht, Lpz. 1870. См. о Тренделенбургѣ H. Schwarz, Trendelenburgs fortgeschrittene Verstandesansicht, въ Zschrft. für Philos., 1864, стр. 76—109. H. Bonitz, zur Erinnerung an Trendelenburg, чтеніе въ берлинской академіи наукъ, Berl. 1872. K. v. Prantl, Gedächtnissrede auf Trendelenburg, читана въ мюнхенской академіи, München 1873. E. Bratuschek, Biographie A. Trendelenburgs, въ Philos. Monatsh., VIII, 1872, и отдѣльно Berl. 1873. M. Sohr, Trendelenburg und die dialektische Methode Hegels, Halle 1874. R. Eucken, Къ характеристикѣ философіи Тренделенбурга, Philosophische Monatshefte, 1884, стр. 342—366, а также метафизическія изслѣдованія Кима: Trendelenburgs logische Untersuchung und ihre Gegner, 3 статьи.

Тренделенбургъ, Логическія изслѣдованія, 2 чч., М. 1868.

Среди борьбы философскихъ партій для философскаго познанія лежитъ общее основаніе частію въ исторіи философіи, частію въ отдѣльныхъ философскихъ доктринахъ, достигшихъ прочнаго значенія (большею частію въ области логики), частію въ стоящихъ къ философіи въ ближайшемъ отношеніи результатахъ положительныхъ наукъ, особенно естествовѣдѣнія. Возвратъ къ этимъ общимъ исходнымъ точкамъ философскаго изслѣдованія, критика одностороннихъ ученій и перестройка философіи на упроченной основѣ, правда, съ помощью нѣкоторыхъ особенныхъ гипотезъ, — вотъ существенныя заслуги аристотелевца А. Тренделенбурга (род. 1802 въ Эйтинѣ, съ 1833 экстраордин., съ 1837 ордин. профес. въ Берлинѣ, ум. 1872). Онъ долгое время занималъ вліятельное мѣсто въ Берлинѣ и въ качествѣ университетскаго преподавателя обнаруживалъ необыкновенно плодотворную дѣятельность. Онъ стремился примирить формальную и метафизическую логику. Между ученіями, принадлежащими самому Тренделенбургу, самое замѣчательное — предположеніе конструктивнаго руководимаго цѣлью движенія, общаго внѣшнему міру бытія и внутреннему міру мышленія, такъ что мышленіе, какъ отображеніе внѣшняго движенія, рождаетъ изъ себя a priori, но въ необходимомъ согласіи съ объективною реальностью, пространство, время и

категоріи. Въ творческой мысли по «органическому міровоззрѣнію» (см. выше къ § 13, стр. 78) покоится сущность вещей. Нравственная задача человѣка—исполнить идею своей сущности, когда мысль, достигающая въ немъ до самосознанія, возвышаетъ пожеланіе и ощущеніе, а оно влечетъ и оживляетъ мысль. Только въ государствѣ и въ исторіи человѣкъ развиваетъ свою человѣческую природу. Право хранитъ внѣшнія условія для осуществленія нравственнаго съ силою цѣлаго. Оно совокупность тѣхъ всеобщихъ опредѣленій дѣйствія, посредствомъ которыхъ происходитъ то, что нравственное цѣлое и его расчлененіе можетъ сохраняться и образовываться дальше. Внѣшняя всеобщность дѣйствующихъ опредѣленій права слѣдуетъ изъ внутренней всеобщности нравственныхъ цѣлей, для существованія которыхъ и бываетъ право. Тренделенбургъ проводитъ это понятіе права по всѣмъ областямъ отъ частнаго права до международнаго. Государство есть универсальный человѣкъ въ индивидуальной формѣ народа. Цѣль всякаго государственнаго устройства есть единство власти. Настроеніе и возрастающее осуществленіе идеи человѣка—вотъ импульсъ всемірной исторіи. Многіе изъ изслѣдователей въ области исторіи философіи, именно древней, подверглись со стороны Тренделенбурга далеко не маловажному вліянію. Особенно черезъ него вошло въ обыкновеніе филологическое и методически философское изученіе Аристотеля. Значительное дѣйствіе оказала его рѣзкая полемика противъ діалектики Гегеля и реализма Гербарта.

Къ Тренделенбургу примкнули между другими C. Heyder (1812–1886, профессоръ въ Эрлангенѣ), die aristotelische und hegelsche Dialektik. I, Erlang. 1845; die Lehre von den Ideen въ рядѣ изслѣдованій по исторіи и теоріи ихъ, 1. отд., Frankf. a. M. 1874; A. L. Кym (проф. въ Цюрихѣ, род. 1822). Hegels Dialektik in ihrer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie, Zürich 1849; die Weltanschauungen und deren Consequenzen, Zürich 1854; Trendelenburgs logische Untersuchungen und ihre Gegner, 1. статья въ Zschrft. für Philos., т. 54, тетр. 2; 2. статья въ Philos. Monatshefte, IV, 1870; Metaphysische Untersuchungen, München 1875; das Problem des Bösen, München 1878. Кимъ хочетъ связать пантеизмъ съ теизмомъ въ «теистическомъ монизмѣ» и характеризуетъ свое міровоззрѣніе словами: субстанція Спинозы, углубленная и охваченная идеями Платона. Въ обновленномъ обоснованіи логики на аристотелевскихъ принципахъ сходится съ Тренделенбургомъ и Фр. Ибервегъ (см. выше).

Въ большинствѣ католическихъ учебныхъ заведеній уже и ранѣе царилъ схоластически видоизмѣненный Аристотель, особенно томистическая доктрина (къ ней приближается и C. F. Heman, die Erscheinung der Dinge in der Wahrnehmung, Lpz. 1881). Такъ, примыкая къ Аристотелю и схоластикамъ, систематически изложилъ философію G. Hagemann. *) Elemente der Philosophie (Логика и ноэтика, 3. изд. Münster 1873; Метафизика 1869, 3. изд. 1875; Психологія, 4. изд. Freibg. in B. 1881). Также F. J. Clemens (см. выше стр. 406); J. Kleutgen (die Philosophie der Vorzeit vertheidigt, 2. изд. Innsbruck 1878—79); C. Gutberlet, Lehrbuch der Philosophie, 6 чч., Münster 1878—85, das Gesetz von der Erhaltung der Kraft und seine Beziehung zur Metaphysik, Münst. 1882; L. Schütz, Einleitung in die Philosophie, Münst. 1879, сочувствующій схоластикѣ, далѣе A. Stöckl, Lehrbuch der Philosophie, 2. отдѣленія, 5. изд. Mainz 1882.

Въ Encyclica Aeterni Patris 4. августа 1879 папа Левъ XIII особенно рекомендовалъ философію св. Ѳомы: «для насъ нѣтъ ничего важнѣе и нѣтъ ничего желаннѣе, какъ то, чтобы вы какъ можно больше доставляли учащемуся юношеству чистѣйшіе источники, изливающіеся неизсякаемою и обильною струею отъ ангельскаго доктора.—Возстановите мудрость св. Ѳомы и распространяйте ее во всѣ стороны» **). Съ этого момента въ Германіи, а также и въ другихъ странахъ, на католической почвѣ замѣтно необыкновенно живое и плодотворное стремленіе: прежде всего точнѣе ознакомиться съ св. Ѳомой и облегчить изученіе его при помощи коментарій его сочиненій, а затѣмъ дать изложенія философіи и ея отдѣльныхъ ча-

---

*) Г. Гагеманъ, Логика, пер. В. Богоявленскій, Кіевъ 1874 (первоначально въ Трудахъ кіев. дух. акад. 1874, 2 и 5.

**) Nihil nobis esse antiquius et optabilius, quam ut sapientiae rivos purissimos ex angelico doctore iugi et praedivite vena dimanantes studiosae iuventuti large copioseque praebeatis.—Sancti Thomae sapientiam restituatis et quam latissime propagetis.

стей въ смыслѣ и духѣ этого doctor angelicus, и именно такъ, чтобы были приняты въ разсчетъ новѣйшіе результаты наукъ, чтобы они нашли себѣ мѣсто въ общемъ кругѣ мыслей Ѳомы, чтобы никакая настоящая истина не была чужда этому кругу. Изъ нѣмцевъ здѣсь можно назвать:

E. Commer (професcоръ богословія въ Мюнстерѣ), die philosophische Wissenschaft, апологетическій опытъ, Berl. 1882; System der Philosophie, отд. 1—4, Paderborn 1883—1886, пробуетъ систематическое изложеніе философіи на аристотелевской основѣ и полагаетъ, что при этомъ не отступаетъ не только отъ Ѳомы, но и отъ великихъ философовъ всѣхъ временъ. Paul Haffner, Grundlinien der Philosophie als Aufgabe, Geschichte und Lehre zur Einleitung in die philosophischen Studien, Mainz 1881. T. Pesch, S. J., Institutiones philosophiae naturalis, Frb. 1880; das Weltphänomen, eine erkenntnisstheoretische Studie, Frb. 1881; die grossen Welträthsel, Philosophie der Natur, 2 тт., Frb. 1883 и 1884. Frz. Xav. Pfeifer, Harmonische Beziehungen zwischen Scholastik und moderner Naturwissenschaft, Augsb. 1881. P. Dressel, der belebte und unbelebte Stoff nach den neuesten Forschungsergebnissen, Frb. 1883. C. M. Schneider, Natur, Vernunft, Gott, Regensb. 1883; das Wissen Gottes nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquino, 4 тт., Regensb. 1884—1886. Th. Mayer, S. J., Institutiones iuris naturalis seu philosophiae moralis universae secundum principia Sancti Thomae Aquinatis, Frb. 1885. Съ 1887 это томистическое направленіе имѣетъ своимъ органомъ Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie, издав. Эрнестомъ Коммеромъ. Обо всемъ этомъ направленіи см. Ch. Secrétan, la restauration du Thomisme, въ Revue philosophique XVIII, 1884, стр. 56—91; Rud. Eucken, die Philosophie des Thomas von Aquino und die Cultur der Neuzeit, Halle 1886 (ранѣе въ Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 1885, и въ Münchener Allgemeine Zeitung); A. Adeodatus, die Philosophie und die Cultur der Neuzeit, und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino, въ Schriften der Görres- Gesellschaft, 1887, 1. тетр.; M. Schneid, die Litteratur über die thomistische Philosophie seit der Encyclica Aeterni Patris, въ Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie, 1, 1887, стр. 269—308. Ср. также Ueberweg, Grundriss II, 7. изд., стр. 237.—Главные представители томизма внѣ Германіи будутъ названы при обзорѣ положенія философіи въ соотвѣтствующихъ странахъ.

Много томистическаго находится также въ Jos. Jungmanns S. J. Aesthetik, 2. исправленное изданіе книги: die Schönheit und die schöne Kunst, Frb. i. Br., 8 V., 3. изд. 1886.

Кое-гдѣ сказываются попытки самостоятельнаго преобразованія философіи съ католической стороны, какъ напр. Michelis (авторъ цитованныхъ выше сочиненій о Платонѣ, Кантѣ, обзора хода развитія философіи, Философіи сознанія, Bonn 1878, das Gesammtergebniss der Naturwissenschaften denkend erfasst, Frb. 1885, и другихъ сочиненій и статей) и пр. О B. Bolzano (1781—1848, Wissenschaftslehre, Sulzbach 1837; Athanasia, тамъ же 1838; Selbstbiographie, съ введеніемъ, примѣчаніями и нѣкоторыми мелкими сочиненіями, не бывшими въ печати, нов. изд. Wien 1875, и пр.), котораго надо назвать полукантіанцомъ, но который, правда, въ нѣкоторомъ отношеніи примыкаетъ къ лейбнице-вольфову способу философствованія, см. M. J. Fesl и R. Zimmermann на приведенномъ стр. 413 мѣстѣ. Oischinger, Grundzüge zum System der christlichen Philosophie, 2. изд. Straubing 1852; die günthersche Philosophie, Schaffh. 1852. M. Deutinger (1815—1864), Grundlinien einer positiven Philosophie, 1843—49; der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie, изъ посмертныхъ бумагъ изд. L. Kastner, München 1866, часто примыкаетъ къ Баадеру и хочетъ устроить примиреніе между знаніемъ и вѣрою. Ср. L. Kastner, M. Deutingers Leben und Schriften, Münch. 1875; G. Neudecker, der Philosoph Deutinger und ultramontane Sophistik, Würzburg 1877. Нейдеккеръ въ своемъ собственномъ философствованіи вышелъ также отъ Дейтингера, das Grundproblem der Erkenntnisstheorie, Nördling. 1881; Grundlegung der reinen Logik, Würzb. 1882. Самосознаніе по Нейдеккеру есть твердая точка, необходимая для знанія и мышленія. Самосознаніе достовѣрно для насъ непосредственно и само по себѣ и является предположеніемъ для всякой другой достовѣрности. Но оно не развиваетъ изъ самого себя содержанія сознанія.

Основной взглядъ Лейбница въ своеобразной формѣ обновилъ M. Petöcz, Ansicht der Welt, Lpz. 1838, по которому міръ состоитъ изъ душъ. На Лейбница,

какъ на «настоящаго гиганта нѣмецкой философіи», указываетъ и І. Дурдикъ, пытаясь вмѣстѣ съ тѣмъ вдвинуть и ньютоновъ законъ тяготѣнія въ кругъ лейбницевыхъ мыслей, см. выше при гербартіанцахъ. И М. Drossbach (см. ниже) стоитъ въ подобномъ же кругу мыслей.

Представителемъ эмпиризма, возвращающагося къ Бекону, является О. Ф. Группе (род. 1804 въ Данцигѣ, въ продолженіи многихъ лѣтъ секретарь академіи художествъ въ Берлинѣ, ум. въ этой должности 1876), взгляды котораго имѣютъ нѣкоторое сходство также со взглядами Бенеке. Онъ написалъ: Antaus, переписка объ умозрительной философіи въ ея столкновеніи съ наукой и языкомъ. Berl. 1831: Wendepunkt der Philosophie im 19. Jahrhundert, Berl. 1834. Gegenwart und Zukunft der Philosophie in Deutschland, Berl. 1855. Группе полагаетъ, что система есть дѣтство философіи, зрѣлость философіи—изслѣдованіе. Онъ самымъ рѣшительнымъ образомъ противъ всякой метафизики и умозрѣнія и въ исторіи философіи почти повсюду видитъ исторію заблужденій.

Міровоззрѣніе Спинозы, сводящее все къ единству, пытается обосновать Н. (Елена) Bender, zur Lösung des metaphysischen Problems, Berl. 1886. Она рѣзко критикуетъ также трансцендентальную философію Канта и обращается къ помощи атомистики. Категоріи касаются также и вещей въ себѣ; субстанція тожественна съ вещью въ себѣ.

§ 43. Гораздо больше другихъ старыхъ философовъ въ Германіи выступилъ на первый планъ Кантъ. Съ 1855 г. онъ подвергается основательнымъ разысканіямъ, нерѣдко съ чисто филологической стороны. Къ нему хотѣли и еще хотятъ вернуться съ самыхъ различныхъ сторонъ, и вслѣдствіе усиленія критицизма наступило сильное отрезвленіе въ мышленіи. Вслѣдствіе такого поворота къ Канту на мѣсто метафизическихъ изслѣдованій явились изслѣдованія по теоріи познанія. Умозрѣніе относительно сверхчувственнаго, недоступнаго опыту, оставлено въ сторонѣ; стали напирать на то, что человѣческое познаніе надо ограничить явленіями. Такимъ образомъ развился чистый феноменализмъ и позитивизмъ въ смыслѣ Юма или Канта. Впрочемъ, Контъ, повидимому, не находитъ благопріятной почвы въ Германіи. Въ качествѣ главнѣйшихъ такъ называемыхъ новокантіанцевъ, которые, правда, отличаются другъ отъ друга несущественно, можно назвать: Ф. А. Ланге, Германа Когена, Отто Либмана и др., а также, конечно, и Фолькельта. Самыми замѣчательными представителями позитивизма являются Эрнстъ Лаасъ и Алоисъ Риль.

И выдающіеся естествоиспытатели, какъ Гельмгольцъ и др., въ области теоріи познанія приблизились къ Канту. Такимъ же самымъ образомъ и извѣстные богословы, какъ Альбрехтъ Ричль, получили вліяніе отъ Канта, такъ что и ихъ можно причислить къ новокантіанцамъ.

См. Giacomo Barzellotti, la nuova scuola del Kant e la filosofia scientifica contemporanea in Germania, Roma 1880 (правда, оріентируетъ очень неполно). О занятіяхъ Кантомъ J. B. Meyer въ Vierteljahrsberichte über die gesammten Wissenschaften und Künste etc., изд. R. Fleischer, 1882.

Объ явленіяхъ современной философіи, родственныхъ позитивизму, см. Bernh. Pünjer, der Positivismus in der neueren Philosophie, III, въ Jahrbücher für protestantische Theologie, 1879, стр. 1—62.

О богословахъ новѣйшаго времени, отзывающихся Кантомъ, см. O. Flügel, die speculative Theologie der Gegenwart, 2. изд., Cöth. 1888. Далѣе соотвѣтственные отдѣлы въ сочиненіяхъ O. Pfleiderer и Pünjer по исторіи философіи религіи. О Ричлѣ въ особенности см. Fricke, Metaphysik und Dogmatik in ihrem gegenseitigen Verhältniss unter

besonderer Berücksichtigung der Ritschlschen Theologie, Vortrag, Leipz. 1882, гдѣ приведены также полемическія сочиненія за и противъ Ричля, и O. Flügel, A. Ritschls philosophische Ansichten, въ Zeitschrift für exacte Philosophie. 14, 1886, стр. 233—304, J. F. Astie, Philosophie et religion entre Kantiens, въ Revue theologique et philosophique, 1886, стр. 369—390, 475—512. Богословской литературы нельзя здѣсь привести.

О новокантіанцахъ см. у П. Милославскаго, Типы и пр., П. Соколова, Философія въ современной Германіи, отчасти у В. Лесевича, Письма о научной философіи. Всѣ эти труды цитованы уже выше.

Близко стоялъ къ кантіанству Эрнстъ Рейнгольдъ (1793—1855, сынъ К. Л. Рейнгольда, профессоръ философіи въ Іенѣ), но онъ однако еще не принималъ участія въ движеніи къ Канту. См. о немъ Apelt, E. Reinhold und die kantische Philosophie, Lpz. 1840.

Хотя и не кантіанецъ и вообще не приверженецъ какой-нибудь философской партіи, однако уважаетъ Канта болѣе, чѣмъ какого бы то ни было другого философа новаго времени, К. А. баронъ ф. Рейхлинъ-Мельдеггъ (1801—1877, ум. профессоромъ въ Гейдельбергѣ; его автобіографія: das Leben eines ehemaligen römisch-katholischen Priesters, Heidelb. 1874). Въ своей Psychologie, Heidelb. 1837—38, онъ пытается дать то, что можно констатировать посредствомъ опыта, т. е. посредствомъ фактовъ собственнаго самосознанія и наблюденій другихъ, прибѣгая къ помощи того, что изслѣдовано физіологически. System der Logik nebst Einleitung in die Philosophie, Wien 1870.

Къ философамъ кантовскаго направленія принадлежитъ особенно еще Jürgen Bona Meyer (род. 1829, профессоръ въ Боннѣ), авторъ упомянутыхъ ранѣе сочиненій: Thierkunde des Aristoteles, о Вольтерѣ и Руссо, о психологіи Канта, о рѣчахъ Фихте къ нѣмецкому народу, далѣе zum Streit über Leib und Seele, Hamb. 1856; über die Idee der Seelenwanderung, тамъ же 1861; Philosophische Streitfragen, Bonn 1870, 2. изд. 1874; Weltelend und Weltschmerz, Bonn 1872; zum Bildungsgang unserer Zeit, Bonn 1875; Probleme der Lebensweisheit, Berl. 1887; Glück und Verdienst, рѣчь, Bonn 1887, и другихъ философскихъ и педагогическихъ сочиненій и статей. Мейеръ примыкаетъ къ Фризу и хочетъ продолжать Канта въ смыслѣ психологическаго эмпиризма, пробуетъ защищать три способности души противъ нападокъ именно Гербарта и доказать, что Кантъ нашелъ a priori посредствомъ анализа a posteriori.

Однимъ изъ первыхъ, кто требовалъ возврата къ Канту, былъ Э. Целлеръ, (см. выше). Позже энергично дѣлалъ то же самое O. Liebmann (род. 1840, проф. въ Іенѣ), Kant und die Epigonen, Stuttg. 1865. Ueber den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens, Stuttg. 1868. Въ своемъ сочиненіи über den objectiven Anblick, Stuttg. 1869, при оживленной полемикѣ противъ «вещи въ себѣ» Канта онъ признаетъ однако фактически подъ названіями X и У то, что по Канту соотвѣтствуетъ явленіямъ внѣшняго и внутренняго чувства, какъ трансцендентальный объектъ или вещь въ себѣ. И въ болѣе обширномъ трудѣ: zur Analysis der Wirklichkeit, Strassb. 1876, 2. изд. 1880, хотя въ цѣломъ Либманъ является представителемъ идеалистической точки зрѣнія, однако онъ принимаетъ, что мы бываемъ принуждены порядкомъ абсолютно реальнаго міра созерцать эмпирическія вещи и событія по ихъ величинѣ, виду, положенію, направленію и пр. такъ, какъ это происходитъ во всякой однородной съ нами интеллигенціи, что, далѣе, и послѣдованіе воспріятій должно соотвѣтствовать порядку внѣшняго бытія. Gedanken und Thatsachen, тетр. 1, Strassb. 1882. Ueber philosophische Tradition, рѣчь, Strassb. 1883. Die Klimax der Theorien, Strassb. 1882. Въ этомъ послѣднемъ сочиненіи Либманъ называетъ интерполяціей пріемъ, заключающійся въ томъ, чтобы пускать въ ходъ субъективные придатки съ цѣлью возстановить связь между воспріятіями, которыя по своей природѣ являются въ разрозненномъ видѣ. Въ качествѣ правилъ этой интерполяціи онъ выставляетъ принципъ реальнаго тожества, принципъ непрерывности существованія, принципъ причинности и принципъ не-

прерывности быванія. Либманъ удерживаетъ критическую метафизику, но въ смыслѣ, несогласномъ съ Кантомъ.

На имя критицизма въ кантовскомъ смыслѣ имѣетъ притязаніе для своего ученія также и В. Виндельбандъ (род. 1848 въ Страсбургѣ), über die Gewissheit der Erkenntniss, Lpz. 1873. Präludien, статьи и рѣчи къ введенію въ философію. Frb. i. Br. 1884 (особенно слѣдуетъ отмѣтить: Что такое философія? Нормы и законы природы, Критическій или генетическій методъ? О принципѣ нравственности). Философія по Виндельбанду не что иное, какъ критическая наука объ общепризнанныхъ цѣнностяхъ. Критическій методъ воздвигается на убѣжденіи, что есть всеобщія цѣнности. Чтобы достигнуть ихъ, эмпирическій процессъ представленія, хотѣнія и чувствованія долженъ двигаться въ предѣлахъ тѣхъ нормъ, безъ которыхъ нельзя выполнить этой цѣли. Такими всеобщими цѣнностями бываютъ истина въ мышленіи, благо въ хотѣніи и дѣйствіи, красота въ чувствованіи, и эти цѣнности являются только представителями стремленія къ тому, что достойно всеобщаго признанія. Вѣра въ общепризнанныя цѣли является предположеніемъ критическаго метода. У кого ея нѣтъ, съ тѣмъ критическая философія ничего не подѣлаетъ. См. впрочемъ E. Laas, über teleologischen Kriticismus, въ Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 8, 1884, стр. 1—17.

Немного болѣе довѣрія къ метафизикѣ, чѣмъ новокантіанецъ, который сейчасъ будетъ названъ, питаетъ Іог. Фолькельтъ (род. 1848, проф. въ Базелѣ). Das Unbewusste und der Pessimismus, Berl. 1873. Die Traumphantasien, Stuttg. 1875. Der Symbolbegriff in der neuesten Aesthetik. Jena 1876. Kants Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt, Lpz. 1879 (показывается цѣлый рядъ совершенно разнородныхъ принциповъ мысли у Канта, изъ которыхъ должны были выйти самыя разнообразныя противорѣчія). Ueber die Möglichkeit einer Metaphysik, вступительная рѣчь въ Базелѣ, Hamb. и Lpz. 1884. Erfahrung und Denken, критическое основоположеніе къ теоріи познанія, Hamb. und Lpz. 1886. Фолькельтъ вышелъ отъ Гегеля, затѣмъ склонился къ Шопенгауеру и теперь поставилъ себѣ задачей критическую метафизику, т. е. соединеніе и проникновеніе идеалистически метафизическаго стремленія, какъ оно проявилось у послѣкантовскихъ умозрительныхъ мыслителей, и скептически критическаго, а также и теоретически познавательнаго духа, какъ онъ сказался въ лицѣ Юма и особенно въ лицѣ Канта. Вещи и мышленіе вѣчно остаются разъединенными, и такимъ образомъ остается однимъ только требованіемъ, чтобы путемъ мышленія создавалось содержаніе, имѣющее транссубъективное значеніе. Форма въ процессѣ опыта должна уполномочивать выходить за предѣлы опыта; мы должны питать субъективную увѣренность, что въ опытѣ можно познать нѣчто такое, что недоступно опыту.

Затѣмъ болѣе или менѣе примыкаютъ къ Канту, хотя и не сходясь ни въ истолкованіи, ни въ продолженіи кантовыхъ ученій:

В. Тобіасъ. Grenzen der Philosophie, constatirt gegen Riemann und Helmholtz, vertheidigt gegen v. Hartmann und Lasker, Berl. 1875, который выдвигаетъ впередъ, что все, что можно разрѣшить только ссылкой на исключительно психическое въ человѣкѣ, не принадлежитъ области наблюдательныхъ наукъ, и отвергаетъ взглядъ, что между теоретической философіей и точнымъ изслѣдованіемъ есть много внутреннихъ отношеній, которыя позволяютъ надѣятся на рѣшеніе общихъ проблемъ посредствомъ общаго изслѣдованія.

А. Краузе, die Gesetze des menschlichen Herzens, научно изложенные въ качествѣ формальной логики чистаго чувства, Lahr 1876; Kant und Helmholtz, о началѣ и условіяхъ воззрѣній пространства и геометрическихъ аксіомъ, Lahr 1878.

Kurd Lasswitz, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton, т. I: возобновленіе корпускулярной теоріи; т. II: расцвѣтъ и паденіе корпускулярной теоріи XVII вѣка, Hamb. und Lpz. 1890; см. также стр. 219. Объ обоихъ послѣднихъ философахъ смотри также примѣчанія на стр. 237, а о Ласвицѣ F. Dittes, eine Verjüngung des absoluten Idealismus, въ Pädagogium 1884, тетр. 7—10.

А. Стадлеръ, die Grundzüge der reinen Erkenntnisstheorie in der kantischen Philosophie, Lpz. 1876; Kants Theorie der Materie, Lpz. 1883.

Для истолкованія кантовыхъ мыслей особыя заслуги оказалъ Г. Когенъ, Kants Theorie der Erfahrung, Berl. 1871, 2. изд. 1885; Kants Begründung der Ethik, Berl. 1877; Kants Einfluss auf die deutsche Cultur, рѣчь, Berl. 1883; das Princip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte, Berl. 1883, который особенно подчеркиваетъ, что кантова критика чистаго разума есть критика опыта, но пытается, примыкая къ Канту, самостоятельно содѣйствовать рѣшенію философскихъ проблемъ.

Съ филологической стороны Канту оказалъ большія услуги Бенно Эрдманъ (род. 1851, проф. въ Бреславлѣ), а также Гансъ Файгингеръ.

Дальнѣйшія сочиненія, которыя касаются философіи Канта и въ которыхъ съ извѣстною самостоятельностью обсуждаются философскія проблемы, какъ сочиненіе E. (Elise) Last, die idealistische und realistische Weltanschauung entwickelt an Kants Idealität von Zeit und Raum, Lpz. 1884, Гельдера и др., упомянуты выше при литературѣ къ Канту.

Къ основной критической мысли Канта присоединяется Ф. Альб. Ланге (род. 1828 въ Вальдѣ возлѣ Солингена, ум. 1875 профессоромъ въ Марбургѣ), авторъ «Geschichte des Materialismus», Iserlohn 1866, 3. изд. Lpz. und Iserlohn 1875 сс., 4. дешевое изд. (безъ указателя и примѣчаній), Iserlohn 1882. Это не чисто историческое сочиненіе, а напротивъ —оно главнымъ образомъ пробуетъ доказать, что изъ метафизическихъ системъ больше всего допустимъ матеріализмъ, но что въ виду ученія о познаніи Канта онъ больше не имѣетъ никакихъ правъ.

Ланге вмѣстѣ съ Кантомъ принимаетъ апріорныя формы воззрѣнія и сужденія, какъ основу всего опыта, но считаетъ выведеніе этихъ апріорныхъ формъ невозможнымъ, а потому и «будущую метафизику» Канта также невозможной, какъ и старую метафизику. Открытіе высшихъ понятій разсудка, которыя хотя и доходятъ до сознанія только посредствомъ поздней абстракціи, но основаны въ первоначальномъ и неизбѣжномъ развитіи задатковъ разсудка, можетъ послѣдовать только на пути индукціи, при помощи критики и психологическаго освѣщенія. Весь міръ чувствъ есть продуктъ нашей организаціи. Этимъ не отвергаются однако непознаваемыя вещи, дѣйствующія на нашу организацію. Физіологія органовъ чувствъ есть развитое или исправленное кантіанство. Только въ опытѣ истина, а онъ наша собственность. Противъ всякой метафизики, которая имѣетъ притязаніе проникнуть въ сущность вещей и пріобрѣсть изъ понятій то, чему можетъ научить только опытъ, матеріализмъ со своимъ точнымъ изслѣдованіемъ — настоящее благодѣяніе. Но коль скоро онъ хочетъ быть міровоззрѣніемъ, онъ не допустимъ, такъ какъ онъ не разъясняетъ послѣднихъ загадокъ природы. Онъ имѣетъ полномочіе только, какъ максима научной детальной работы. Кто заботится только о мірѣ явленій, тотъ остается въ существенномъ на точкѣ зрѣнія матеріализма. На синтетической функціи, которая въ той степени, въ какой она является общечеловѣческой, производитъ для рода дѣйствительность какъ явленіе, основывается также и умозрѣніе, ставящее себѣ задачею внести въ явленія гармонію. Но здѣсь недостаетъ руководящаго понужденія принциповъ опыта, обязательной организаціи рода, и потому умозрѣніе не продуктъ рода, а творчество индивидуума, который развивается сообразно свойственной ему особенности. Оно основывается на чемъ-то въ родѣ зиждительнаго влеченія человѣчества. Ланге еще рѣшительнѣе Канта отдѣляетъ нравственное оправданіе идей отъ ихъ объективнаго обоснованія, но въ отличіе отъ Канта отсылаетъ нравственныя идеи, которыя онъ понимаетъ болѣе въ шиллеровскомъ, нежели въ кантовскомъ родѣ, вмѣстѣ съ религіей и поэзіей въ одну общую область. Ср. H. Vaihinger, Hartmann, Dühring und Lange, Iserlohn 1876. Файнгингеръ (род. 1852, проф. въ Галле) является представителемъ взглядовъ Ланге. Ed. von Hartmann, Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben

der Gegenwart, Brl. 1877, II. отдѣлъ: Субъективистическій скептицизмъ Ланге-Файгингера. Herm. Cohen въ Preussische Jahrbücher 1876. M. Heinze, der Idealismus Langes, въ Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, т. I, 1877. Въ Logische Studien, вкладъ въ новую обосновку формальной логики и теоріи познанія, Iserhohn 1877, Ланге обсуждаетъ 1. формальную логику и теорію познанія. 2. модальность сужденій. 3. частичное сужденіе и ученіе объ обращеніи сужденій, 4. силлогистику, 5. раздѣлительное сужденіе и элементы ученія о вѣроятности. 6. пространство, время и число. Кромѣ уже названныхъ работъ можно еще упомянуть: Основоположеніе математической психологіи, см. выше стр. 369. Neue Beiträge zur Geschichte der Mathematik, тетр. 1: Возраженіе на Beiträge Шиллинга вмѣстѣ съ изслѣдованіемъ объ Эпикурѣ и о границахъ опытной области, Winterthur 1867. Ланге написалъ также нѣсколько статей для Encyclopädie des gesammten Erziehung- und Unterrichtswesens, такъ напр. ученіе о душѣ, прекрасную статью объ Л. Вивесѣ. Въ своемъ сочиненіи по рабочему вопросу, Winterthur 1865, 2. изд. 1870, Ланге пытается показать путь, на которомъ посредствомъ нравственныхъ силъ можно положить предѣлы исключительному дѣйствію правилъ обоснованныхъ на эгоизмѣ. Онъ посѣщалъ Союзъ нѣмецкихъ рабочихъ обществъ въ Лейпцигѣ 1864 и былъ, между прочимъ, вмѣстѣ съ Бебелемъ и Зоннеманомъ выбранъ въ постоянный комитетъ. См. H. Braun, F. A. Lange als Socialöconom, Halle 1881 *).

F. Schultze, Philosophie der Naturwissenschaft, философское введеніе въ изученіе природы и ея наукъ, 2 тт., Lpz. 1881—82, хочетъ посредствомъ критицизма выравнять противоположности между наукой, религіей и этикой. Самая общая основная аксіома всякаго достовѣрнаго, т. е. критическаго познаванія гласитъ: всякое истинно научное человѣческое познаваніе относится только къ ощущеніямъ, причинно связаннымъ въ пространствѣ и времени. Сочиненія Шульце о матеріализмѣ и спиритизмѣ см. ниже.

Представителемъ совершенно феноменальнаго пониманія природы является A. v. Leclair, der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntnisskritik, Prag 1879: Beiträge zu einer monistischen Erkenntnisstheorie, Breslau 1882. Леклеръ признаетъ трансцендентный факторъ, экстраментальное бытіе и отклоняетъ всякую метафизику. Его основное положеніе: мышленіе = мышленію бытія; бытіе=мыслимому бытію.

Подобныхъ же взглядовъ на теорію познанія держится Шуппе. W. Schuppe, das menschliche Denken, Berl. 1870. Erkenntnisstheoretische Logik, Bonn 1878. Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie, Bresl. 1882. Das metaphysische Motiv und die Geschichte der Philosophie im Umrisse, рѣчь, Breslau 1882. Der Begriff des subjectiven Rechts, Breslau 1887. Для Шуппе всякое бытіе, которое можетъ стать объектомъ мышленія, по своему понятію есть уже содержаніе сознанія, и бытіе, которое не должно быть содержаніемъ сознанія, есть немыслимая мысль. Но содержаніе сознанія предполагаетъ сознательное я. Чудо бытія, первое и единственное чудо, конечно, то, какъ я можетъ вообще имѣть состоянія и содержаніе сознанія. Истинна мысль, имѣющая содержаніемъ дѣйствительное, и дѣйствительное есть принятое за истину, которое стоитъ въ причинной связи со всѣмъ прочимъ принятымъ за истину. Такимъ образомъ ручательство для объективнаго факта лежитъ только въ причинной связи. Съ результатами по теоріи познанія находится въ

---

*) Ф. А. Ланге, Психологія; умозрительная и опытная психологія; историческій очеркъ психологіи и ея значеніе для педагогіи, Педаг. Сб. 1871. 2—4, 6—10 (статья Seelenlehre).

Ф. А. Ланге, Исторія матеріализма и критика его значенія въ настоящее время, пер. съ 3-го нѣм. изд. Н. Н. Страховъ, 2 тт., Спб. 1881—1883. По поводу втораго тома—А. Введенскій, Необходимость преобразованія нравственно-религіозной жизни современнаго Запада и общее направленіе, въ которомъ должно совершиться это преобразованіе, Чтенія въ общ. люб. дух. просв., 1881, 1, стр. 38—64.

связи и этика Шуппе. Хорошо то, что производитъ удовольствіе, и оно становится предметомъ хотѣнія. Только чувство въ состояніи давать оцѣнку. А чтобы осуществилось нравственное долженствованіе, волю людей должна двигать безусловная и общепризнанная оцѣнка. Но безусловно цѣнное есть сознаніе. Удовольствіе отъ сознанія или отъ сознательнаго существованія есть необходимое удовольствіе, но, конечно, этика кончаетъ не этой цѣною индивидуальнаго сознанія, но принципъ ея—цѣна сознанія вообще, которое составляетъ настоящее ядро въ сознаніи каждаго единичнаго лица.

Сродни Леклеру, Шуппе, а также Лаасу точка зрѣнія Рихарда ф. Шуберта-Зольдерна, который отвергаетъ дѣятельное, относящее я въ трансцендентномъ смыслѣ Шуппе. Отношенія даны непосредственно и самостоятельно вмѣстѣ съ содержаніями и въ самыхъ содержаніяхъ. Эти отношенія совсѣмъ не нуждаются въ относящемъ я. Новыя отношенія выступаютъ вмѣстѣ съ новыми содержаніями. Нравственное все равно, что альтруистическое. О чужихъ чувствованіяхъ хотя и можно заключать, но тѣмъ не менѣе они доставляютъ только косвенное удовольствіе. Ueber Transscendenz des Objects und Subjects, Lpz. 1882. Grundlagen einer Erkenntnisstheorie 1884. Grundlagen zu einer Ethik, Lpz. 1887. Reproduction, Gefühl und Wille, 1887.

Очень похожи взгляды по теоріи познанія физика Э. Маха, Beiträge zur Analyse der Empfindungen, Jena 1886. По Маху не тѣла производятъ ощущенія, а комплексы ощущеній образуютъ тѣла. Послѣдними элементами являются цвѣта, звуки и т. д., и мы должны изслѣдовать данную связь ихъ. Я есть не реальное единство, но единство практическое, группа элементовъ, связанная между собою крѣпче, а съ другими группами этого рода слабѣе. Не я является первымъ, а ощущенія, элементы, которые только и составляютъ я.

Представителемъ монизма въ теоріи познанія является также J. Rehmke, (род. 1840, профессоръ въ Грейфсвальдѣ), die Welt als Wahrnehmung und Begriff, Berl. 1880; Philosophie und Kantianismus, чтеніе, Eisenach 1883. Ср. E. von Hartmann, der reine Realismus Biedermanns (Em. Al.) und Rehmkes, въ Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 88, 1886, стр. 161—179.

Здѣсь слѣдуетъ назвать:

Rich. Avenarius (род. 1842, проф. въ Цюрихѣ), Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmaasses, Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung, Lpz. 1876. Чистый опытъ какъ то, что дано однимъ только предметомъ, если отбросить все влагаемое въ предметъ субъектомъ опыта, отличается отъ наивнаго. А въ качествѣ того, что дано чистымъ опытомъ, остается только ощущеніе, какъ сущее. Подобно тому какъ ощущеніе является содержаніемъ бытія, такъ движеніе является его формой.

Авенаріусъ—издатель (при сотрудничествѣ М. Гейнце и В. Вундта) журнала Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, который выходитъ въ Лейпцигѣ съ 1877 и слѣдуетъ принципу, что наука возможна только въ той степени, въ какой основу ея составляетъ опытъ.

Съ строгою критикою къ Канту относится E. Laas (1837—1885, съ 1872 профессоръ въ Страсбургѣ), Kants Analogien der Erfahrung, Berl. 1876, сочиненіе, которое есть вмѣстѣ и «этюдъ объ основахъ теоретической философіи». Лааса нельзя причислять къ кантіанцамъ; онъ скорѣе склоненъ въ этомъ трудѣ допускать множество субстанцій, которыя находятся между собой въ динамической зависимости и слиты въ цѣльную самодовлѣющую систему міра, а также допускать дѣйствительное бываніе въ трансцендентномъ времени. Кромѣ разныхъ сочиненій, относящихся къ педагогикѣ и ея исторіи, Лаасъ написалъ еще: Idealismus und Positivismus, 1. общая и основоположная часть (принципы идеализма и позитивизма; историческія основы), Berl. 1879; 2. часть: идеалистическая и позитивистическая этика, 1882; 3. часть: идеалистическая и позитивистическая теорія познанія (объясненіе съ внѣкантовскимъ идеализмомъ, идеализмомъ въ духѣ Пла-

тона, съ теоріей познанія Канта и его школы, и съ видоизмѣненіями кантовскаго ученія о познаніи, какъ напр., съ Лоце. Гельмгольцемъ, Ланге, Либманомъ). 1884. Litterarischer Nachlass, издалъ B. Kerry. Wien 1887, гдѣ философская статья Идеалистическая и позитивистическая этика. Въ этомъ сочиненіи онъ исповѣдуетъ позитивизмъ, который онъ понимаетъ не совсѣмъ въ смыслѣ Конта. Скорѣе онъ возводитъ свой способъ мышленія къ Протагору, а изъ новыхъ—къ Д. Юму и Ст. Миллю, и подъ позитивизмомъ разумѣетъ ту философію, которая не признаетъ другихъ основъ, кромѣ положительныхъ фактовъ. т. е. внѣшнихъ и внутреннихъ воспріятій, и которая отъ всякаго мнѣнія требуетъ, чтобы оно показывало факты, опыты, на которыхъ оно основывается. Свою теорію познанія онъ называетъ «коррелятивизмомъ», который сводится къ тому, что объекты непосредственно извѣстны только, какъ содержанія сознанія, а субъекты только, какъ средоточія отношеній, какъ сцена для содержаній воспріятія. Объекты воспріятія измѣнчивы, а чувственный міръ надо переработать научно. Хотя всѣ наши понятія и чувственнаго происхожденія, но мы обязаны не столько себѣ, сколько извѣстнымъ послѣднимъ фактамъ, чуждымъ для насъ и независимымъ отъ насъ въ каждомъ чувствѣ, если наука доходитъ до всеобщихъ и необходимыхъ познаній. Построеній метафизики нельзя доказать научнымъ путемъ, да они и не нужны для практической жизни.

Внѣшняя природа есть совокупность воспринимаемостей, связанныхъ между собой по закону, или же явленій, если только имѣть въ виду повсюдное отношеніе къ воспринимающимъ субъектамъ. Если позитивистъ расчленяетъ и разлагаетъ эти явленія по схемѣ: вещь, свойство, состояніе, отношеніе, то такой пріемъ пускается въ ходъ потому, что къ этому побуждаетъ опытъ, и что отсюда получаются удовлетворительныя объясненія. Если позитивистъ мыслитъ природу разъединенной на недѣлимыя составныя части, то онъ представляетъ ее по аналогіи съ воспринимаемыми вещами. Но въ томъ и другомъ случаѣ онъ не можетъ мыслить своихъ вещей отдѣльно отъ своего сознанія. А если онъ для своихъ объективныхъ воззрѣній и для составныхъ частей, принятыхъ съ цѣлью объяснить эти воззрѣнія, оставитъ въ сторонѣ причуды и случайности своего собственнаго сознанія, то на его мѣсто онъ принужденъ будетъ поставить формальное сознаніе вообще (кантовскій терминъ) въ качествѣ коррелята къ объектамъ.' Позитивистическая этика, какъ наука, будетъ ограничиваться тѣмъ, чтобы раскрыть психологическое и историческое происхожденіе нравственныхъ законовъ и указать имъ путь для дальнѣйшаго развитія. Историческое происхожденіе нашихъ положительныхъ обязанностей состоитъ въ ожиданіяхъ и притязаніяхъ окружающей насъ среды.

Aloys Riehl (род. 1844, проф. въ Фрейбургѣ), der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft, т. I: исторія и методъ философскаго критицизма. Lpz. 1876; т. II, 1. ч.: чувственныя и логическія основы познанія, 1879; 2. ч.: къ теоріи науки и къ метафизикѣ *), 1887; über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie, академическая вступительная рѣчь, Frbg. und Tübing. 1883, видитъ научную задачу философіи въ изслѣдованіи источниковъ познаванія, въ приведеніи въ извѣстность его условій и въ опредѣленіи его границъ. Философія не есть ученіе о міровоззрѣніи, а наука и критика познанія и, въ противоположность отдѣльнымъ положительнымъ наукамъ, является представительницей общаго научнаго образованія. Психологія, эстетика, этика вырабатываются въ положительныя науки, метафизика имѣетъ свое оправданіе только какъ критическая или отрицательная дисциплина. Какъ такая она—теорія пограничныхъ понятій опыта. Но съ тѣхъ поръ какъ Сократъ направилъ философію съ умозрѣнія относительно предметнаго міра къ разсмотрѣнію отношеній человѣческой жизни, съ именемъ философіи стали соединяться два различныя понятія, и

*) А. Риль, Теорія науки и метафизика съ точки зрѣнія философскаго критицизма. Пер. Е. Коршъ, М. 1888.

не было въ исторіи философіи ошибки, которая имѣла бы такія дурныя послѣдствія, какія имѣло непризнаніе этого различія, начинающееся съ Платона. «Ненадлежащее приложеніе этической или эстетической идеи для объясненія процессовъ природы вмѣсто того, чтобы эта идея обсуждала и руководила человѣческими поступками и дѣлами,—вотъ источникъ и смыслъ всякаго платонства въ философіи». Платонство является стремленіемъ «изъ единаго начала и на основѣ однихъ и тѣхъ же принциповъ достигнуть этическаго пониманія жизни и объясненія вещей». Въ той степени, въ какой философія ставитъ своей задачей — начертать истинно человѣчный планъ жизни, указать человѣческой жизни цѣли, она выступаетъ изъ среды наукъ и становится рядомъ съ ними, рядомъ съ искусствомъ и вѣрой души. —Нѣтъ другой вѣры въ существованіе вообще кромѣ той, которая вытекаетъ изъ дѣятельности ощущенія. Въ отношеніяхъ разнообразія ощущеній пространство и время имѣетъ эмпирически реальныя основы, а въ логическихъ способностяхъ нашего духа—идеальныя.

Здѣсь сейчасъ же можно упомянуть В. Дилтея (род. 1834, проф. въ Берлинѣ) вслѣдствіе положенія, занимаемаго имъ по отношенію къ метафизикѣ. Въ своемъ сочиненіи Einleitung in die Geisteswissenschaften, опытъ основоположенія для изученія общества и исторіи, 1. т., Lpz. 1883, онъ отвергаетъ всякую метафизическую обосновку научнаго познанія. Во 2. книгѣ упомянутаго сочиненія онъ исторически излагаетъ господство и упадокъ метафизики и при этомъ даетъ нѣкоторые новые и удачные взгляды на старыя ученія. Идеаломъ метафизики является логическая связь міра, но дѣйствительность противорѣчитъ этому идеалу, и такимъ образомъ метафизика не выдерживаетъ критики. Методовъ и принциповъ естественныхъ наукъ нельзя прилагать къ наукамъ о духѣ. См. къ этому Otto Gierke, eine Grundlegung für die Geisteswissenschaften, въ Preussische Jahrbücher 53, 1884, стр. 105—144. Философско-историческія сочиненія Дилтея названы раньше; недавно у него вышло: Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn, Rede, Lpz. 1886; Творчество (воображеніе) поэта, въ Philosophische Aufsätze Ed. Zeller zu seinem 50jährigen Doctorjubiläum gewidmet, Lpz. 1887, стр. 303—482.

Этическую и религіозную сторону Канта подчеркиваетъ H. Romundt, Antäus, neuer Aufbau der Lehre Kants über Seele, Freiheit und Gott, Lpz 1882; Vernunft als Christenthum, Lpz. 1882. Die Herstellung des Lebens Jesu durch Kants Reform der Philosophie, Bremen 1883. Grundlegung zur Reform der Philosophie. Vereinfachte und erweiterte Darstellung von I. Kants Kritik der reinen Vernunft, Berl. 1885. Die Vollendung des Socrates, I. Kants Grundlegung zur Reform der Sittenlehre, Berl. 1885. Ein neuer Paulus, I. Kants Grundlegung zu einer sicheren Lehre von der Religion, Berl. 1886. Die drei Fragen Kants, Berl. 1887. W. Koppelmann, Romundt's Grundlegung zur Reform der Philosophie, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. т. 91. Ср. о возобновленіи кантовой этики, въ которой нѣкоторые видятъ громадное значеніе—болѣе, чѣмъ чего бы то ни было въ кантовой философіи—для настоящаго времени, J. Volkelt, въ Ztschrf. für Philos., 1882, стр. 37—48.

И по Ф. Паульсену (род. 1846, проф. въ Берлинѣ) этико-религіозный моментъ кантовской философіи для нашего времени является моментомъ необыкновенной цѣнности, см. его статью: Чѣмъ можетъ быть для насъ Кантъ? въ Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 5, 1881, стр. 1—96. Его большое сочиненіе о Кантѣ см. выше. System der Ethik mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre, Berl. 1889.

Въ богословіи А. Ричль (die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3 тт., Bonn 1870—74; Unterricht in der christlichen Religion, 2. изд., Bonn 1881; Theologie und Metaphysik, Bonn 1881) со своей школой допускаетъ большое вліяніе кантовскаго критицизма. Теоретическое познаніе и религія, знаніе и вѣра совершенно отдѣлены другъ отъ друга. Поэтому и метафизикѣ нельзя позволять, какъ это обыкновенно дѣлается, вліять на богословіе, особенно въ виду

того, что путемъ мышленія мы все-таки не доходимъ до вещи въ себѣ. Дѣйствительность Бога утверждена посредствомъ опыта надъ его дѣятельностью, посредствомъ возбужденія чувства и путемъ движеній воли. Въ насъ есть чувство грѣха и стремленіе къ блаженству: имъ соотвѣтствуетъ грозный Богъ и милостивый Богъ. Если же человѣкъ ищетъ доказательствъ бытія Божія, то онъ хочетъ только познать Бога, достовѣрность котораго для него и безъ того уже несомнѣнна, познать его, какъ высшій законъ міра. Здѣсь можетъ имѣть значеніе только нравственное доказательство. Главнымъ представителемъ этого направленія является W. Herrmann, die Religion im Verhaltniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, Halle 1879; der Verkehr des Christen mit Gott, in Anschluss an Luther dargestellt. Stuttg. 1886. Здѣсь можно назвать также Julius Kaftan, das Wesen der christlichen Religion, 2. изд., Basel 1888, который въ существенномъ примыкаетъ къ Ричлю. Вѣра основывается на сужденіи о цѣнностяхъ и служитъ человѣческому стремленію къ блаженству. Рѣшительное вліяніе Канта и Ланге въ области познанія можно замѣтить у Р. А. Липсіуса. Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik, 2. изд., Braunschw. 1879; Dogmatische Beiträge, Lpz. 1878; Philosophie und Religion, Lpz. 1885. Онъ считаетъ невозможнымъ научное познаніе трансцендентной сущности и скрытой природы Бога.

Среди естествоиспытателей на ряду съ Апельтомъ, Шлейденомъ и пр. можно упомянуть Гельмгольца, который выдвигаетъ родство между трансцендентальной эстетикой Канта и теперешней физіологически-психологической теоріей чувственнаго воспріятія. (Ueber das Sehen des Menschen, чтеніе въ пользу кантовскаго памятника 1856; Lehre von den Tonempfindungen, 1863, 4. изд. 1877; Physiologische Optik, 2. изд. 1886; die Thatsachen der Wahrnehmung, Berl. 1879; Vorträge und Reden, 3. изд. сочиненія Populärwissenschaftliche Vorträge, Braunsch. 1884). Еще 1855 Гельмгольцъ объявилъ, что ни одна эпоха не можетъ безнаказанно уклониться отъ задачи, которая навсегда останется для философіи, а именно — разслѣдовать источники нашего знанія и основу его полномочія. Хотя онъ въ извѣстной степени и допускаетъ апріорное воззрѣніе пространства и времени, но хочетъ поставить его развитіе въ зависимость отъ ощущеній движенія. Апріорность закона причинности онъ принимаетъ безусловно. Понуждаемые имъ, мы заключаемъ къ внѣшнимъ причинамъ нашихъ ощущеній (Шопенгауеръ). Ср. Jos. Schwertschlager, Kant und Helmholtz erkenntnisstheoretisch verglichen, Frb. i. B. 1883. *).

Наконецъ, Адольфъ Фикъ, Versuch über Ursache und Wirkung, 2. изд. 1882; die Welt als Vorstellung, Vortrag, 1870; Philosophischer Versuch über die Wahrscheinlichkeiten, 1883, учитъ, что заключеніе разсудка по ощущеніямъ, какъ самымъ внутреннимъ нашимъ состояніямъ, построяетъ внѣшнія вещи **).

Далѣе надо здѣсь назвать физіолога К. Рокитанскаго, А. Кляссена, Physiologie des Gesichtssinns, въ первый разъ обоснована на теоріи опыта Канта, Brauschw. 1877. Wie orientiren wir uns im Raume durch den Gesichtssinn? Jena 1879.

Въ нѣкоторомъ отношеніи родственна кантовскому критицизму, хотя и не основывается на кантовомъ апріоризмѣ и субъективизмѣ, максима, господствующая въ настоящее время у многихъ естествоиспытателей, а именно — все, что лежитъ по ту сторону границъ точнаго изслѣдованія, надо просто исключать изъ области научнаго познанія и совершенно предоставить одной «вѣрѣ», а философскія попытки гипотетическаго дополненія точно изслѣдованнаго до цѣлой картины естественной и духовной дѣйствительности по возможности отклонять. Такъ напр., Р. Вирховъ

*) Гельмгольцъ, О взаимодѣйствіи силъ природы, публ. лекція, Совр. 1864, 4, стр. 449—476. Послѣдніе успѣхи теоріи зрѣнія, Космосъ, второе полугодіе, № 2, стр. 1—28; № 3, стр. 53—95; № 4, стр. 1—46. О происхожденіи и значеніи геометрическихъ аксіомъ, Знаніе 1876, 8. О цѣли и успѣхахъ естествознанія, Бесѣда 1871, 6.

**) А. Фикъ, О вкусѣ и обоняніи, Знаніе 1876, 9. Силы природы въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ, Космосъ, 1869, втор. полугодіе, № 6—7, стр. 19—111.

принципіально хочетъ «засвидѣтельствовать только то, что доступно научному познанію», и въ противность знанію, которое является скорѣе чѣмъ-то «текучимъ», признаетъ за вѣрою «преимущество быть во всякое мгновеніе постоянной» (см. Virchow, Vier Reden über Leben und Kranksein, Berl. 1862, предисловіе). Съ этимъ преимуществомъ обходились на половину иронически, но въ своемъ неизмѣримомъ соціальномъ значеніи оно остается тѣмъ, чѣмъ было. Правда, Вирховъ вмѣстѣ съ тѣмъ ставитъ именно этой «вѣрѣ», отдѣленной отъ науки, требованіе, исполнимое для нея не безъ нѣкоторой непослѣдовательности, а именно — раздѣлаться съ результатами эмпирическаго изслѣдованія. По психологическимъ вопросамъ и объ отношеніи естествовѣдѣнія къ вѣрѣ Вирховъ выражается особенно въ статьѣ о стремленіяхъ къ единству въ научной медицинѣ, написанной 1849 и перепечатанной въ Gesammelte Abhandlungen zur wissenschaftlichen Medicin, Frankf. a. M. 1856, стр. 1—56, и въ статьѣ über Empirie und Transscendenz, въ Archiv für pathologische Anatomie und Physiol. VII, тетр. 1.

Къ естествоиспытателямъ, которые обосновываютъ свои занятія также метафизически и съ точки зрѣнія теоріи познанія, принадлежитъ астрономъ C. F. Zöllner (род. 18. ноября 1834 въ Берлинѣ, умеръ 26. декабря 1882 профессоромъ астрофизики въ Лейпцигѣ), книга котораго über die Natur der Kometen, Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniss, Lpz. 1872, вышла въ трехъ изданіяхъ. Уже давно Цельнеръ указалъ на то, что Кантъ предвосхитилъ нѣкоторые результаты естественныхъ наукъ, см. въ упомянутомъ сочиненіи отдѣлъ: Кантъ и его заслуги въ естествознаніи. Въ своихъ Wissenschaftliche Abhandlungen, 3 тт., Lpz. 1878—79, Цельнеръ рѣшительно обратился къ спиритизму. Ср. Moritz Wirth, F. Zöllner. чтеніе, Lpz. 1882; Herrn Prof. Zöllners Experimente mit dem amerikanischen Medium Slade и пр., 3. изд., Lpz. 1882. См. также F. Schultze, die Grundgedanken des Spiritismus, Lpz. 1883. Быть представителемъ спиритизма въ научномъ смыслѣ пытается особенно баронъ Карлъ дю-Прель, который обнаружилъ также склонность къ Шопенгауеру, Гартману и Дарвину. Der Kampf ums Dasein am Himmel, 1874. Die Philosophie der Mystik, 1884. Die Mystik der Griechen und Römer, 1887. Monistische Seelenlehre, 1887. Послѣ того какъ прекратился органъ спиритизма Psychische Studien, ежемѣсячный журналъ, посвященный главнымъ образомъ разслѣдованіямъ мало извѣстныхъ явленій душевной жизни и издававшійся А. Аксаковымъ, 1886 начался новый — Sphinx, журналъ для историческаго и экспериментальнаго обоснованія сверхчувственнаго міровоззрѣнія на монистической почвѣ. Его издаетъ Hübbe-Schleiden при сотрудничествѣ К. дю-Преля, Ю. Дюбоа, А. Ресселя Уоллеса и др.

§ 44. Много шуму и возбужденія вызывалъ впродолженіе цѣлаго ряда лѣтъ споръ о матеріализмѣ, который теперь въ научномъ смыслѣ можно считать оконченнымъ. Вслѣдствіе хода развитія новѣйшей философіи и естествознанія, которое, отпугнутое особенно ученіями Шеллинга, все болѣе и болѣе отдалялось отъ философіи, именно вслѣдствіе натуралистическаго преобразованія гегельянства, въ лицѣ Фейербаха и другихъ, вспыхнулъ этотъ споръ въ полной силѣ 1854. Въ немъ участвовалъ прежде всего К. Фохтъ съ одной стороны и Руд. Вагнеръ—съ другой. Систематическую выработку матеріалистическаго принципа поставили себѣ задачей особенно Я. Молешоттъ и Л. Бюхнеръ. Изъ нихъ Бюхнеръ особенно содѣйствовалъ распространенію матеріалистическаго міровоззрѣнія въ широкихъ кругахъ. Съ матеріализмомъ сходится въ отрицаніи другого загробнаго міра Г. Чольбе. Мало-по-малу противъ матеріализма выступила сильная оппозиція не только со стороны философіи, но и со стороны естественныхъ наукъ, такъ что въ послѣднее десятилѣтіе онъ потерялъ значи-

тельную долю своего обаянія. У него есть свои заслуги для философіи, такъ какъ онъ отвлекъ отъ фантастическихъ умозрѣній и указалъ на болѣе точное изслѣдованіе механической связи, но, какъ теорія, матеріализмъ для объясненія міра пускаетъ въ ходъ недоказанныя предположенія.

Вопросъ о происхожденіи видовъ тѣсно связанъ съ вопросомъ объ отношеніи силы и вещества и о реальныхъ цѣляхъ въ природѣ, но онъ скорѣе относится къ положительному изслѣдованію природы. Однако въ послѣднія десятилѣтія, съ тѣхъ поръ какъ появилось сочиненіе Дарвина, въ наукѣ составляющее цѣлую эпоху, къ этому вопросу обратился философскій интересъ. На основѣ ученія о нисхожденіи возникъ монизмъ Геккеля, который сильно напоминаетъ гилозоизмъ древнихъ. И на психологію, этику и другія области философіи теорія нисхожденія получаетъ все болѣе и болѣе вліянія.

Существенное значеніе для философіи познанія имѣетъ сведеніе законовъ природы, отысканныхъ положительнымъ изслѣдованіемъ, къ общимъ принципамъ. Здѣсь прежде всего надо назвать принципъ сохраненія силы. На основаніи этого принципа въ мірѣ остается одно и то же количество дѣятельной и скрытой энергіи. Поэтому психическіе процессы, пожалуй, уже не имѣютъ воздѣйствія на тѣлесныя, а могутъ считаться только «несамостоятельными сопутствующими явленіями». И изслѣдованія объ аксіомахъ геометріи не могутъ остаться безъ вліянія на философію.

Исходя изъ естественныхъ наукъ, особенно изъ физіологіи, В. Вундтъ на основаніи чрезвычайно обширныхъ и точныхъ детальныхъ свѣдѣній обработалъ психологію, логику и этику и открылъ главнымъ образомъ психологіи путемъ экспериментальныхъ методовъ широкую область изслѣдованія.

Хотя матеріализмъ, какъ научное воззрѣніе, имѣетъ уже мало почвы, однако, кажется, не будетъ лишнимъ, вслѣдствіе того значенія, которое ему такъ долго приписывалось, назвать здѣсь самыхъ выдающихся его представителей и противниковъ

Споръ о матеріализмѣ, который происходилъ уже раньше особенно между Руд. Вагнеромъ и К. Фохтомъ, между Либихомъ и Молешоттомъ, вспыхнулъ въ болѣе широкихъ размѣрахъ главнымъ образомъ по поводу чтенія Р. Вагнера на съѣздѣ естествоиспытателей въ Геттингенѣ 1854 über Menschenschöpfung und Seelensubstanz, Gött. 1854. Первая часть этого доклада пытается доказать, что вопросъ, всѣ ли люди происходятъ отъ одной пары, съ точки зрѣнія точнаго изслѣдованія природы такъ же мало можно утверждать, какъ и отрицать, что возможность происхожденія отъ одной пары физіологически неоспорима, такъ какъ мы все еще видимъ, какъ у людей и животныхъ возникаютъ и становятся устойчивыми физіономическія особенности, которыя, хотя и отдаленно, напоминаютъ образованіе расъ, и что потому новѣйшіе результаты изслѣдованія природы оставляютъ библейскую вѣру неприкосновенной. Вторая часть доклада обращается противъ положенія К. Фохта: «физіологія опредѣленно и категорически объявляетъ себя противъ индивидуальнаго безсмертія, какъ и вообще противъ всѣхъ представленій, которыя примыкаютъ къ представленію спеціальнаго существованія «души»; — она признаетъ въ душевныхъ дѣятельностяхъ функціи мозга, какъ матеріальнаго субстрата». Вагнеръ возвращается къ древнѣйшей христіанской точкѣ зрѣнія, утверждая, что изъ этого положенія вытекаетъ практическое слѣдствіе, что ѣда и питье — высшая функція человѣка. Онъ считаетъ естествовѣдѣніе не достаточно зрѣлымъ, чтобы съ своей стороны рѣшить вопросъ о природѣ души вообще, и хочетъ на мѣсто пробѣла въ знаніи поставить вѣру въ индивидуальную устойчивую субстанцію души, чтобы не «разрушить совершенно нравственныхъ основъ

общественнаго порядка». Какъ «продолженіе размышленій о твореніи человѣка и о субстанціи души», Вагнеръ вскорѣ послѣ этого выпустилъ небольшое сочиненіе über Wissen und Glauben mit besonderer Beziehung auf die Zukunft der Seelen, Gött. 1854, гдѣ онъ, какъ и въ Kampf um die Seele, Gött. 1857, изъ различія организмовъ болѣе раннихъ и болѣе позднихъ геологическихъ періодовъ выводитъ послѣдовательные творческіе акты, вторгающіеся въ теченіе природы, основываетъ на ученіи о будущемъ судѣ и отмщеніи нравственный міропорядокъ и приписываетъ душѣ, которую онъ представляетъ себѣ въ видѣ мозговаго эѳира, послѣ смерти существованіе въ другомъ мѣстѣ. Перемѣщеніе ея въ другое міровое пространство можетъ послѣдовать также быстро и легко, какъ и распространеніе свѣта отъ солнца къ землѣ. Такимъ же родомъ эта душа можетъ когда-нибудь воротиться и запастись новымъ тѣлеснымъ платьемъ. Противъ разграниченія Вагнеромъ знанія и вѣры и противъ какъ бы «двойной бухгалтеріи», которую онъ обнаружилъ еще и ранѣе въ своихъ физіологическихъ сочиненіяхъ и статьяхъ для аугсбургской Allgemeine Zeitung, высказался между прочимъ уже Лоце въ своей «Медицинской психологіи», такъ какъ гармоническое цѣльное убѣжденіе, по мнѣнію Лоце, есть существенная потребность духа. К. Фохтъ поднялъ перчатку, которую бросилъ ему Вагнеръ, и боролся въ Köhlerglaube und Wissenschaft, Giessen 1854 и ч., главнымъ образомъ оружіемъ сатиры противъ его взглядовъ. Въ этомъ небольшомъ сочиненіи находится много разъ упоминавшееся положеніе: «мысли находятся, пожалуй, въ томъ же отношеніи къ мозгу, какъ желчь къ печени или моча къ почкамъ». Въ научной связи въ эти вопросы Фохтъ входитъ въ своихъ Physiologische Briefe, Stuttg. 1845—47; Bilder aus dem Thierleben, Frankf. a. M. 1852, и Vorlesungen über den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung und in der Geschichte der Erde, Giessen 1863 *).

Для выработки и распространенія матеріалистическаго міровоззрѣнія существенно позаботились: Moleschott, der Kreislauf des Lebens, физіологическіе отвѣты на химическія письма Либиха, Mainz 1852, 4. изд. 1862; die Einheit des Lebens, чтеніе въ туринскомъ университетѣ, Giessen 1864 **), и L. Büchner, Kraft und Stoff, эмпирически-натурфилософскіе этюды въ общепонятномъ изложеніи, Frankf. a. M. 1855, 15. изд. 1883 подъ заглавіемъ: Kraft und Stoff oder Grundzüge der natürlichen Weltordnung, nebst einer darauf gebauten Moral oder Sittenlehre (это собственно основная книга нынѣшняго нѣмецкаго матеріализма, не разъ переводившаяся и на иностранные языки; противъ нея много боролись и за границей, во Франціи P. Janet, сочиненіе котораго перевелъ понѣмецки Рейхлинъ-Мельдегъ съ предисловіемъ I. Г. Фихте, Par. und Lpz. 1866, въ Италіи—E. Rossi и пр.); Natur und Geist, разговоръ двухъ пріятелей о матеріализмѣ и о реально-философскихъ вопросахъ настоящаго времени, Frankf. a. M. 1857 и ч. Physiologische Bilder, т. I, Lpz. 1861, 3. изд. 1886, т. II, 1875. Aus Natur und Wissenschaft, Lpz. 1862. Sechs Vorlesungen über die darwinsche Theorie von der Verwandlung der Arten und die erste Entstehung der Organismenwelt, Lpz. 1868 и ч.

---

*) К. Фохтъ, Естественная исторія мірозданія, пер. и доп. примѣчаніями А. Пальховскій, М. 1863. Физіологическія письма, перевели съ 3-го изд. Н. Бабкинъ и С. Ламанскій, вып. 1, Спб. 1863. Человѣкъ, мѣсто его въ мірозданіи и въ исторіи земли, пер. д-ра Каншина. Спб. 1864 (есть и другой переводъ). Зоологическіе очерки или старое и новое изъ жизни людей и животныхъ, пер. подъ ред. В. Ковалевскаго, т. I, Спб. 1864. Руководство къ геологіи, пер. съ доп. подъ ред. А. Кормилова, Спб. 1865. Чтенія о полезныхъ и вредныхъ животныхъ. Спб. 1865. Море, Рус. Сл. 1865, 6, стр. 81—112; 4, стр. 21—50. Періодъ сѣвернаго оленя въ средней Европѣ, Дѣло 1866, 2, стр. 36—62. Объ органической жизни, Рус. Бог. 1884, 1.—О Фохтѣ см. Герценъ, Былое и думы, т. IX, стр. 18—31, Женева 1879.

**) Ученіе о пищѣ, общепонятно изложенное Я. Молешоттомъ, Спб. 1863 (есть еще два изданія). Физіологическіе эскизы Я. Молешотта, пер. съ примѣчаніями А. Пальховскаго. М. 1863. Круговоротъ жизни, физіологическіе отвѣты на «Письма о химіи» Ю. Либиха, пер. подъ ред. И. Щелкова, Харьковъ 1866. Естествознаніе и медицина. Спб. 1865. Причины и дѣйствія въ ученіи о жизни, пер. В. Святловскій. М. 1868. Физіологическая лекція, пер. подъ ред. Д. Саранчова, Спб. 1865.

(Съ англійскаго яз. Бюхнеръ перевелъ сочиненіе Ч. Ляйеля: das Alter des Menschengeschlechts auf der Erde und der Ursprung der Arten durch Abänderung). Die Stellung des Menschen in der Natur, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Lpz. 1869, 2. изд. 1872. Der Gottesbegriff und dessen Bedeutung für die Gegenwart, Lpz. 1874. Die Macht der Vererbung und ihr Einfluss auf die moralischen und geistigen Fortschritte der Menschheit, Lpz. 1882. Ueber religiöse und wissenschaftliche Weltanschauung, Lpz. 1887 *). — Въ строго матеріалистическомъ духѣ также M. Berger, der Materialismus im Kampfe mit dem Spiritualismus und Idealismus, Triest, 1883.—Матеріальность мысли опредѣленно высказываетъ J. C. Fischer, die Freiheit des menschlichen Wollens oder die Einheit der Naturgesetze, Lpz. 1871; das Bewusstsein, матеріалистическія воззрѣнія, Lpz. 1874.

H. Czolbe (1819—1873, о немъ см. E. Johnson въ Altpreussische Monatsschrift X. стр. 338—352) хочетъ довольствоваться единымъ естественнымъ міромъ, обнимающимъ все истинное, доброе и прекрасное, и не допускать еще сверхъестественнаго. Онъ составилъ: Neue Darstellung des Sensualismus, Lpz. 1855: Entstehung des Selbstbewusstseins, отвѣтъ проф. Лоце, тамъ же 1856; die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniss, въ противоположность Канту и Гегелю натуралистически-телеологическое проведеніе механическаго принципа, Jena и Lpz. 1865; die Mathematik als Ideal für alle andere Erkenntnisse, въ Ztschrf. für exacte Philos., т. VII, 1866; Grundzüge einer extensionalen Erkenntnisstheorie, пространственное отображеніе происхожденія чувственнаго воспріятія, изд. E. Johnson, Plauen 1875. (Это часть обширнаго еще ненапечатаннаго труда, который долженъ былъ имѣть заглавіе: Пространство и время, какъ единая субстанція безчисленныхъ аттрибутовъ міра или пространственное отображеніе принциповъ вещей въ противоположность гербартовой философіи безпространственнаго. Эмпиристическое преобразованіе спинозизма и возвратъ къ философіи грековъ. Въ то же время изложеніе натуралистическаго міропониманія Ф. Ибервега.—О немъ см. выше). Методическій принципъ Чольбе—«сенсуалистическій», а именно. что ясный образъ внутренней связи вещей достижимъ только при полной чувственной наглядности всѣхъ гипотетическихъ дополненій воспріятія, и что само мышленіе есть только суррогатъ дѣйствительнаго воззрѣнія. Вотъ почему Чольбе принципіально исключаетъ все сверхчувственное. На полной созерцательности и строгомъ исключеніи всего сверхчувственнаго основывается научное преимущество математики, которая должна служить для всякаго другого познанія не только фундаментомъ. но и идеальнымъ образцомъ. Въ двухъ первыхъ изъ приведенныхъ сочиненій Чольбе принимаетъ на ряду съ физическими и химическими процессами также органическія формы, какъ нѣчто элементарное, но пробуетъ развить изъ нѣкоторыхъ физическихъ движеній матеріи ощущенія и чувства, какъ элементы души. Напротивъ, въ сочиненіи о границахъ и началѣ человѣческаго познанія онъ объявляетъ эту попытку тщетной, ставитъ о бокъ съ матеріей и цѣлесообразными формами «скрытыя въ пространствѣ ощущенія и чувствованія или міровую душу», считая ихъ столь же первоначальными, какъ матерія и формы, и связываетъ съ этими «тремя фундаментальными границами познанія», какъ «идеальную границу познанія»,—послѣднюю цѣль міра, въ которой состоитъ его единство, именно «счастіе всякаго чувствующаго существа, обусловленное наивозможнымъ совершенствомъ». Стремленіе къ этому счастію въ его существенномъ отличіи отъ односторонняго эгоизма—для него основной принципъ нравственности и права. Допущеніе пространственности ощущеній и вообще всѣхъ психическихъ образовъ Чольбе считаетъ необходимымъ, такъ что его психологію надо назвать не матеріалистической, а скорѣе экстенсіоналистической. Чтобы въ противность пунктуалистической психологіи быть въ сос-

*) Л. Бюхнеръ, Физіологическія картины, пер. С. А Усовъ, М. 1862. Прогрессъ въ природѣ, Рус. Бог. 1885, 2.

Понятіе о Богѣ Бюхнера; саморазложеніе христіанства; Филонъ, Штраусъ. Ренанъ; Бюхнеръ, Чтенія въ общ. люб. дух. просв. 1875, стр. 396—412. В. Г. Рождественскій, Матеріализмъ Бюхнера, Христ. Чтеніе 1868, 3, 4, 7, 8, 10—12.

тояніи мыслить, что міропорядокъ цѣлесообразенъ самъ по себѣ, онъ смотритъ на него, какъ на вѣчный, и приписываетъ подобную же вѣчность хотя не человѣческимъ индивидуумамъ, но однако отдѣльнымъ міровымъ тѣламъ, по крайней мѣрѣ тѣмъ, которыя носятъ органическія и одушевленныя существа, особенно землѣ *).

Стремленіе къ новому образованію церкви обнаруживаетъ натурализмъ у E. Löwenthal, System und Geschichte des Naturalismus, Lpz. 1861, 5. изд. 1868; Schleiden und der darwinsche Artenentstehungs-Humbug, Berl. 1864; eine Religion ohne Bekenntniss, Berl. 1865; Monatsschrift für Forschung und Kritik im Bereiche der drei weltlichen Facultäten, Dresd. 1868; der Freidenker, Organ des internationalen Cogitanten- oder Freidenkerbundes, Dresd. 1870. По его собственнымъ словамъ, это новое образованіе церкви отличается отъ свободныхъ общинъ тѣмъ, что требуетъ не отсутствія направленія или нейтральности, но исключенія «вѣры въ сверхчувственность», а въ качествѣ положительныхъ цѣлей намѣчаетъ «усовершенствованіе человѣческаго знанія, человѣческаго достоинства или нравственности и человѣческаго благосостоянія». То же самое въ нѣкоторомъ смыслѣ имѣетъ значеніе и относительно анонимнаго сочиненія: das Evangelium der Natur, Frankf. a. M. 1853, 3. изд. 1868. Основныя черты исторіи природы и религіи набрасываетъ съ матеріалистической точки зрѣнія K. W. Kunis, Vernunft und Offenbarung, Lpz. 1870. Ph. Spiller (Gott im Lichte der Naturwissenschaften, этюды о Богѣ, мірѣ, безсмертіи, Berl. 1873; das Naturerkennen nach seinen angeblichen und wirklichen Grenzen, тамъ же 1873; die Urkraft des Weltalls nach ihrem Wesen und Wirken, Berl. 1876; das Leben, Berl. 1878; die Irrwege der Naturphilosophie, Berl. 1878) называетъ эѳиръ, какъ единственный принципъ силы, богомъ и провозглашаетъ новую религію, «которая одна только имѣетъ будущность», такъ называемый эѳиризмъ, который вмѣстѣ съ тѣмъ является и чистѣйшимъ монотеизмомъ.

Посредствующую точку зрѣнія занимаетъ въ спорѣ о матеріализмѣ гегельянецъ J. Schaller, Leib und Seele, для просвѣщенія въ вѣрѣ угольщиковъ и въ наукѣ, Weimar 1855, 3. изд. 1858. Съ точки зрѣнія Шопенгауера Фрауенштедтъ (Lpz. 1856) различаетъ въ матеріализмѣ истину и заблужденіе, ср. также его: Матеріализмъ и антиматеріалистическія стремленія настоящаго времени, въ Unsere Zeit, N. F., 3. годъ, 1. полов. 1867. Съ точки зрѣнія религіозной вѣры о матеріализмѣ судятъ католики: J. Frohschammer, Menschenseele und Physiologie, противъ К. Фохта, Münch. 1855; das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft, Wien 1867; das neue Wissen und der neue Glaube, Lpz. 1873. F. Michelis, der Materialismus als Köhlerglaube, Münster 1856, а также и A. Tanner, Vorlesungen über den Materialismus, Luzern 1864; A. Stöckl, der Materialismus geprüft in seinen Lehrsätzen und deren Consequenzen, Mainz 1878, протестанты: F. Fabri, **) Briefe gegen den Materialismus, Stuttg. 1856, 2. изд., увеличенное статьею о происхожденіи и возрастѣ человѣческаго рода, тамъ же 1864; O. Woysch, der Materialismus und die christliche Weltanschauung, Berl. 1857; Th. O. Berger, Evangelischer Glaube, römischer Irrglaube, weltlicher Unglaube, Gotha 1870; K. Ph. Fischer, die Unwahrheit des Sensualismus und Materialismus, съ особеннымъ отношеніемъ къ сочиненіямъ Фейербаха, Фохта и Молешотта, Erlang. 1853.

---

*) Это послѣднее предположеніе, какъ бы самъ Чольбе ни старался увѣрить въ противномъ, кажется, противорѣчитъ астрономическимъ и геологическимъ фактамъ, особенно постепенному уменьшенію скорости движенія земли отъ прилива и отлива, слѣдамъ постепеннаго охлажденія, а также тому факту, что, вѣроятно, существуетъ среда, задерживающая поступательное движеніе и мало-по-малу уменьшающая пути всѣхъ міровыхъ тѣлъ. Если есть среда, оказывающая сопротивленіе, то неизбѣжно слѣдствіе, что съ теченіемъ времени безпрерывно, но все въ большіе и большіе промежутки времени, изъ меньшихъ массъ образуются большія. Неизбѣжно также слѣдствіе, что меньшія тѣла охлаждаются и окоченѣваютъ раньше, а большія (солнца) позже, и что вслѣдствіе паденія меньшихъ тѣлъ на большія, луны на землю, земли на солнце и т. д., должно опять возникнуть состояніе самой высокой степени жары, и весь жизненный процессъ долженъ возобновляться все въ большихъ и большихъ размѣрахъ и продолжаться вѣчно, если только матерія, такъ же какъ и пространство, безконечна, въ противномъ же случаѣ — только до извѣстнаго момента, находящагося отъ насъ на разстояніи конечнаго промежутка времени.

**) Фабри, Письма противъ матеріализма, Спб. 1867.

Обстоятельныя знанія природы обнаруживаетъ въ своихъ антиматеріалистическихъ сочиненіяхъ Ульрици. Glauben und Wissen, Lpz. 1858; Gott und die Natur, тамъ же 1861; 3. изд. 1875; Gott und der Mensch, т. I: тѣло и душа, тамъ же 1866, 2. изд. 1874, и т. д. Ср. далѣе между прочими: H. G. A. Richter, gegen den Materialismus der Neuzeit, гимназ. программа, Zwickau 1855. W. Braubach, Köhlerglaube und Materialismus oder die Wahrheit des geistigen Lebens. Frankf. 1856; Neues Fundamental-Organon der Philosophie und die thatsächliche Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit, Neuwied 1872. J. B. Meyer, zum Streit über Leib und Seele, слова критики, Hamb. 1856; Philosophische Zeitfragen, Bonn 1870. R. Schellwien, Kritik des Materialismus, Berl. 1858; Sein und Bewusstsein, Berl. 1863. A. Cornili, Materialismus und Idealismus in ihren gegenwärtigen Entwickelungskrisen, Heidelb. 1858. K. Snell, die Streitfrage des Materialismus, посредствующее слово, Jena 1858; какъ дополненіе къ нему принадлежитъ краткое сочиненіе, свидѣтельствующее объ основательномъ пониманіи, die Schöpfung des Menschen, Lpz. 1863; Vorlesungen über die Abstammung des Menschen, изд. P. Зейдель, 1888. A. N. Böhner, Naturforschung und Culturleben, Hannov. 1859. M. J. Schleiden, uber den Materialismus in der neueren Naturwissenschaft, Lpz. 1863.

Связь между атомизмомъ и вѣрой въ безсмертіе старался установить M. Drossbach, die individuelle Unsterblichkeit, vom monadistisch-metaphysischen Standpunkte, Olmütz 1883; die Harmonie der Ergebnisse der Naturforschung mit den Forderungen des menschlichen Gemüthes oder die persönliche Unsterblichkeit als Folge der atomistischen Verfassung der Natur, Lpz. 1858; die Objecte der sinnlichen Wahrnehmung, Halle 1865; über Erkenntniss, Halle 1869 (каждый атомъ наполняетъ со своего центра все безконечное пространство, проникаясь всѣми другими); über die verschiedenen Grade der Intelligenz in der Natur, Berl. 1873; über den Ausgangspunkt und die Grundlage der Philosophie, Lpz. 1881; über die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt, Halle 1884.

Тенденцію Боннета — соединить предположеніе повсюдной тѣлесной обусловленности душевныхъ дѣятельностей съ теологическою вѣрою возобновилъ подобнымъ же родомъ Шписъ, который считаетъ вѣроятнымъ, что во время земной жизни и вслѣдствіе ея въ человѣкѣ образуется «зародышъ высшаго порядка», который—не какъ органическіе зародыши въ потомствѣ, да и не духовно въ другихъ людяхъ, но—«достигая высшаго развитія въ другихъ частяхъ безконечнаго творенія Бога, дѣлалъ бы возможнымъ личное индивидуальное безсмертіе». G. A. Spiess, Physiologie des Nervensystems vom ärztlichen Standpunkte dargestellt, Braunschw. 1844; über die Bedeutung der Naturwissenschaften für unsere Zeit. и über das körperliche Bedingtsein der Seelenthätigkeiten, 2 торжественныя рѣчи, Frankf. a. M. 1854; über die Grenzen der Naturwissenschaft, mit Beziehung auf Darwin, торж. рѣчь, тамъ же 1863.

Въ одинъ атомъ помѣщаетъ совокупность психическихъ функцій индивидуума гербартіанецъ O. Flügel, der Materialismus vom Standpunkt der atomistisch-mechanischen Naturforschung beleuchtet, Lpz. 1865. Флюгель оставляетъ нерѣшеннымъ, слѣдуетъ ли мыслить душу протяженной или простой (въ видѣ точки), такъ какъ, по его мнѣнію, ни одна часть психологіи не зависитъ отъ предположенія безпространственности души (что, конечно, совсѣмъ не приложимо къ психологіи Гербарта).

Противъ матеріализма писалъ далѣе F. Westhoff, Stoff, Kraft und Gedanke, Münster 1865; особенно противъ него выступаетъ A. Mayer, zur Seelenfrage, Mainz 1866 (матеріализмъ онъ соединяетъ съ чѣмъ-то въ родѣ канто-шопенгауеровскаго апріоризма); die Lehre von der Erkenntniss vom physiologischen Standpunkt allgemein verständlich dargestellt, Lpz. 1874. Въ свою очередь противъ ученія Майера борется H. H. Studt, die materialistische Erkenntnisslehre, Altona 1869. Rosenkranz, der deutsche Materialismus und die Theologie, въ Zschrft. für historische Theologie, т. VII, тетр. 3, 1864. См. также E. Wollny, der Materialismus im Verhältniss zur Religion und Moral, Lpz. 1886.

Новыми попытками образованія системъ, стремящимися получить пониманіе естественной и духовной жизни на основаніи результатовъ точнаго изслѣдованія природы, являются: Chr. Wiener, die Grundzüge der Weltordnung (ученіе объ атомахъ и ученіе о духовномъ мірѣ), Lpz. и Heidelb. 1863, и C. Radenhausen, Isis, человѣкъ и міръ, Hamb. 1863. 2. изд. 1870 сс.: Osiris, міровые законы и исторія земли, тамъ же 1874 сс. Mikrokosmus, человѣкъ какъ міръ въ миньятюрѣ, Hamb. 1877.

Одинаковымъ знакомствомъ съ философіею и съ положительнымъ изслѣдованіемъ природы отличается талантливое сочиненіе Ф. А. Ланге Geschichte des Materialismus, см. выше. Оно ярко освѣщаетъ значеніе матеріалистическихъ изслѣдованій. Рѣшительно шли противъ матеріализма упомянутые ранѣе естествоиспытатели, стоящіе въ связи съ Кантомъ. Ср. также Pflüger, die teleologische Mechanik der lebendigen Natur, 2. изд., Bonn 1877.

Другія сочиненія, относящіяся къ матеріализму: H. A. Rinne, Materialismus und ethisches Bedürfniss, Braunschw. 1868; die Unsterblichkeitsfrage und die neueste deutsche Philosophie: 1. противники, 2. поборники безсмертія, въ Unsere Zeit, IV, 12 и 15, Lpz. 1858., M. E. A. Naumann, die Naturwissenschaft und der Materialismus, Bonn 1868. C. Scheidemacher, die Nachteule des Materialismus, Cöln 1868. G. H. G. Jahr, die Natur, der Menschengeist und sein Gottesbegriff, Lpz. 1870. L. Weis, Anti-Materialismus oder Kritik aller Philosophie des Unbewussten, чтенія, 3 тт., Berl. 1871—73; Idealrealismus und Materialismus, Berl. 1877. G. Freih. v. Hertling, über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung, Bonn 1875. G. Spicker, über das Verhältniss der Naturwissenschaft zur Philosophie, Berl. 1874. G. Hartung, Philosophie und Naturwissenschaft in ihrer Bedeutung für die Erkenntniss der Welt, 2. изд.. Lpz. 1876. F. Schultze, die Grundgedanken des Materialismus und die Kritik derselben Lpz. 1881.

Съ кантовой точки зрѣнія хорошо доказываетъ недопустимость матеріалистическаго міровоззрѣнія Kurd Lasswitz, die Lehre Kants и т. д., см. выше при Кантѣ. Здѣсь надо также упомянуть чтеніе Дю-Буа-Реймона, über die Grenzen der Naturerkenntniss, Lpz. 1872, бывшее предметомъ многочисленныхъ толковъ *). Авторъ заключаетъ его словами: относительно загадки, что такое матерія и сила, и какъ онѣ въ состояніи мыслить, естествоиспытатель долженъ разъ навсегда рѣшиться произнести приговоръ «ignorabimus». Въ 5. изд. это чтеніе вышло вмѣстѣ съ другимъ чтеніемъ Дю-Буа-Реймона: die sieben Welträthsel, Lpz. 1882. Изъ этихъ семи трудностей для мышленія автору кажутся «трансцендентными», т. е. непреодолимыми: 1. сущность матеріи и силы, 2. начало движенія, 3. происхожденіе простого чувственнаго ощущенія, 4. свобода воли, если только на субъективную свободу не смотрѣть какъ на обманъ. Не «трансцендентными» онъ считаетъ: 1. начало жизни, 2. цѣлесообразное устройство природы, повидимому, происшедшее намѣренно, 3. разумное мышленіе и начало тѣсно связаннаго съ нимъ языка. Механизмъ, котораго вполнѣ достаточно для процессовъ въ неорганической природѣ и въ жизни растеній, не годится для ощущеній и сознанія: ощущеніе и сознаніе вносятъ въ біологическое развитіе нѣчто новое, что присоединяется въ качествѣ сопутствующаго явленія изъ самой сути матеріи. См. Thdr. Weber, Du Bois-Reymond, eine Kritik seiner Weltansicht, Gotha 1885. Chr. von Ehrenfels, Metaphysische Ausführungen im Anschlusse an E. Du Bois-Reymond, Wien 1886.

Рѣшительно высказывается противъ объясненія функцій въ живыхъ существахъ изъ чисто механическихъ причинъ Г. Бунге (проф. физіологіи въ Базелѣ), Vitalismus und Mechanismus, ein Vortrag, Lpz. 1886 **). Загадка жизни, кроющаяся въ активности, не разрѣшается физикой и химіей, не разрѣшается она и анатоміей вмѣстѣ съ гистологіей. Конечно, посредствомъ чувствъ мы не откроемъ въ одушевленной природѣ ничего другого, кромѣ того, что мы открываемъ въ неодушевленной. Мы должны выйти изъ того, что намъ извѣстно прежде всего, а именно изъ внутренняго міра, чтобы объяснить внѣшній.

Ученіе Чарльза Дарвина (род. 12. февр. 1809 въ Шрюсбери, умеръ 19. апр. 1882 въ своемъ помѣстьѣ Даунъ возлѣ Лондона) коренится въ томъ, что понятіе цѣли устраняется изъ природы, что естественный подборъ въ борьбѣ за существованіе (natural selection, struggle for life), въ силу котораго менѣе цѣлесообразное погибаетъ, а подходящее унаслѣдывается дальше, совершается, какъ

---

*) Э. Дю-Буа-Реймондъ, О предѣлахъ естествознанія, Прав. Об. 1878, 1, въ приложеніи и отдѣльно М.

**) А. А. Козловъ, Размышленія, вызванныя неожиданнымъ голосомъ изъ области естествовѣдѣнія, Вопросы философіи и психологіи, 1889, 1, стр. 51—82.

чисто механическій процессъ, безъ всякаго содѣйствія начала цѣли, и однако даетъ наивозможно цѣлесообразный результатъ. Возникаетъ цѣлесообразное, но дѣйствуетъ вовсе не цѣль. И организмамъ совсѣмъ не прирождено склонности прогрессировать къ высшему. Про это ученіе съ одной стороны прокричали, какъ про самое отчаянное и опасное новшество, съ другой—оно превозносится, какъ самое спекулятивное завоеваніе естествовѣдѣнія. Во всякомъ случаѣ оно пріобрѣло, хотя и совсѣмъ не въ томъ видѣ, какой ему далъ Дарвинъ, очень широкій кругъ приверженцевъ и уже подѣйствовало плодотворно на философію. Изъ очень обширной литературы объ этой теоріи здѣсь можно привести только самыхъ важныхъ приверженцевъ и противниковъ, сочиненія которыхъ имѣютъ отношеніе къ философіи. Въ остальномъ надо сравнить библіографическіе перечни J. W. Spengel, die Darwinsche Theorie, 2. увеличенное изд., Berl. 1872 (ср. также его: die Fortschritte des Darwinismus, Cöln и Lpz. 1873, № 2 (1873—74), тамъ же 1875) и у G. Seidlitz. die Darwinsche Theorie, Dorp. 1871, 2. пополн. изд., Lpz. 1875, а также въ Zoologischer Anzeiger, изд. переводчикомъ Дарвина I. В. Карусомъ, подъ рубрикою «теорія нисхожденія». Съ 1877 представителемъ этого направленія былъ ежемѣсячно выходившій въ Лейпцигѣ Kosmos, журналъ для цѣльнаго міровоззрѣнія: издавали О. Каспари, Г. Iегеръ, Э. Краузе (Carus Sterne), съ 1879—Краузе одинъ, 1886 журналъ прекратился. Этотъ журналъ на первый планъ ставилъ положенія, что въ природѣ сущее надо понимать только какъ ставшее, и что самъ человѣкъ, какъ неотъемлемая часть цѣлаго, поставленъ прямо въ природу и не можетъ занимать исключительнаго положенія. Науки, которыя занимаются человѣкомъ, какъ антропологія, этнологія, наука о языкѣ, исторія культуры и исторія государствъ, политическая экономія, философія права, исторіи и религіи, нравственность,—суть естественныя науки.

Сочиненіе Дарвина on the origin of species вышло 1859. Среди приверженцевъ Дарвина въ Германіи во главѣ всѣхъ стоитъ E. Häckel со своими обширными трудами: Generelle Morphologie der Organismen, allgemeine Grundzüge der organischen Formenwissenschaft, mechanisch begründet durch die von Darwin reformirte Descendeztheorie, 1. т.: общая анатомія организмовъ, 2. т.: общая исторія развитія организмовъ, Berl. 1866; Natürliche Schöpfungsgeschichte, Berl. 1868 и ч.; Anthropogenie, Lpz. 1874 и ч. Кромѣ того: Ziele und Wege der heutigen Entwickelungsgeschichte, Jena 1875. Gesammelte populäre Vorträge aus dem Gebiete der Entwickelungslehre, 1. и 2. тетр., Bonn 1878—79. Ср. R. Koeber, Ist Häckel Materialist? Berl. 1887. Въ установленіи цѣльнаго или монистическаго пониманія Геккель видитъ самую высокую и общую заслугу ученія о развитіи, поставленнаго Дарвиномъ во главѣ теперешняго естествознанія. Всѣ тѣла природы въ равной степени оживотворены, всякая матерія одушевлена, духовная сила и тѣлесное вещество нераздѣльны. Это совершенно механическое или причинное міровоззрѣніе, которое направляется особенно противъ телеологическаго дуализма. Оно сродни Спинозѣ, но главную тяжесть кладетъ на матеріальную сторону, и Геккель дѣйствительно думаетъ, что его монизмъ въ извѣстномъ смыслѣ тожественъ съ матеріализмомъ естествознанія.

Далѣе приверженцы Дарвина: F. Bolle, Darwins Lehre von der Entstehung der Arten im Pflanzen- und Thierreich in ihrer Anwendung auf die Schöpfungsgeschichte, Prag. 1863 и 1870, и: der Mensch, seine Abstammung und Gesittung im Lichte der darwinschen Lehre von der Artenentstehung, Prag 1868 и 1870. A. Schleicher, die darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft, Weimar 1865, 3. изд. 1873. G. Jäger, die darwinsche Theorie und ihre Stellung zur Moral und Religion, Stuttg. 1869; in Sachen Darwins, особенно противъ Виганда, тамъ же 1874. (Недавно Iегеръ сталъ извѣстенъ своимъ Entdeckung der Seele, чтеніе, Lpz. 1879, см. противъ него H. Schneider, Jägers vermeintliche Entdeckung der Seele, Lpz. 1879, и «шерстянымъ режимомъ». A. Weismann, über die Berechtigung der darwinschen Theorie, академич. чтеніе, Freiburg i. B. 1868; über den Einfluss der Isolirung auf die Artbildung, Lpz. 1872; Studien zur Descendenztheorie, 2 чч., Lpz. 1875—76; über die Dauer des Lebens, чтеніе, Jena 1882. W. Braubach, Religion, Moral und Philosophie der darwinschen Artlehre nach ihrer Natur und ihrem Charakter als kleine Parallele menschlicher geistigen Entwickelung, Neu-

wied 1869. J. Dub, Kurze Darstellung der Lehre Darwins über die Entstehung der Arten der Organismen, Lpz. 1873. O. Schmidt, die Anwendung der Descendenzlehre auf den Menschen, Lpz. 1873; Descendenzlehre und Darwinismus (международная научная библіотека II), Lpz. 1873. K du Prel, der Kampf ums Dasein am Himmel, дарвинова формула, показанная въ механикѣ звѣзднаго міра, Berl. 1874. F. Schultze, Kant und Darwin, Jena 1875, см. впрочемъ выше стр. 428. P. Rée, der Ursprung der moralischen Empfindungen, Chemn. 1877; die Entstehung des Gewissens, Berl. 1885; die Illusion der Willensfreiheit, Berl. 1885. G. H. Schneider, der thierische Wille, Lpz. 1880; der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwickelungstheorien (дарвинизма), Berl. 1882; Freud und Leid des Menschengeschlechts, Stuttg. 1883. W. H. Rolph, Biologische Probleme, также какъ опытъ раціональной этики, Lpz. 1882. Otto Zacharias, Ch. R. Darwin und die culturhistorische Bedeutung seiner Theorie vom Ursprung der Arten, Berl. 1882. H. Spitzer, Beiträge zur Descendenztheorie und zur Methodologie der Naturwissenschaft, Lpz. 1886. Представителемъ происхожденія видовъ путемъ отбора былъ Moritz Wagner (ум. 1887), die Darwinsche Theorie und das Migrationsgesetz der Organismen, Lpz. 1868, а также различныя статьи въ Kosmos. Ср. также у Гартмана: безсознательное съ точки зрѣнія физіологіи и теоріи нисхожденія.

Среди противниковъ кромѣ вышеупомянутыхъ Планка, Губера, Ю. Б. Мейера (въ „Философскихъ вопросахъ времени“), Левенталя, Шписа и А. Бастіана (Beiträge zur vergleichenden Psychologie) еще слѣдующіе: J. Frohschammer, Darstellung und Kritik der darwinschen Lehre, въ Athenäum 1862. F. Pfaff, die neuesten Forschungen und Theorien auf dem Gebiete der Schöpfungsgeschichte, Frankf. a. M. 1868. H. Hoffmann, Untersuchungen zur Bestimmung des Werthes von Species und Varietät, Giessen 1869. C. Schmid, Darwins Hypothese und ihr Verhalten zu Religion und Moral, открытое посланіе къ Г. Іегеру, Stuttg. 1869. A. Wigand, über Darwins Hypothese Pangenesis, Marb. 1870; die Genealogie der Urzellen als Lösung des Descendenzproblems, Braunschw. 1872; der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers, т. I—III, тамъ же 1873 сс.; die Alternative: Teleologie oder Zufall vor der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Cassel 1877; der Darwinismus ein Zeichen der Zeit. Heilbronn 1878. Очень вѣроятно, что ему же принадлежитъ: über die Auflösung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Zukunft des organischen Reiches mit Rücksicht auf die Culturgeschichte, von einem Ungenannten, Hannov. 1872. G. P. Weygoldt, Darwinismus, Religion, Sittlichkeit, Leiden 1878; Gefühl, Bewusstsein, Wille, психологическій этюдъ, Wien 1876. E. Askenasy, Beiträge zur Kritik der darwinschen Lehre, Lpz. 1872. Ср. кромѣ того C. Semper, Offener Brief an Herrn Prof Häckel, Hamb. 1877. E. Rade, Ch. Darwin und seine deutsche Anhänger im Jahre 1876, Strassb. 1877. P. Kramer, Theorie und Erfahrung, Beiträge zur Beurtheilung des Darwinismus, Halle 1877. Du Bois-Reymond, Darwin versus Galiani, Berl. 1876.

Объ отношеніи философіи къ дарвинизму говорятъ: G. v. Gizycki, Philosophische Consequenzen der Lamarck-Darwinschen Entwickelungstheorie, Lpz. и Heidel. 1876. R. Schmid, die Darwinsche Theorie und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral, Stuttg. 1876. E. Dreher, der Darwinismus und seine Stellung in der Philosophie, Berl. 1877; der Darwinismus und seine Consequenzen, Halle 1882. G. Teichmüller, Darwinismus und Philosophie, Dorpat 1877. Ср. также Carneri, Sittlichkeit und Darwinismus, три книги этики, Wien 1871; 2. изд. Lpz. 1877; см. того же автора Grundlegung der Ethik, Wien 1881; Entwickelung und Glückseligkeit, ethische Fragen, Stuttg. 1886. J. Kuhl, Darwin und die Sprachwissenschaft, Mainz 1877. M. J. Savage, die Religion im Lichte der darwinschen Lehre, понѣм. перевелъ Р. Шраммъ, Lpz. 1886.

Въ отношеніи къ сведенію законовъ природы надо назвать:

J. Müller (1801—1855), Physiologie, Coblenz 1840. Имъ собственно была обоснована теорія специфическихъ энергій чувственныхъ нервовъ, которая имѣла не маловажное вліяніе на теорію познанія. A. v. Humboldt (род. 14. сент. 1769, ум. 6. мая 1859). Kosmos, Stuttgart 1845—62. J. R. Mayer (ум. 1878, см. о немъ E. Dühring, R. Mayer, der Galilei des 19. Jahrhunderts, Chemnitz 1880), который уже 1842 въ своихъ Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur, 1845 въ сочиненіи die organische Bewegung in ihrem Zusammenhange mit dem Stoffwechsel, и далѣе въ Bemerkungen über das mechanische Aequivalent der Wärme 1850, высказалъ и доказалъ, что сила измѣнчива только по качеству, а по количеству неразрушима. Теплота также родъ движенія, или же теплоту и движеніе можно превращать другъ въ друга, и можно выразить количественно законъ неизмѣннаго отношенія величинъ между движеніемъ и теплотой. Это число онъ называетъ механическимъ эквивалентомъ теплоты. Его статьи собраны подъ заглавіемъ: die Mechanik der Wärme, Stuttg. 1867, 2. изд. 1874. Независимо отъ Майера англичанинъ Joule и Гельмгольцъ пришли къ закону сохраненія силы, который Гельмгольцъ формулировалъ 1862 въ своемъ чтеніи о сохраненіи силы (Populäre wissenschaftliche Vorträge, 2. тетр., 2. изд., Braunschw. 1876) такъ: сумма силъ, способныхъ къ дѣйствію, въ цѣломъ природы при всѣхъ ея измѣненіяхъ остается вѣчно и неизмѣнно тою же самою. У Гельмгольца см. далѣе: über die Erhaltung der Kraft, статья по физикѣ, Berl. 1847; über die Wechselwirkung der Natur-

kräfte und die darauf bezüglichen neuesten Ermittelungen der Physik, популярно-научное чтеніе, Kngsb. 1854, вмѣстѣ съ обширными работами по оптикѣ и акустикѣ, названными выше. О Вундтѣ см. сейчасъ же ниже.

Въ качествѣ атомиста надо назвать C. J. Karsten, Philosophie der Chemie, Berl. 1843. Съ точки зрѣнія механической теоріи тепла A. Науманъ составилъ Grundriss der Thermochemie, Braunschw. 1869. Астрономическія знанія при помощи спектральнаго анализа (см. Kirchhoff, das Sonnenspectrum, 1862) начинаютъ распространяться и на химическое свойство небесныхъ тѣлъ. Это должно оказать значительное вліяніе и на философскія изслѣдованія вселенной. Рѣшительно телеологическую точку зрѣнія относительно природы занимаетъ A. Mühry, Kritik und kurze Darlegung der exacten Naturphilosophie, 5. изд., Götting. 1882.

Литературу, касающуюся «метаматематическихъ» умозрѣній, см. у Б. Эрдмана, die Axiome der Geometrie, Lpz. 1877, который разъясняетъ и весь вопросъ въ его философскомъ значеніи (см. къ этому J. Jacobsohn, die Axiome der Geometrie und ihr «philosophischer Untersucher» Herr B. Erdmann, въ Altpreussische Monatsschrift т. 20, 1883, стр. 301—341, вышло и отдѣл. Kgsb. 1884). Сюда принадлежатъ именно статьи Gauss, Disquisitiones generales circa superficies curvas, 1828, вступительное чтеніе Римана 1834, обнародованное Дедекиндомъ въ Abh. der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1867, и работы Гельмгольца, über die thatsächlichen Grundlagen der Geometrie, въ Heidelb. Jahrbücher 1868, über die Thatsachen, die der Geometrie zum Grunde liegen, Göttinger Nachr. 1868, и über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome, въ Populäre Vorlesungen, тетр. III, Brauschweig 1876. Хорошо вводитъ въ весь вопросъ Liebmann, О феноменальности пространства, въ сочиненіи zur Analysis der Wirklichkeit, 2. изд., Strassb. 1880.—Въ этихъ умозрѣніяхъ дѣло клонится къ тому, что наше пространство о трехъ измѣреніяхъ, въ которомъ точка опредѣляется тремя координатами, и въ которомъ дѣйствительна эвклидова геометрія, не есть единственное пространство, которое можно себѣ мыслить, но разсматривается, какъ видъ общаго аналитическаго понятія о пространствѣ, для котораго, какъ n-кратно протяженнаго разнообразія, нѣтъ опредѣленнаго числа измѣреній. Въ пространствѣ n измѣреній точка опредѣляется n координатами. Логически можно мыслить пространство болѣе чѣмъ трехъ измѣреній, но его нельзя представить и сдѣлать предметомъ созерцанія. Изъ этихъ математическихъ разсужденій выведены слѣдствія, правда, отступающія другъ отъ друга. Именно отсюда сдѣлали выводъ, что наше воззрѣніе пространства есть эмпирическое представленіе. Цельнеръ пользовался метагеометріей для положенія, что нашъ феноменальный міръ есть тѣнь реальнаго міра вещей въ себѣ или идей о четырехъ измѣреніяхъ.

W. Wundt (род. 1832, съ 1875 проф. философіи въ Лейпцигѣ), Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmungen, Lpz. 1862. Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele, Lpz. 1863. Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Causalprincip, глава изъ философія естественныхъ наукъ, Erlang. 1866. (Шесть принимаемыхъ Вундтомъ аксіомъ суть: 1. Всѣ причины въ природѣ суть причины движеній. 2. Всякая причина движенія находится внѣ движимаго. 3. Всѣ причины движенія дѣйствуютъ въ направленіи прямой линіи, связывающей точки ихъ начала и приложенія. 4. Дѣйствіе всякой причины устойчиво. 5. Всякому дѣйствію соотвѣтствуетъ равное ему противодѣйствіе. 6. Всякое дѣйствіе эквивалентно его причинѣ). Grundzüge der physiologischen Psychologie, Lpz. 1873—74, 3. изд. 1887, франц. переводъ E. Rouvier, Par. 1886. Ueber die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart, Lpz. 1874. Einfluss der Philosophie auf die Erfahrungswissenschaften, академическая вступительная рѣчь, Lpz. 1876. Der Spiritismus, открытое письмо къ Ульрици, Lpz. 1879. Logik, т. I: ученіе о познаніи, Stuttg. 1880; т. II: ученіе о методахъ, тамъ же 1883. Essays (изъ нихъ надо отмѣтить: Философія и наука, Теорія матеріи, Безконечность міра, Задачи экспериментальной психологіи, Языкъ и мышленіе, Развитіе воли, Спиритизмъ), Lpz. 1885. Ethik, изслѣдованіе фактовъ и законовъ нравственной жизни, Stuttg. 1886. Zur Moral der litterarischen Kritik, Lpz. 1887, по поводу критической статьи Г. Зоммера: der ethische Evolutionismus W. Wundts, Preuss. Jahrbücher, 59, 1887. System der Philosophie, Lpz. 1889. Съ 1881 Вундтъ издаетъ Philosophische Studien,—до 1889 вышло 5 тт. по 4 тетради—въ которыхъ обнародованы собственныя работы Вундта и работы его учениковъ, именно изслѣдованія по экспериментальной психологіи и изслѣдованія о методахъ математики и опытныхъ наукъ.

По Вундту философія должна стараться быть наукоученіемъ въ истинномъ смыслѣ этого слова. Именно она смотритъ на методы и результаты отдѣльныхъ наукъ, какъ на настоящій предметъ своихъ изслѣдованій. Истинная цѣль ея заключается здѣсь въ томъ, чтобы пріобрѣсти міровоззрѣніе, удовлетворяющее по-

требности человѣческаго духа—подводить единичное подъ всеобъемлющія теоретическія и этическія точки зрѣнія. Частное изслѣдованіе доходитъ всегда только до одностороннихъ точекъ зрѣнія, и потому никакая другая наука не можетъ удовлетворить этой потребности. Физіологическая психологія должна разслѣдовать главнымъ образомъ отношенія между внѣшнимъ и внутреннимъ бываніемъ, и потому она на половину находится еще въ области естествознанія, для котораго она является ближайшей посредницей по отношенію къ наукамъ о духѣ. Отъ субъективной психологіи она отличается тѣмъ, что является объективной и ставитъ внутреннее воспріятіе подъ «контроль экспериментальнаго вліянія путемъ внѣшнихъ воздѣйствій, которыя можно осуществлять и видоизмѣнять по произволу». Отъ того она называется также экспериментальной психологіей. Другою частью объективной психологіи является психологія народовъ. Сознаніе со своими разнообразными состояніями, которыя однако находятся между собой въ повсюдной связи, представляется для нашего внутренняго постиганія такимъ же единствомъ, какъ для внѣшняго—тѣлесный организмъ. А такъ какъ физическое и психическое находятся въ постоянномъ взаимодѣйствіи, то Вундтъ приходитъ къ такому предположенію: *что мы называемъ душой, то оказывается внутреннимъ бытіемъ того же самаго единства, которое мы извнѣ созерцаемъ, какъ тѣло, относящееся къ этому единству*. Затѣмъ Вундтъ допускаетъ, что духовное бытіе есть дѣйствительность вещей, и что самымъ существеннымъ свойствомъ его является развитіе. Въ такомъ случаѣ человѣческое сознаніе бываетъ для насъ верхомъ этого развитія; оно составляетъ средоточный узелъ въ теченіи природы, гдѣ міръ приходитъ къ сознанію самого себя. Человѣческая душа есть не простое бытіе, а развитой продуктъ безчисленныхъ элементовъ; она не субстанція, а дѣятельность. Единство я основывается на непрерывности измѣненій въ нашемъ внутреннемъ бытіи. Въ области теоріи познанія Вундтъ становится на сторону критическаго идеализма, который вмѣстѣ съ тѣмъ является и идеалреализмомъ. Идеальные принципы должны отыскаться въ объективной реальности, такъ же какъ и основные законы логическаго мышленія являются въ то же время и законами объектовъ мышленія. Но этотъ результатъ надо найти путемъ изслѣдованія; его нельзя создавать прежде всякаго изслѣдованія, путемъ обманчивыхъ діалектическихъ ухищреній. Съ самаго начала безспорно только то основоположеніе, что объекты нашего мышленія должны соотвѣтствовать мышленію. Безъ этого основоположенія было бы непонятно, какъ возникаютъ познанія. Въ своей этикѣ Вундтъ прежде всего разыскиваетъ индуктивнымъ путемъ нравственные принципы, пользуясь, во-первыхъ, изслѣдованіемъ первоначальнаго нравственнаго сознанія (фактовъ нравственной жизни) и, во-вторыхъ, изслѣдованіемъ научной рефлексіи относительно того, что нравственно (философскія системы нравственности, историческій обзоръ и общая критика). Затѣмъ на этой данной основѣ онъ въ систематической этикѣ развиваетъ принципы, на которые опираются всѣ сужденія о нравственной цѣнности, и разбираетъ ихъ со стороны ихъ взаимнаго происхожденія и связи (нравственная воля, нравственныя цѣли, нравственные мотивы, нравственныя нормы). Затѣмъ онъ имѣетъ дѣло съ областями нравственной жизни: отдѣльная личность, общество, государство, человѣчество. Въ этикѣ Вундтъ является представителемъ эволюціонизма. Тутъ признается вселенская воля, носителями которой являются отдѣльныя лица, и во всеобъемлющихъ цѣляхъ которой заключены задачи индивидуальной жизни отдѣльныхъ лицъ.

Ср. Henri Lachelier, la théorie de connaissance de Wundt, въ Revue philos. 1880, т. 10, стр. 23—48. J. Baumann, Wundts Lehre vom Willen und sein animistischer Monismus, въ Philos. Monatsh. 1881, стр. 558—602; противъ него Wundt, Philos. Stud. I, 337—378; на это снова Бауманъ въ Philos. Monatsh. 1883, стр. 354—374. O. Flügel, über Wundts Erkenntnisslehre, въ Zeitschrift für exacte Philosophie, XII, 1883, стр. 52—77. H. Lachelier, les lois psychologiques dans l'école de Wundt, въ Revue philosophique 19, 1885, стр. 121—146. Th. Achelis, Wundts Philosophie, въ Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 91, 1887, стр. 188—227; онъ же, W. Wundt, въ Nord und Süd 43, 1887, стр. 285—304.

Сочиненія Вундта на русскомъ языкѣ: Душа человѣка и животныхъ, пер. Е. Кемница, 2 тт., Спб. 1865. Руководство къ физіологіи человѣка, М 1867. Физіологія языка. Спб. 1868 (=Современные вопросы антропологіи, вып. 4). Исторія развитія ученій о веществѣ, Знаніе 1876, 7. Современныя задачи философіи. Знаніе 1876, 10. Основанія физіологической психологіи, пер В. Кандинскій. М. 1880 (вторая половина переведена по 2. изд.). Этика. изслѣдованіе фактовъ и законовъ нравственной жизни, Спб. 1887—1888 (печаталось въ приложеніи къ Рус. Бог.). Теорія матеріи, Рус. Бог. 1888, 2 и 3. Логика математическихъ наукъ, Пед. Сбор. 1884, 6—12 (изложеніе взглядовъ Вундта).

А. Бао, Нравственныя воззрѣнія Вундта, вып. 1, Воронежъ 1889. Логическая теорія Вундта, Рус. Бог. 1884, 10 и 11. А. Волынскій, Замѣтка объ Этикѣ Вундта, Сѣв. Вѣст. 1889, 5. Л. О (боленскій), Система философіи Вундта. Рус. Бог. 1889.7—9. А. Волынскій, Наука и философія, критическій обзоръ главнѣйшихъ произведеній В. Вундта, Сѣв. Вѣст. 1890. 1—5. Г. Челпановъ, Общіе результаты психометрическихъ изслѣдованій лейпцигской психологической лабораторіи и ихъ значеніе для психологіи, Рус. Мысль 1889, 8, стр. 159—189. Я. Колубовскій, Психологическая лабораторія Вундта, Рус. Бог. 1890, 2, стр. 178—183; 3, стр. 138—145.

§ 45. Близко стоитъ къ направленію Гербарта, а еще больше къ направленію Лейбница Германъ Лоце, принявшій также и мысли Спинозы. Впрочемъ, Лоце не безъ основанія противъ того, чтобы его называть гербартовцемъ, такъ какъ онъ сводитъ возможность совмѣстнаго бытія и взаимодѣйствія въ явленіи многихъ существъ на необходимое единство субстанціальной міровой основы, на дѣятельность первоначальнаго единства сущности всего дѣйствительнаго. Безконечное есть единая мощь, которая въ совокупности міра духовъ дала себѣ безчисленное количество гармонирующихъ способовъ существованія. Всѣ монады являются только видоизмѣненіями абсолюта. Эта общая субстанція, основа реальнаго міра есть вмѣстѣ съ тѣмъ и основа міра идеальнаго, идей блага, красоты истины. Она—всеобщая идея и оттого—единое и высшее благо. Механизмъ не что иное, какъ форма конечнаго существованія, которую даетъ себѣ существо.—Намѣреніе Лоце заключается въ томъ, чтобы установить миръ между потребностями сердца и результатами человѣческой науки.

Физикъ и философъ Густавъ Теодоръ Фехнеръ въ своей Психофизикѣ учитъ, какъ измѣрять интенсивность ощущеній по величинѣ раздраженій, доступныхъ физическому измѣренію. Тутъ онъ основывается на такъ называемомъ «веберовскомъ законѣ». Въ то же время онъ согласенъ съ мыслью Спинозы и Канта, что душа и тѣло—только два различные способа проявленія реальности, смотря по тому, постигается ли эта реальность извнѣ или извнутри, чувствами или самосознаніемъ. Такую мысль Фехнеръ соединяетъ съ атомистикой, которая склонна понимать всякій отдѣльный атомъ, какъ безпространственное существо, имѣющее видъ точки. Но душу Фехнеръ не ограничиваетъ однимъ атомомъ. Онъ допускаетъ также одушевленіе отдѣльныхъ созвѣздій и вселенной.

Эдуардъ фонъ Гартманъ примыкаетъ къ положительной философіи Шеллинга, въ которой онъ находитъ единство ученія Шопенгауера и Гегеля. Онъ проповѣдуетъ конкретный монизмъ безсознательнаго абсолютнаго духа съ аттрибутами воля и представленіе (идея). Логическая идея Гегеля такъ же мало должна дойти до реальности безъ воли, какъ и слѣпой неразумной волѣ Шопенгауера невозможно детерминироваться въ образцовыя идеи.

Вотъ почему Гартманъ соединяетъ оба взгляда, какъ соподчиненные равноправные принципы, которые слѣдуетъ мыслить, какъ функціи одного и того же функціонирующаго существа. Воля полагаетъ «что» (реальное существованіе), идея—«чтó» (идеальную сущность) міра и вещей. Изъ природы воли слѣдуетъ необходимое преобладаніе страданія. Вотъ почему небытіе міра слѣдовало бы предпочесть его бытію, хотя существующій міръ—лучшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ. Такимъ образомъ Гартманъ соединяетъ пессимизмъ съ оптимизмомъ. Цѣль цѣлесообразнаго развитія природы заключается въ томъ, чтобы волю повернуть назадъ въ нехотѣніе. Средствомъ къ этому является возможно большее повышеніе сознанія, такъ какъ въ немъ представленіе находится въ такой независимости отъ воли, какая требуется для оппозиціи.—Съ точки зрѣнія теоріи познанія Гартманъ обозначаетъ свое ученіе какъ трансцендентальный реализмъ.

Реализмъ другого рода развилъ I. Г. фонъ Кирхманъ. Нравственное онъ сводитъ на чувство почтенія передъ высокимъ законодателемъ, передъ возвышенной силой, какъ авторитетомъ. Систему «философіи дѣйствительности» хочетъ представить Евгеній Дюрингъ, который принимаетъ данное такъ, какъ оно есть, не умничая передъ нимъ. Философія по Дюрингу есть развитіе высшей формы сознанія о мірѣ и жизни.

Кромѣ того сдѣланы были кое-какія другія попытки образованія системъ.

Сочиненія Лоце:
Metaphysik, Lpz. 1841.
Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften, Lpz. 1842.
Объ онтологіи Гербарта. Zeitschrift für Philosophie Фихте, т. XI, 1843, стр. 203—234.
Logik, Lpz. 1843.
Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens, Lpz. 1851.
Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele, Lpz. 1852. Ср. статью Лоце о жизненной силѣ въ Handwörterbuch der Physiologie Вагнера.
Streitschriften, Lpz. 1857.
Mikrokosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit, Lpz, 1856—64, 4. изд. тамъ же 1884 сс.
Geschichte der Aesthetik in Deutschland (составляетъ VII. т. Geschichte der Wissenschaften in Deutschland), Münch. 1868.
System der Philosophie, 1. часть: Logik, Lpz. 1874, 2. изд. 1881; II. ч. Metaphysik, тамъ же 1879. См. также: Принципы этики, Nord und Süd, іюнь 1882, стр. 339—354.
По смерти Лоце изданы записи по его лекціямъ въ восьми тетрадяхъ: Логика и Энциклопедія философіи, Метафизика, Философія природы, Психологія, Практическая философія, Философія религіи, Эстетика, Исторія нѣмецкой философіи съ Канта, Lpz. 1881—1884, отчасти вышли и вторымъ изданіемъ.
Kleine Schriften, т. 1—2, Lpz. 1885. 86.
О Лоце смотри H. Sommer, Философія Лоце и ея значеніе для духовной жизни настоящаго времени, Preussische Jahrbücher 1875, 3 статьи; онъ же, тамъ же 1881; онъ же. Памяти Лоце, Im neuen Reich, 1881, № 36. E. Rehnisch, Г. Лоце, его жизнь и сочиненія, Revue philosophique, 1881, т. 12, стр. 321—336. T. Achelis, Философія Лоце, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1882, стр. 1—27. T. M. Lindsay, H. Lotze, въ Mind 1876. E. Pfleiderer, Lotzes philosophische Weltanschauung nach ihren Grundzügen, Berl. 1882, 2. изд. Berl. 1884. O. Caspari, H. Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie, Breslau 1883. Johs. Franke, über Lotzes Lehre von der Phänomenalität des Raumes, Lpz. 1884. Gercken, Beitrag zur Würdigung der Erkenntnisstheorie Lotzes, программа. Perleberg 1885. Zschau, Lotzes Ethik, программа, Meerane i. S. 1885. G. v. Schultheiss, die religionsphilosophischen Grundgedanken Herm. Lotzes, въ Theologische Zeitschrift aus der Schweiz, 1885, стр. 274—302. G. Hartung, Hartmann und Lotze, въ Philosophische Monatshefte 1885, стр. 1—20. Reinh. Geyer, Darstellung und Kritik der lotzeschen Lehre von den Localzeichen, въ Philosophische Monatshefte, 1885, стр. 513—560. Fritz Kögel, Lotzes Aesthetik, Götting. 1886. Koppelmann, Lotzes

Stellung zu Kants Kriticismus въ Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik, 88, 1886, стр. 1—47. T. Achelis, Lotzes praktische Philosophie in ihren Grundzugen, въ Philosophische Monatshefte, 1886, стр. 577—609. C. Fonsegrive, la logique de Lotze, въ Revue philosophique, 21, 1886, стр. 618—634. A. Penjon, la metaphysique de Lotze, въ Revue philosophique, 21, 1886, стр. 348—366. M. Nath, die Psychologie H. Lotzes in ihrem Verhältniss zu Herbart, Berl. 1887. Перечень всѣхъ изданій Лоце, сообщенный Ренишемъ, находится въ прибавленіи къ запискамъ по психологіи. J. Wahn, Kritik der Lehre Lotzes von der menschlichen Wahlfreiheit, Zeitschrift f. Philosophie, т. 94. E. v. Hartmann, Lotzes Philosophie, Lpz. 1889.

Лотце. Микрокосмъ, 3 тт., пер. Е. Корша, М. 1870. Основанія психологіи, съ примѣчаніями переводчика, Спб. 1884. Основанія практической философіи, перевелъ Огусъ, Спб. Изъ Лоце, Наслажденіе въ жизни и трудъ. Эпоха 1864. 10, стр. 47—76.

А. А. Козловъ, Современныя направленія въ философіи, Загран. Вѣст. 1881, т. 1.

Рудольфъ Германъ Лоце родился 21. мая 1817 въ Бауценѣ. Изъ гимназіи въ Циттау онъ поступилъ 1834 въ лейпцигскій университетъ и посвятилъ себя здѣсь главнымъ образомъ изученію медицины, но вскорѣ обнаружилъ живой интересъ къ философіи, при этомъ, какъ онъ самъ признаетъ, на него особенно повліялъ Вейсе. 1839 онъ получилъ право читать лекціи на медицинскомъ факультетѣ, а вскорѣ затѣмъ и на философскомъ и читалъ какъ по медицинѣ, такъ и по философіи. 1844 по указанію физіолога Рудольфа Вагнера онъ былъ приглашенъ профессоромъ философіи и преемникомъ Гербарта въ Геттингенъ. Здѣсь онъ дѣйствовалъ до 1881, когда перешелъ въ Берлинъ профессоромъ философіи. Тутъ онъ не читалъ даже и одного семестра. Онъ умеръ 1. іюля 1881. Точный обзоръ его преподавательской дѣятельности въ Лейпцигѣ, Геттингенѣ и Берлинѣ находится въ прибавленіи къ запискамъ по исторіи нѣмецкой философіи съ Канта. Значеніе Лоце заключается главнымъ образомъ въ томъ, что онъ, какъ основательный знатокъ изслѣдованій и результатовъ естественныхъ наукъ, въ полной мѣрѣ оцѣнивая эти результаты, все-таки оставался въ соприкосновеніи съ нѣмецкимъ идеализмомъ, особенно съ его эстетической и этической стороной. Такимъ образомъ Лоце, не философствуя безъ критики, выработалъ философскую систему, центръ тяжести которой заключается въ этикѣ.

Для Лоце философія является стремленіемъ къ тому, чтобы въ предѣлахъ предполагаемыхъ неизвѣстныхъ намъ границъ, которыя начертываетъ намъ наше земное бытіе, пріобрѣсти гармоническій взглядъ, который помогъ бы намъ въ жизненной нуждѣ и научилъ насъ ставить и достигать въ жизни цѣнныхъ цѣлей. Безусловная истина не можетъ быть цѣлью философіи. Лоце показываетъ, что механизмъ царитъ безъ изъятій не только въ неорганической области, но и въ органической. Не смотря на это всеобщее протяженіе, все-таки значеніе миссіи, которую приходится выполнить механизму въ строеніи міра, должно быть совершенно подчиненнымъ.

Понятію сущаго принадлежитъ то, что сущее находится въ отношеніяхъ. А это отношеніе вещей между собой не есть что-нибудь въ родѣ скрѣпы между вещами. То, что мы такъ обыкновенно обозначаемъ, есть состояніе въ вещахъ. Онѣ не могутъ причинять себѣ страдательнаго состоянія черезъ посредство отношеній, и такимъ образомъ измѣненіе, которое мы предполагаемъ въ одномъ, должно непосредственно быть страдательнымъ состояніемъ другого. Поэтому надо совсѣмъ оставить раздѣленіе между вещами, и въ субстанціальной общности сущности всѣхъ вещей придется искать возможности того, чтобы состоянія одного были дѣятельными основаніями измѣненій въ другомъ. Только въ томъ случаѣ, если отдѣльныя вещи не плаваютъ разрозненно въ какой-то пустотѣ, черезъ которую не можетъ пробраться ни одно отношеніе, только если всѣ онѣ, являясь конечными единичностями, въ то же время оказываются все-таки частями единой обнимающей ихъ всѣ безконечной субстанціи, абсолюта,—въ такомъ только случаѣ и возможно то, что мы называемъ ихъ взаимодѣйствіемъ. A абсолютная субстанція, имѣетъ въ себѣ, какъ части, видоизмѣненія или моменты,—отдѣльныя субстанціи $a, b, c\ldots.$ Если теперь въ a возникаетъ состояніе α, то α есть вмѣстѣ съ тѣмъ и состояніе A и производитъ въ единствѣ субстанціи A новое состояніе β.

Но оно въ свою очередь является специально, какъ измѣненное состояніе единичной субстанціи *b*, которое, какъ и всѣ прочія субстанціи того же самаго существа, находится вмѣстѣ съ *A*. Отсюда, правда, еще не понятно, какъ вообще осуществляется дѣйствіе внутри этого единаго существа.

Взаимное страданіе и взаимное дѣйствіе возможны только у существъ, которыя дѣйствительно чувствуютъ это, другими словами—которыя бываютъ сами для себя. Поэтому вещи, которыя являются намъ устойчивыми и однако несамостоятельными точками исхода, продолженія и окончанія въ бываніи, будутъ существами, которыя только съ разными оттѣнками дѣлятъ съ духами всеобщій характеръ духовности, длясебябытіе. Значитъ, надо допустить духовныя монады: все реальное духовно. Изъ внутреннихъ состояній этихъ существъ вытекаютъ по незыблемымъ законамъ механическія движенія, къ которымъ насъ прежде всего приводитъ объясненіе природы.

Пространство и время нельзя понимать ни какъ вещи, ни какъ свойства вещей, ни какъ факты, а только какъ отношенія. Но имѣютъ ли они дѣйствительность въ вещахъ, о которыхъ мы обыкновенно говоримъ, что онѣ находятся въ этихъ формахъ, или въ сознаніи существъ, получающихъ впечатлѣніе, во всякомъ случаѣ онѣ существуютъ не объективно внѣ насъ и внѣ вещей, но являются внѣ насъ только какъ состояніе, возникающее во всякой вещи путемъ взаимодѣйствія съ другими вещами. Пространство и время не предшествуютъ въ видѣ уже готовыхъ пустыхъ формъ реальному, которое впослѣдствіи вставляется въ эти формы, но то и другое находится только въ вещахъ и въ событіяхъ, какъ формы, подъ которыми прежде бывшія взаимодѣйствія являются для пониманія самихъ элементовъ, находящихся во взаимодѣйствіи. Въ этой мѣрѣ пространству и времени слѣдуетъ приписать идеальность.

На взаимодѣйствіи основывается также познаніе. Если объектъ *a* познается субъектомъ *b*, то это основывается на томъ что α, принадлежащее *a*, возбуждаетъ въ *b* состояніе β. Но это состояніе возникаетъ изъ собственнаго воздѣйствія особенной природы *b*, и потому вовсе не требуется, чтобы оно было вполнѣ подобно α. Однако это состояніе измѣняется, когда измѣняется α. Значитъ, въ познаніи вещи и событія никоимъ образомъ не отражаются такъ, какъ онѣ есть, а только какъ онѣ являются. Нельзя поэтому допускать простой воспріимчивости, заключающейся въ томъ, чтобы только принимать впечатлѣнія извнѣ, не опредѣляя ихъ вмѣстѣ и собственною природою. Что касается первоначальной собственности нашего духа, то нельзя думать, что отвлеченныя истины, какъ principium identitatis или principium rationis sufficientis были въ сознаніи съ самаго начала жизни и прежде всякаго опыта, постоянно какъ отчетливыя представленія. Скорѣе дѣло тутъ стоитъ такимъ образомъ: духъ обладаетъ такимъ свойствомъ, что въ то время, когда на него дѣйствуютъ впечатлѣнія, онъ реагируетъ и своей собственной природой такимъ образомъ, что для всякаго измѣненія въ предметѣ наблюденія ищетъ обусловливающей причины, на всякое содержаніе впечатлѣнія смотритъ, какъ на равное самому себѣ. Правда, въ то самое мгновеніе, какъ мы сознали подобнаго рода положеніе, мы признаемъ его, какъ вѣчную истину, имѣющую всеобщее и необходимое значеніе. Хотя различіе между душой и матеріей уничтожено, однако душа и тѣло, если и не совсѣмъ неоднородны, то во всякомъ случаѣ онѣ существуютъ въ двоякомъ видѣ. Душа есть одна единственная нечувственная субстанція, а тѣло—собраніе многихъ. Значитъ, между ними нѣтъ тожества, а только разнообразное взаимодѣйствіе, подчиняющееся всеобщимъ законамъ.

Содержаніе и значеніе нравственныхъ идей такъ же, какъ и теоретическія положенія, не зависитъ отъ опыта. Правда, онъ даетъ поводъ къ ихъ развитію. Нравственное обсужденіе нашихъ дѣйствій можетъ исходить только изъ сознанія безусловно обязательныхъ идеаловъ, осуществленіе которыхъ настоятельно требуется отъ насъ при всѣхъ обстоятельствахъ, и которые побуждаютъ насъ къ дѣйствію. Конечно, понятія благого и блага или удовольствія нераздѣльно связаны одно съ другимъ. Пожелай мы удалить изъ цѣлей поступковъ всякій разсчетъ

на получаемое счастье, понятіе благого, лучшаго потеряло бы свое значеніе, да и нельзя было бы знать, къ чему же наконецъ все это идетъ въ этомъ мірѣ. Здѣсь непремѣнно должно вліять безусловное обязательство, представленіе котораго нельзя объяснять психологической иллюзіей. Рѣшеніе зависитъ отъ совѣсти. Она даетъ отношенія вещей и событій, которымъ присуща собственная цѣнность или негодность въ той степени, въ какой эти отношенія получаютъ какъ цѣну, такъ и пренебреженіе только въ нашемъ чувствѣ, но однако въ такомъ случаѣ независимо отъ нашего произвола, такъ что на нѣкоторыя отношенія падаетъ безповоротное сужденіе пріятности или одобренія, а на другія—сужденіе неудовольствія или неодобренія. Обязательную силу нравственныхъ заповѣдей можно, конечно, объяснить только предположеніемъ, что, исполняя ихъ, мы содѣйствуемъ міровой цѣли, которая заключается не въ чемъ-нибудь такомъ, что для насъ все равно, а въ созиданіи безусловно цѣннаго блага, которое надо и прочувствовать какъ благо.

На мѣсто метафизическаго постулата безконечнаго Лоце полагаетъ полное понятіе Бога. При этомъ придается значеніе чему-то въ родѣ онтологическаго доказательства: не будь величайшаго, не было бы величайшаго, и вѣдь совершенно невозможно, чтобы не было величайшаго изъ всего мыслимаго. Правда, увѣренность въ этомъ должна относиться къ тому, что каждый пережилъ внутри себя. Метафизическія свойства единства, вѣчности, вездѣсущія и всемогущества опредѣляютъ Бога какъ основу всякой дѣйствительности конечнаго, а нравственныя свойства мудрости, справедливости, святости удовлетворяютъ желанію найти въ высочайшей дѣйствительности и высочайшую степень цѣнности. Но томленію духа можетъ удовлетворить только личность Бога. И именно для самосознанія (или для личности) вовсе не нужна противоположность внѣшнему міру, но оно должно возникнуть на основѣ непосредственнаго самочувствія.—Посредствомъ религіознаго чувства мы постигаемъ самихъ себя такъ, какъ будто мы относились къ божественному существу, были соединены съ Богомъ, который обусловливаетъ наше существо и открываетъ себя въ насъ.

Что касается отношенія дѣйствительнаго къ царству истинъ и къ царству цѣнностей, то онѣ существуютъ не ранѣе первой дѣйствительности, но эта дѣйствительность, являющаяся живой любовью, развивается въ единомъ движеніи, которое для конечнаго познаванія разлагается на три боковыя силы,—именно на силу блага, которое является цѣлью движенія, на силу влеченія къ развитію, осуществляющаго это благо, и на силу законности, вмѣстѣ съ которой это влеченіе направляется къ своей цѣли. Правда, какъ дѣйствительность покоится въ этой вѣчной любви, какъ вѣчныя истины производятся въ видѣ суммы того, что намъ является необходимымъ въ мышленіи, изъ той же самой основы вѣчной любви,—доказать это для науки задача совершенно невозможная.

Довольно тѣсно примыкаетъ къ Лоце Гуго Зоммеръ, über das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit, Berl. 1882, 2. изд. 1885. Die Neugestaltung unserer Weltansicht durch die Erkenntniss von der Idealität des Raumes und der Zeit, Berl. 1882. Gewissen und moderne Cultur, Berl. 1884. Individualismus oder Evolutionismus? Zugleich eine Entgegnung auf die Streitschrift des Herrn Professor W. Wundt, Berl. 1887.

На сочиненіяхъ Лоце, особенно на Микрокосмѣ, основываются далѣе философскія предположенія сочиненія Голленберга: zur Religion und Cultur, Vorträge und Aufsätze, Elberf. 1867, и его же Logik, Psychologie und Ethik als philosophische Propädeutik, Elberf. 1869.

Къ Лоце, а отчасти и къ Канту, примкнулъ также H. Langenbeck, das Geistige nach seinem ersten Unterschiede vom Psychischen im engern Sinne, Berl. 1868.

Въ духѣ Медицинской психологіи Лоце пишетъ Carl Stumpf, über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung, Lpz. 1873. Tonpsychologie, I. т., Lpz. 1883.

G. Teichmüller, über die Unsterblichkeit der Seele, Lpz. 1874, 2. изд. 1879. Darwinismus und Philosophie, Dorpat 1877. Ueber das Wesen der Liebe, Lpz. 1879. Die wirkliche und die scheinbare Welt, neue Grundlegung der Metaphysik, Breslau 1882. Religionsphilosophie, Breslau 1886. Studien zur Geschichte der Begriffe, Berl. 1874. Geschichte des Begriffs der Parusie, Halle 1873.

Густавъ Тейхмюллеръ (родился 1832, умеръ профессоромъ въ Дерптѣ 1888), хотя не принадлежитъ ни къ какой опредѣленной партіи, но изъ философовъ новаго времени ставитъ выше всего Лоце. Въ своемъ Основоположеніи метафизики Тейхмюллеръ изслѣдуетъ понятіе бытія. Къ бытію всѣхъ другихъ вещей мы умозаключаемъ, а свое собственное бытіе мы сознаемъ непосредственно, и именно это знаніе самихъ себя, своихъ дѣятельностей и своего содержанія и есть все то, что Тейхмюллеръ понимаетъ подъ бытіемъ. По свидѣтельству самосознанія всякое бытіе покоится въ я, и я вовсе не выростаетъ мало-по-малу изъ дѣятельностей. Единство я является субстанціальнымъ. Весь образъ міра имѣетъ только идеальное бытіе, какъ содержаніе нашей познающей дѣятельности, въ которой исчезъ субъектъ. По аналогіи съ *я* мы не безъ основанія допускаемъ другія существа внѣ насъ. Религія есть то настроеніе, которое, обращаясь къ богосознанію, символизуется въ связной функціи сознанія, чувства и дѣйствія.—Тейхмюллеръ рѣшительно полемизируетъ противъ Канта и еще рѣшительнѣе противъ позитивизма.

Сочиненія Фехнера:
Das Büchlein vom Leben nach dem Tode, Lpz. 1836, 3. изд. 1887.
Ueber das höchste Gut, Lpz. 1846.
Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen, Lpz. 1848.
Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits, Lpz. 1851.
Ueber die physikalische und philosophische Atomenlehre, Lpz. 1855, 2. изд. 1864.
Elemente der Psychophysik, 2 чч., Lpz. 1860, 2. изд. 1889.
Ueber die Seelenfrage, ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden, Lpz. 1861.
Die drei Motive und Gründe des Glaubens, Lpz. 1863.
Zur experimentalen Aesthetik, Lpz. 1871.
Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwickelungsgeschichte der Organismen, Lpz. 1873.
Vorschule der Aesthetik, 2 чч., Lpz. 1876.
Erinnerungen an die letzten Tage der Odlehre und ihres Urhebers (Reichenbach), Lpz. 1876.
In Sachen der Psychophysik, Lpz. 1877.
Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, Lpz. 1879.
Revision der Hauptpunkte der Psychophysik, Lpz. 1882.
Ueber die psychischen Maassprincipien und das webersche Gesetz, въ Philosophische Studien, IV. т., 2. тетрадь, 1887.

Подъ псевдонимомъ Dr. Mises Фехнеръ опубликовалъ нѣсколько, отчасти юмористическихъ, сочиненій, напр.: Kleine Schriften, Lpz. 1875, Räthselbüchlein, Lpz. 1878.

На психофизическіе результаты Фехнера нападали: Hering, über Fechners psychophysisches Gesetz, Wien 1875. Delboeuf, Etude psychophysique, Bruxelles 1873. Langer, Grundlagen der Psychophysik, Jena 1876. Georg Elias Müller, zur Grundlegung der Psychophysik, Berl. 1878. Ferd. Aug. Müller, das Axiom der Psychophysik, Marb. 1882. Ad. Elsas, über die Psychophysik, physikalische und erkenntnisstheoretische Betrachtungen, Marb. 1886. Ср. также Otto Caspari, die psychophysische Bewegung, Lpz. 1869. Многія статьи, относящіяся къ методамъ психофизики и къ психофизическимъ результатамъ, не могутъ быть приведены здѣсь.

Густавъ Теодоръ Фехнеръ (1801—1887, съ 1834 профессоръ физики въ Лейпцигѣ, получавшій очень долго въ этой должности пенсію) въ своемъ умозрѣніи, полномъ чувственной фантазіи, доходитъ отчасти до теософскихъ результатовъ и при этомъ часто прибѣгаетъ къ аналогіямъ. Самъ онъ называетъ свою философію отпрыскомъ шеллингова умозрѣнія, хотя и ушедшимъ слишкомъ далеко отъ своего роднаго ствола. Напротивъ, онъ рѣшительно отвергаетъ гегельянство, которое для него «является въ извѣстномъ смыслѣ искусствомъ отучиться правильно умозаключать». По Фехнеру высшія и послѣднія дѣйствительности лежатъ на сторонѣ духовнаго—въ высшемъ и послѣднемъ единствѣ сознанія, единствѣ божественнаго духа, а со стороны тѣлеснаго—въ простомъ атомѣ, какъ послѣднемъ элементѣ тѣлеснаго міра. Есть всеобщее и высшее единство сознанія, сознаніе божественное, которое надо мыслить аналогично человѣческому. Есть единства сознанія, подчиненныя ему и въ своемъ подчиненіи сочиненныя другъ другу. Къ этимъ единствамъ принадлежатъ человѣческія единства сознанія. Но есть еще единство созна-

нія, стоящее выше человѣка, но ниже Бога. Это единство сознанія земли и небесныхъ тѣлъ. Каждое созвѣздіе обладаетъ своимъ собственнымъ чувственнымъ міромъ и стоящимъ надъ нимъ высшимъ міромъ сознанія, который, оставаясь единствомъ, распростирается надъ міромъ своихъ созданій. Онъ замкнутъ относительно другихъ созвѣздій, но совершенно открытъ для божественнаго сознанія, такъ что созвѣздія, а въ томъ числѣ, значитъ, и земля, являются посредствующимъ звеномъ между своими созданіями и Богомъ. Ниже человѣка въ свою очередь находятся души растеній. Единство высшаго сознанія стоитъ надъ всѣми низшими единствами сознанія и производитъ между ними связь, которую оно сознаетъ, такъ какъ соединеніе въ сознаніи является вмѣстѣ съ тѣмъ и связью соединеннаго. Напротивъ, низшія единства сознанія не сознаютъ непосредственно того, что они содержатся въ высшемъ и высочайшемъ сознаніи. Наша земная жизнь входитъ въ видѣ новаго момента развитія въ болѣе широкую и высокую жизнь и принимаетъ въ ней участіе. Подобно тому какъ воззрѣніе послѣ своего исчезновенія возрождается въ видѣ воспоминанія въ высшей области нашего духа, точно также случится и со всѣмъ нашимъ духомъ въ духѣ выше его, къ которому онъ уже и теперь обращенъ. Въ загробномъ мірѣ духи больше не связаны тѣми же самыми пространственными границами, какъ въ этомъ мірѣ. Тамъ они находятся въ болѣе высокихъ внутреннихъ сношеніяхъ. Впрочемъ это только положенія вѣры, вытекающія изъ свѣтлаго взгляда на міръ, но они опираются на теоретическій, историческій и практическій принципъ.

Простой атомъ какъ такой, хотя и неспособенъ быть предметомъ явленія, но онъ отвлекается отъ совокупности тѣлесныхъ явленій, какъ заключительная точка ихъ связи, и представляетъ послѣднюю точку опоры для того, чтобы точно вычислять все, что въ частностяхъ міра доступно вычисленію. До мысли объ этихъ послѣднихъ единицахъ мы доходимъ, продолжая анализъ тѣлесныхъ явленій до его послѣдней границы; при этомъ простыя вещи остаются какъ послѣднія необходимыя точки опоры при соединеніи и вычисленіи явленій. Доказательство реальности атомовъ заключается въ математической необходимости употреблять ихъ.

Свой основной взглядъ Фехнеръ называетъ идеалистическимъ въ той степени, въ какой всякое существованіе по этому взгляду покоится въ самомъ общемъ сознаніи, именно въ божественномъ. Только матерія по этому взгляду не является продуктомъ духа или не ставится въ одностороннюю зависимость отъ него, но принимается за имманентное условіе его существованія. Фехнеръ называетъ этотъ взглядъ матеріалистическимъ, такъ какъ онъ отрицаетъ возможность человѣческой мысли безъ мозга и движенія въ этомъ мозгѣ и не допускаетъ даже божественной мысли безъ тѣлеснаго міра и движеній въ этомъ мірѣ. Онъ называстъ свой взглядъ дуалистическимъ, такъ какъ тѣло и душа являются двумя совершенно несводимыми другъ на друга сторонами существованія, которыя различны въ своей основной сущности и однако относятся одна къ другой. И наконецъ онъ называетъ свой взглядъ взглядомъ тожества, такъ какъ онъ считаетъ душу и тѣло только двумя различными способами проявленія одного и того же существа, и такъ какъ онъ видитъ существо, лежащее въ видѣ общей основы обоихъ способовъ проявленія, не въ чемъ другомъ, какъ въ нераздѣльной взаимной обусловленности обоихъ способовъ проявленія, и послѣднее условіе нераздѣльности—въ единствѣ божественнаго сознанія. По словамъ Фехнера его взглядъ рѣзко противорѣчитъ только монадологіи.

Ученіе о законахъ, по которымъ связаны душа и тѣло, Фехнеръ называетъ психофизикой, и онъ является основателемъ ея, какъ науки. Еще Даніилъ Бернулли въ своей академической статьѣ de mensura sortis, Спб. 1738, и Лапласъ, употребляющій при этомъ выраженія fortune physique и fortune morale, учили, что приростъ въ удовлетвореніи отъ внѣшняго пріобрѣтенія (по крайней мѣрѣ въ предѣлѣ извѣстныхъ границъ), при прочихъ равныхъ условіяхъ, соотвѣтствуетъ отношенію этого пріобрѣтенія къ уже имѣющемуся обладанію. Значитъ, если имущество увеличивается въ геометрической прогрессіи, удовлетвореніе возрастаетъ въ ариѳмети-

ческой (или по логариөмическому отношенію). Нѣчто подобное высказалъ Эйлеръ относительно ощущаемыхъ высотъ тоновъ и связанныхъ съ ними чиселъ колебаній. Делезень въ Recueil des travaux de la societé de Lille (1827) и въ Repertorium der Experimentalphysik 1, стр. 341 (1832) Фехнера, а также Эрнстъ Генрихъ Веберъ въ Handwörterbuch der Physiologie III, 2. отд. стр. 559 сс., Рудольфа Вагнера.—относительно опредѣленій тяжести путемъ чувства давленія и относительно сравненія длины линій и высотъ тоновъ. Они предположили, что измѣненіе ощущенія пропорціонально относительному измѣненію въ раздраженіи (отношенію прироста въ раздраженіи или вообще измѣненія въ раздраженіи къ раздраженію, уже имѣющемуся на лицо). Фехнеръ на основаніи очень многочисленныхъ наблюденій установилъ законъ, имѣющій всеобщее значеніе въ предѣлахъ извѣстныхъ границъ: постоянныя разницы въ напряженіяхъ ощущеній (онѣ по предположенію Фехнера всегда имѣютъ одинаковую величину) въ предѣлахъ извѣстныхъ границъ постоянно связаны съ одинаковыми относительными различіями въ напряженіяхъ раздраженій. Другими словами—онѣ связаны съ одними и тѣми же частными, получающимися отъ дѣленія соотвѣтствующаго прироста въ раздраженіи на силу раздраженія, бывшую на лицо уже ранѣе. Если на одно и то же чувство дѣйствуютъ различныя раздраженія, напряженія которыхъ составляютъ геометрическій рядъ, то возникаютъ ощущенія, напряженія которыхъ образуютъ ариөметическій рядъ. Напряженія въ ощущеніяхъ относятся, какъ логариөмы напряженій тѣхъ раздраженій, которыя вызвали эти ощущенія, если за единицу принимать порубежное значеніе, т. е. ту силу раздраженія, при которой въ первый разъ въ ряду возрастающихъ раздраженій возникаютъ ощущенія, и при которыхъ въ ряду убывающихъ раздраженій въ первый разъ исчезаетъ ощущеніе. Увеличеніе ощущенія de пропорціонально относительному приросту раздраженія $\frac{dr}{r}$. Такимъ образомъ получается «основная формула» $de = K \frac{dr}{r}$ (гдѣ K величина постоянная). Отъ интегрированія получается «формула измѣренія» $e = K. \log. r - K. \log. \rho$ (гдѣ ρ является порубежнымъ значеніемъ раздраженія) или $e = K. \log \frac{r}{\rho}$. Но если принять въ разсчетъ, что и независимо отъ внѣшняго раздраженія нервъ никогда не бываетъ совсѣмъ безъ возбужденія, то получается, полагая напряженіе внутренняго возбужденія $= r_0$, уравненіе $de = K \frac{dr}{r + r_0}$. (Однако никоимъ образомъ не бываетъ вездѣ точной пропорціональности, но на мѣсто K надо поставить функцію r, которая при умѣренномъ наростаніи r остается почти постоянной, а при болѣе сильномъ наростаніи r приближается къ нулю, такъ какъ при очень сильномъ раздраженіи наступаетъ граница, по ту сторону которой ощущеніе больше ужъ не возрастаетъ. Все это показываетъ Гельмгольцъ въ своей «Физіологической оптикѣ» § 21. Фехнеровскія формулы онъ допускаетъ только, какъ первыя приближенія къ истинѣ). Фехнеръ принимаетъ, что величинѣ внѣшняго раздраженія въ предѣлахъ извѣстныхъ границъ пропорціональна величина нервнаго возбужденія, и что «веберовскій законъ», который лучше бы назвать фехнеровскимъ, прилагается, можетъ быть, съ полной строгостью для отношенія напряженій между нервнымъ возбужденіемъ и ощущеніемъ, а также, что этотъ законъ вообще приложимъ къ отношеніямъ между физическими и тѣлесными функціями, непосредственно связанными съ психическими (это, конечно, большая гипотеза). Въ отвѣтъ на нападки Гельмгольца, Геринга, Лангера и др. Фехнеръ отстаиваетъ свое ученіе во всѣхъ основныхъ пунктахъ, видя въ немъ самое вѣроятное ученіе, какое только можно было выставить до сихъ поръ. И по послѣднимъ выраженіямъ Фехнера нѣкоторые упреки не заставили его покинуть принципы, выставленные въ Элементахъ, а также вытекающія отсюда слѣдствія и формулы. Здѣсь не мѣсто входить въ множество споровъ, касающихся психофизики.

Сочиненія Гартмана:

Philosophie des Unbewussten, Berl. 1869, 9. дополн. изд. 1882.

Ueber die dialektische Methode, см. выше стр. 317.

Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer, Berl. 1869.

Aphorismen über das Drama, Berl. 1870.

Das Ding an sich und seine Beschaffenheit, Berl. 1871.

Gesammelte philosophische Abhandlungen zur Philosophie des Unbewussten, Berl. 1872.

Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten mit besonderer Rücksicht auf den Panlogismus, тамъ же 1874.

Shakespeares Romeo und Julia, Lpz. 1875.

Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft, Berl. 1874.

Wahrheit und Irrthum im Darwinismus, eine kritische Darstellung der organischen Entwickelungstheorie, тамъ же 1875.

Kritische Grundlegung des transscendentalen Realismus, 2. дополнен. изд. сочиненія das Ding an sich und seine Beschaffenheit, тамъ же 1875, 3. изд. 1886, въ Ausgewählte Werke.

Zur Reform des höheren Schulwesens, Berl. 1875.

J. H. von Kirchmanns erkenntnisstheoretischer Realismus, ein kritischer Beitrag zur Begründung des transscendentalen Realismus, тамъ же 1875.

Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie, Berl. 1872 (сначала безъ подписи), во 2. изд. съ именемъ.

Gesammelte Studien und Aufsätze, Berl. 1876 (здѣсь, между прочимъ, находятся: Къ философіи природы, Три философскія звѣзды 19. вѣка, Шеллингъ, Гегель, Шопенгауеръ).

Neukantianismus, Shopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu der philosophischen Aufgabe der Gegenwart, 2. изд. сочиненія Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten, Berl. 1877.

Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, Berl. 1879, 2. изд. 1886, подъ заглавіемъ: das sittliche Bewusstsein, въ Ausgewählte Werke.

Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus, Berl. 1881.

Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie, Berl. 1880.

Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung, Berl. 1881.

Die Religion des Geistes, Berl. 1882.

Philosophische Fragen der Gegenwart, Lpz. 1885. Четвертая статья «Обзоръ важнѣйшихъ философскихъ точекъ зрѣнія» содержитъ краткое изложеніе собственной философской системы. Каждый опредѣленный вопросъ долженъ быть рѣшенъ такимъ образомъ, чтобы получился синтезъ двухъ одностороннихъ рѣшеній. Такъ напр., панпневматизмъ является высшимъ синтезомъ панлогизма и пантелизма.

Der Spiritismus, тамъ же 1885.

Moderne Probleme, тамъ же 1886.

Aesthetik, 1. историко-критическая часть: нѣмецкая эстетика съ Канта, Berl. 1886; 2. систематическая часть: философія прекраснаго, 1887.—Эти послѣднія сочиненія появились въ Ausgewählte Werke, Berl. 1885 cc.

Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie, eine phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnisstheoretischen Standpunkte, Lpz. 1889.

Lichtstrahlen aus E. von Hartmanns sämmtlichen Werken, изданы и снабжены введеніемъ М. Шнейдевиномъ, Berl. 1881.

Ходъ своего развитія Гартманъ самъ изложилъ въ Gesammelte Studien und Aufsätze, № 1, см. также въ журналѣ Gesellschaft 1887, тетрадь 6, и затѣмъ E. Heymons, E. von Hartmann, Erinnerungen aus den Jahren 1868—81, Berl. 1882.

О философіи Гартмана, кромѣ упомянутыхъ сочиненій Ю. Б. Мейера (стр. 418) и Л. Вейса (стр. 439), говорятъ также Jul. Bahnsen, zur Philosophie der Geschichte, eine kritische Besprechung hegel-hartmannschen Evolutionismus aus schopenhauerschen Principien, Berl. 1871. G. C. Stiebeling, Naturwissenschaft gegen Philosophie, eine Widerlegung der hartmannschen Lehre vom Unbewussten in der Leiblichkeit, nebst einer kurzen Beleuchtung der darwinschen Ansichten über den Instinkt, New-York 1871. J. C. Fischer, Hartmanns Philosophie des Unbewussten, ein Schmerzensschrei des gesunden Menschenverstandes, Lpz. 1872. A. T(aubert), Philosophie gegen naturwissenschaftliche Ueberhebung, eine Zurechtweisung des Dr. Geo. Stiebeling und seiner angeblichen Widerlegung der hartmannschen Lehre vom Unbewussten in der Leiblichkeit, Berl. 1872. Karl Frhr. du Prel, der gesunde Menschenverstand von den Problemen der Wissenschaft, in Sachen J. C. Fischer contra Hartmann, Berl. 1872. Gust. Knauer, das Facit aus E. von Hartmanns Philosophie des Unbewussten gezogen, Berlin 1873. Johs. Volkelt, das Unbewusste und der Pessimismus, Berl. 1873. John. Rehmke, Hartmanns Unbewusstes auf die Logik hin kritisch beleuchtet, диссертація, Zür. 1873. Herm. Ebbinghaus, über die hartmannsche Philosophie des Unbewussten, боннская диссертація, Düsseldorf 1873. Alex. Schweizer, Hartmanns Philosophie des Unbewussten, ihr Gnosticismus und metaphysischer Werth, въ Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 17, 1874, стр. 407—435. Gust. Hansemann, E. von Hartmanns Phi-

losophie des Unbewussten für das Bewusstsein weiterer Kreise, Lpz. 1874. Mor. Venetianer, der Allgeist, Grundzüge des Panpsychismus im Anschluss an die Philosophie des Unbewussten, Berl. 1874. C. F. Heman, E. von Hartmanns Religion der Zukunft in ihrer Selbstzersetzung nachgewiesen, Lpz. 1875. W. Sonntag, Herr von Hartmann und die Selbstzersetzung des Christenthums, Gera 1875. Johs. Huber, die religiöse Frage wider E. von Hartmann, Münch. 1875. J. H. von Kirchmann, das Princip des Realismus, Berl. 1875. A. Ebrard, Hartmanns Philosophie des Unbewussten, Gütersloh 1876. C. Uphues, Kritik des Erkennens, Würdigung der Erkenntnisstheorie E. von Hartmanns, Ueberwegs und der alten und neuen Scholastik, Münster 1876. Bonatelli, la filosofia dell' inconscia di Ed. von Hartmann esposta ed esaminata, Roma 1876. B. Carneri, der Mensch als Selbstzweck, eine positive Kritik des Unbewussten, Wien 1877. O. Schmid, die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Philosophie des Unbewussten, Lpz. 1877, см. возраженія Гартмана въ прибавл. ко 2. изд. Философіи безсознательнаго. K. O. Anhuth, das wahnsinnige Bewusstsein und die unbewusste Vorstellung, Halle 1877. E. von Hartmann, zur Geschichte und Begründung des Pessimismus, Berl. 1880. J. H. von Kirchmann, über Hartmanns Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, Abhandlungen берлинскаго философскаго общества, Lpz. 1879. Lor. Engelbr. Fischer, über den Pessimismus (Frankf. zeitgen. Brochur., Neue Folge, т. 2., тетр. 2.), Frf. a. M. 1880. Dorner, Hartmanns pessimistische Philosophie, въ Theologische Studien und Kritiken, 1881, стр. 1—106. O. Plumacher, der Kampf ums Unbewusste, въ прибавленіи хронологическій перечень литературы о Гартманѣ, Berl. 1881. Carl Braig, die Zukunftsreligion des Unbewussten und die Principien des Subjectivismus, Frb. i. B. 1882. Alfr. Weber, Wille zum Leben oder Wille zum Guten? Vortrag über Hartmanns Philosophie, Strassb. 1882. A. Lasson, die Entwickelung des religiösen Bewusstseins der Menschheit nach E. von Hartmann, Vorträge der philosophischen Gesellschaft zu Berl., Neue Folge, 3. тетр., 1883. R. Köber, das philosophische System Ed. von Hartmanns, Breslau 1884. Alfr. Schüz, Philosophie und Christenthum, Charakteristik der hartmannschen Weltanschauung für jeden Gebildeten, Stuttg. 1884. Jul. Happel, E. von Hartmanns Religion des Geistes nach ihren Verdiensten und Schwächen gewürdigt, въ Jahrbücher für protestantische Theologie, X, 1884, стр. 513—550. Chr. Hönes, E. von Hartmanns Religiöse Philosophie, въ Theologische Studien aus Württemberg, V, 1884, стр. 1—[illegible], 85—111. C. Fr. Heman, über wissenschaftliche Versuche neuer Religionsbildungen, вступительная лекція, Bas. 1884. G. Hartung, Hartmann und Lotze, въ Philosophische Monatshefte, 21, 1885, стр. 1—20. Franz Jacobowski, die pessimistische Weltanschauung des Dr. E. von Hartmann als Wegweiser zur christlichen Wahrheit, Lpz. 1886. См. также Streifzüge durch die Philosophie der Gegenwart, выше стр. 381.—Ср. о Гартманѣ сочиненіе Файгингера, названное на стр. 427, а также сочиненія о пессимизмѣ, упомянутыя на стр. 418 с.

Гартманъ, Сущность міроваго процесса или философія безсознательнаго, изложеніе А. А. Козлова, 2 тт., М. 1876. Спиритизмъ, пер. А. М. Бутлеровъ, изд. А. Н. Аксаковъ, Спб. 1887. Пессимизмъ и педагогика (переводъ съ рукописи Вл. С. Соловьева), Рус. Об. 1890, 1, стр. 171—194.

Вл. Соловьевъ, Кризисъ западной философіи противъ позитивистовъ, М. 1874. М. В. Н., По поводу новой брошюры Гартмана „Саморазложеніе христіанства и религія будущаго", Прав. Об. 1875. 4. А. Г., Педагогическія идеи Э. ф. Гартмана, Рус. Вѣс. 1876, 11, стр. 380—394. Е. Каро, Пессимизмъ въ XIX в. Леопарди, Шопенгауеръ, Гартманъ, М. 1883. Н. Глубоковскій, Разборъ ученія Гартмана объ Абсолютномъ началѣ, какъ безсознательномъ, Вѣра и Раз. 1888, № 20, 21 и 24. См. также Н. Ланге, Исторія нравственныхъ идей XIX в., т. I.

Карлъ Робертъ Эдуардъ фонъ Гартманъ родился 1842 въ Берлинѣ. Съ 1860 онъ былъ офицеромъ, 1865 вслѣдствіе нервнаго страданія въ колѣнѣ вышелъ въ отставку и теперь живетъ частнымъ человѣкомъ въ Грослихтерфельдѣ возлѣ Берлина. Въ области теоріи познанія онъ учитъ трансцендентальный реализмъ, т. е. онъ пользуется причинностью вещей, дѣйствующихъ на нашу чувственность для того, чтобы отъ содержанія сознанія дойти до міра трансцендентнаго для сознанія. Эта трансцендентная причинность есть единственный случай, гдѣ трансцендентное или транссубъективное по теоріи познанія какъ бы врѣзывается въ содержаніе сознанія, если и не всѣмъ своимъ бытіемъ, то все-таки конечною точкою своихъ отправленій. Затѣмъ устанавливаются условія, подъ которыми долженъ находиться потусторонній міръ (вещь въ себѣ), чтобы вообще дѣйствовать на насъ и дѣйствовать такъ, какъ онъ дѣйствуетъ.

Гартманъ хочетъ получить умозрительные результаты по индуктивному методу естественныхъ наукъ. Онъ пробуетъ постепенно подняться съ возможно широкой эмпирической основы главнымъ образомъ естественно-научнаго и психологическаго матеріала. Онъ увѣренъ, что въ цѣломъ рядѣ явленій можно показать без-

сознательные акты воли и представленія, какъ напр. при произвольномъ движеніи, въ инстинктѣ, въ рефлективныхъ движеніяхъ. Онъ обращаетъ вниманіе на безсознательное въ цѣлебной силѣ природы, въ половой любви, въ чувствѣ, въ художественномъ творчествѣ, въ языкѣ, въ мышленіи и т. д. Во всѣхъ этихъ областяхъ онъ находитъ болѣе глубокій фонъ, дѣятеля, дѣйствующаго по цѣлямъ, но не вступающаго въ сознаніе. Это-то безсознательное и есть причина всѣхъ тѣхъ процессовъ въ органическомъ индивидуумѣ и въ его сознаніи, которые предполагаютъ психическую и все-таки не сознательную причину. Затѣмъ безсознательному приписывается единство. Нѣтъ различныхъ индивидуумовъ, а все безсознательное является однимъ единственнымъ индивидуумомъ безъ какихъ бы то ни было индивидуумовъ, находящихся помимо его, подчиненныхъ или сочиненныхъ ему. Это всеобъемлющій индивидуумъ, абсолютъ. Оно въ концѣ концевъ составляетъ ядро всѣхъ выдающихся философій, субстанцію Спинозы, абсолютное я Фихте, абсолютную идею Гегеля и проч.

Если Спиноза приписываетъ своей субстанціи протяженіе и мышленіе, то у Гартмана съ безсознательнымъ нераздѣльны воля и представленіе. Сама по себѣ алогическая воля, подымаясь на степень хотѣнія и выбиваясь безъ всякой цѣли изъ покоя возможности, становится антилогической, тогда какъ идея (представленіе) вноситъ въ міръ нѣчто логическое. «Что» міра алогично, подобно волѣ, «чтó» міра логично, подобно идеѣ. Идея не есть вторичное произведеніе воли, какъ у Шопенгауера, и воля не является подчиненнымъ моментомъ въ идеѣ, какъ у Гегеля

Міръ самый лучшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ, хотя его небытіе слѣдовало бы предпочесть бытію. Это очевидно изъ въ высшей степени цѣлесообразнаго развитія, руководимаго безсознательнымъ провидѣніемъ. Такъ напр., жизнь можно вытерпѣть только вслѣдствіе той уловки, что для дѣтства и юности все интересно вслѣдствіе своей новизны. Частный перерывъ индивидуальнаго сознанія и историческаго сознанія путемъ смерти и рожденія предохраняетъ природу отъ изнеможенія. Конечная цѣль всего развитія, искупленіе воли отъ юдоли бытія, достигается самымъ разумнымъ способомъ. Мудрость безсознательно сказывается не только въ цѣломъ устройствѣ міра, но и въ томъ, что безсознательное само вмѣшивается въ частности, напр. въ мозги людей, направляющихъ теченіе исторіи по цѣли, намѣченной безсознательнымъ. Первичная ошибка должна быть исправлена самымъ простымъ способомъ, и это происходитъ путемъ всего мірового процесса. До поры до времени, чтобы люди, пожалуй, не сдѣлались бездѣятельными, но стремились къ цѣли, они сдерживаются иллюзіей, будто работаютъ для своего собственнаго счастья. Но и тотъ, кто достигъ познанія этой обманчивой точки зрѣнія, можетъ только сдѣлать цѣли безсознательнаго своими собственными цѣлями, но ничего больше. Только отдаваясь жизни и ея горестямъ, доставляемымъ ею въ изобиліи, можно сдѣлать что-нибудь для міроваго процесса. Сознаніе, что міру лучше бы не быть, должно стать всеобщимъ или по крайней мѣрѣ удѣломъ большинства людей. Такимъ образомъ возбуждается отрицательная воля, и положительное хотѣніе, т. е. міръ, уничтожается. «И такъ отъ логическаго зависитъ то, что міръ становится возможно лучшимъ, а именно такимъ, который доходитъ до искупленія, а не такимъ, терзаніе котораго продолжается до безконечности».

Въ «Феноменологіи нравственнаго сознанія» Гартманъ пытается разграничить настоящіе нравственные принципы отъ ненастоящихъ. Къ ненастоящимъ принципамъ онъ причисляетъ гетерономные и эгоистическіе, и затѣмъ въ предѣлахъ настоящихъ принциповъ онъ пытается въ стройной послѣдовательности и связномъ развитіи изложить этическія точки зрѣнія, которыя опираются на пружины, цѣли и метафизическіе корни нравственности, оцѣнить ихъ по ихъ относительному значенію и въ качествѣ уничтоженныхъ моментовъ объединить ихъ въ высшемъ принципѣ. Для нравственнаго сознанія неизбѣжны объективная телеологія или провиденціальный эволюціонизмъ и конкретный монизмъ или единство сущности нравственныхъ индивидуумовъ между собою и съ абсолютнымъ субъектомъ.

Гартманъ является самымъ энергичнымъ представителемъ пессимизма и считаетъ возможной этику только на пессимистической основѣ. Эмпирическій пессимизмъ, какъ практическое вспомогательное средство, служитъ для преодолѣнія эгоизма, а метафизическій—только для ближайшаго опредѣленія конечной цѣли міроваго процесса (ср. Philosophische Fragen der Gegenwart, V, 3, Пессимизмъ и этика). По поводу взглядовъ Гартмана пессимизмъ въ послѣдніе годы былъ предметомъ многочисленныхъ обсужденій. Конечно, слишкомъ сильно сказано, когда Гартманъ выражается, что пессимизмъ принадлежитъ къ такимъ истинамъ, которыя обоснованы лучше всего (см. Philosophische Monatshefte, т. 15, 1879, стр. 612).

«Религія духа» является религіей какъ имманентнаго, такъ и трансцендентнаго духа. Божество, какъ абсолютный духъ, едино, и какъ единство, оно въ то же время абсолютная основа и абсолютная сущность міра. Оттого религія должна быть монизмомъ. Но единство божества не есть отвлеченное единство, т. е. единство, исключающее реальное множество, но такое, которое включаетъ въ себѣ реальное множество, какъ свое собственное внутреннее разнообразіе. Въ религіи духа уже не полагается только одинъ Богочеловѣкъ, какъ въ религіи Сына, но вселенское богочеловѣчество, и трагизмъ отдѣльнаго Христа безконечно усиливается трагическимъ героизмомъ каждаго отдѣльнаго богочеловѣка.—Какъ въ цѣломъ, такъ и въ отдѣльныхъ опредѣленіяхъ религіозной метафизики, Гартманъ пытается создатъ и провести синтезъ христіанской и индійской догматики.

Эстетика Гартмана вступаетъ въ противоположность къ отвлеченному идеализму, въ которомъ идея сама по себѣ является прекрасной и даетъ предмету красоту, и къ эстетическому формализму. Онъ стремится провести конкретный идеализмъ, по которому идея вполнѣ и безъ остатка имманентна эстетической призрачности или конкретной чувственной формѣ явленія, отдѣленной отъ реальности, и только въ ней и черезъ нее implicite воспринимается чувствами.

Отъ Гегеля Гартманъ отличается, помимо указаннаго, главнымъ образомъ тѣмъ, что стремится избѣгнуть односторонняго интеллектуализма и признаетъ за конечными индивидуумами и ихъ жизнью чувствъ большее право на удовлетвореніе (см. Гартманъ, Мое отношеніе къ Гегелю, въ Philosophische Monatshefte, 24, 1888, стр. 316—341). Отъ Шопенгауера онъ отличается тѣмъ, что отвергаетъ исключительную субъективность пространства, времени и категорій, со всѣми ея послѣдствіями, далѣе тѣмъ, что для объясненія матеріи предполагаетъ атомистическій динамизмъ, затѣмъ утвержденіемъ, что то, что намъ является въ качествѣ мозга, не есть достаточная причина интеллекта вообще, а только условіе для формы явленія, и наконецъ тѣмъ, что отвергаетъ возможность индивидуальнаго отрицанія воли, со всѣми его квіетистически-аскетическими послѣдствіями (см. Гартманъ, Мое отношеніе къ Шеллингу, въ Philosophische Fragen der Gegenwart, II). Метафизическій верхъ системы Гартмана ближе всего стоитъ къ ученію о принципахъ въ положительной философіи Шеллинга, но у Гартмана приводитъ къ міровоззрѣнію, совершенно отличному отъ міровоззрѣнія Шеллинга. Ученіе Гартмана считаетъ міръ, если можно такъ выразиться, какъ бы за дѣтище благородной матери, идеи, и плохого отца, пустого хотѣнія. Это хотѣніе похоже, употребляя образъ, приведенный Гартманомъ въ одномъ письмѣ, на демона, который вслѣдствіе невѣрнаго шага осужденъ на проклятіе вѣчныхъ бѣдствій и можетъ быть искупленъ не черезъ самого себя, а черезъ «вѣчно женственное» (идея), которое отдается ему и, перенося вмѣстѣ съ нимъ его мученія, проясняетъ его и возвышаетъ къ небу. Въ своей материнской заботливости идея даетъ несчастному существу, міру, всѣ тѣ благородные дары, которыми она въ состояніи облегчить ему его жребій. Если она не можетъ избавить его отъ необходимости участвовать здѣсь въ суровой борьбѣ развитія, то все-таки для него остается искупленіе въ уничтоженіи воли, въ отсутствіи удовольствія и страданія, въ нирванѣ. Противъ самихъ приведенныхъ предположеній можно направить вопросъ: какъ «логическая идея» можетъ существовать въ качествѣ prius—будь то хотя бы только prius внѣ времени—духа и «воля» въ качествѣ prius вещей міра, которыя мы только и знаемъ, какъ

носителей этой воли? Здѣсь олицетворены отвлеченія субъекта такимъ способомъ, котораго, конечно, нельзя оправдать.

Центръ тяжести своей писательской дѣятельности Гартманъ видитъ въ трехъ большихъ сочиненіяхъ изъ области этики, философіи религіи и эстетики. Его философія безсознательнаго имѣла очень большой успѣхъ, которому содѣйствовалъ понятный языкъ, а также и то, что въ этомъ сочиненіи особенно принимаются въ разсчетъ естественныя науки, что здѣсь сильно выступаетъ пессимизмъ и обстоятельно взвѣшивается цѣнность жизни.

von Kirchmann, die Philosophie des Wissens, Berl. 1864. Ueber die Unsterblichkeit, Berl. 1865. Aesthetik auf realistischer Grundlage, Berl. 1868. Ueber die Principien des Realismus, Lpz. 1875. Въ Философской библіотекѣ, изданной имъ, Кирхманъ систематически и критически развилъ и свою точку зрѣнія. О немъ Lasson und Meineke, J. H. von Kirchmann als Philosoph, въ Philosophische Vorträge издаваемые Философскимъ обществомъ въ Берлинѣ, Neue Folge, 9. тетр., Halle 1885.

Реализмъ I. Г. Кирхмана (1802—1884; онъ былъ вице-президентомъ апелляціоннаго суда, но лишенъ должности за рѣчь о коммунизмѣ въ природѣ, 3. изд. 1882, произнесенную имъ въ собраніи рабочихъ) хочетъ быть въ противоположности къ матеріализму, который отрицаетъ знаніе и видитъ въ немъ только обособленіе бытія, и къ идеализму, который отрицаетъ бытіе и разсматриваетъ его только, какъ обособленіе знанія. Бытіе и истинное знаніе по своему содержанію тожественны и только въ формѣ, обнимающей это содержаніе, различны. Не мышленіе, а воспріятіе есть тотъ процессъ въ представленіи, который переводитъ содержаніе сущаго въ знаніе. Только изъ воспріятія знаніе получаетъ свое содержаніе. Мышленіе есть или только повтореніе, отдѣленіе и связываніе воспринятаго содержанія, или процессъ отношенія. Мышленіе вовсе не есть средство, чтобы подойти ближе къ бытію. Напротивъ, въ воспріятіи я безконечно близокъ къ предмету, такъ какъ его сущее и содержаніе моего знанія какъ разъ тожественны. Основными законами истины для Кирхмана являются два закона: 1. то, что воспринято, есть; 2. того, что противорѣчитъ, нѣтъ. Воспринятое имѣетъ значеніе истиннаго, если только окажется, что оно не противорѣчитъ ни себѣ, ни другому истинному, познанному ранѣе. Въ душѣ есть также представленія, которыя не представляютъ образа сущаго. Это такъ называемыя отношенія. Вотъ они: не, и, или, равно, число, всѣ, цѣлое и части, причина и дѣйствіе, субстанція и случайность и т. д. Рѣшительной заслугой Кирхмана для философіи является изданіе Философской библіотеки.

Къ Кирхману въ существенномъ примкнулъ Германъ Вольфъ, über den Zusammenhang unserer Vorstellungen mit Dingen ausser uns, Leipz. 1874. Speculation und Philosophie, I. т.: спекулятивный раціонализмъ; II. т.: эмпирическій реализмъ, Lpz. 1878. Logik und Sprachphilosophie, Berl. 1880. Оба сочиненія вторымъ изданіемъ вышли Lpz. 1883. Handbuch der Logik, Lpz. 1884. Wegweiser für das Studium der kantschen Philosophie, Lpz. 1884.

Отчасти противъ Кирхмана съ его обоснованіемъ этики на авторитетѣ направлено сочиненіе F. W. Struhnneck, Herrschaft und Priesterthum, Berlin 1871.

Сочиненія Дюринга:

De tempore, spatio, causalitate atque de analysis infinitesimalis logica, Berl. 1861.

Natürliche Dialektik, Berl. 1865.

Der Werth des Lebens, Breslau 1865, 3. изд., Lpz. 1881.

Kritische Grundlagen der Volkswirthschaftslehre, Berl. 1866.

Kritische Geschichte der Philosophie, Berl. 1869, 3. изд., Lpz. 1878.

Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus, Berl. 1871, 3. изд. Lpz. 1879.

Kritische Geschichte der allgemeinen Principien der Mechanik, сочиненіе на премію, Berl. 1873, 2. изд. Lpz. 1877 (вслѣдствіе прибавокъ во второмъ изданіи у автора были отняты права приватъ-доцента въ Берлинѣ).

Cursus der National- und Socialökonomie einschliesslich der Hauptpunkte der Finanzpolitik, Berl. 1873, 2. изд. Lpz. 1876.

Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung, Lpz. 1875.

Logik und Wissenschaftstheorie, Lpz. 1878.

Neue Grundgesetze zur rationellen Physik und Chemie, 1. Folge, Lpz. 1878.

Rob. Mayer, der Galilei des neunzehnten Jahrhunderts, Chemnitz 1880.
Sache, Leben und Feinde, Karlsr. 1882.
Der Ersatz der Religion durch Vollkommneres und die Ausscheidung alles Judenthums durch den modernen Völkergeist, Karlsr. und Lpz. 1883.
Ср. о Дюрингѣ сочиненіе Файгингера, цитованное на стр. 427. H. Druskowitz, E. Dühring, eine Studie zu dessen Würdigung, Heidelb. 1889.
А. А. Козловъ, Философія дѣйствительности, изложеніе философской системы Дюринга съ приложеніемъ критическаго обзора, Кіевъ 1878 (изъ Унив. изв.). Современная нравственно-политическая литература (утопія Ренана и теорія автономіи личности Дюринга), От. Зап. 1878, 8, стр. 303—327; 9, стр. 153—174. А—н—, Современный новаторъ въ борьбѣ съ рутиной, Вѣс. Евр. 1882, 12, стр. 780—803 (по поводу автобіографіи Дюринга). Волковъ, Сочиненія противъ пессимизма (Дюрингъ и Карьеръ), Прав. Соб. 1880, 11 и 12.

Евгеній Дюрингъ (род. 1833, потерялъ 1877 право читать лекціи въ берлинскомъ университетѣ вслѣдствіе черезчуръ сильныхъ нападокъ на берлинскихъ профессоровъ) во многомъ примыкаетъ къ Фейербаху и Конту. Онъ рѣшительно обращается противъ критицизма, который отрицаетъ познаваемость бытія. Въ противоположность ему онъ утверждаетъ, что нашъ разсудокъ способенъ понять всю дѣйствительность. Законы мышленія являются въ то же время и законами дѣйствительности. Такимъ образомъ допускается тожество мышленія съ бытіемъ. Дѣйствительность въ томъ видѣ, въ какомъ она находится передъ нами, есть то, что одно только существуетъ реально, и что является просто-на-просто разумнымъ. Дѣйствительность надо постичь такъ, какъ она есть. Желать объяснить послѣднія данныя ея глупо. Пространство и время имѣютъ объективное (реальное) значеніе, и то, что мы получаемъ путемъ ощущенія, является непосредственно объективной истиной. И категоріи, какъ напр. причинность, присущи міру внѣ мышленія. Всеобъемлющее бытіе едино. Въ своемъ самодовольствѣ оно не имѣетъ чего-нибудь рядомъ съ собой или надъ собой, но оно ограничено, а не безконечно. Обыкновенное понятіе безконечности не вѣрно и возникло вслѣдствіе субъективной возможности постоянно идти далѣе или переходить черезъ границу, полагаемую въ каждомъ данномъ случаѣ. Дѣйствителенъ «законъ опредѣленнаго числа», который заключается въ томъ, что число и величина во всякомъ отношеніи только конечны. Затѣмъ бытію присущи устойчивость и измѣненіе. Измѣненіе оказывается не только идеальнымъ, но и реальнымъ.—Онъ нападаетъ на дарвинизмъ въ томъ видѣ, какъ это ученіе даетъ теорію нисхожденія. Точно также онъ является противникомъ пессимизма. Пессимизмъ не можетъ быть основой этики, такъ какъ люди должны сдѣлаться лучше только для того, чтобы стать счастливѣе. Но и эгоизмъ не можетъ составлять основу этики, такъ какъ скорѣе важно то, чтобы дѣйствовать сообща для общаго благополучія. Существуютъ симпатическія естественныя влеченія; ихъ-то и надо подчинять сознанію и развивать дальше.

Философія Дюринга стремится быть не только системой знанія, но и «представительницей настроенія, направленной въ сторону болѣе благородной человѣчности». Философія, по словамъ ея представителя, оправдывается и его собственными поступками въ самой жизни. Самъ онъ увѣренъ, что съ своей стороны сдѣлалъ все, «чтобы заполнить пропасть между философіей и философомъ».—Сочиненія Дюринга отличаются остротой мысли, но изобилуютъ повтореніями, ядовитыми замѣчаніями, особенно противъ профессоровъ философіи, и самопревознесеніемъ автора.

Frohschammer, изд. журнала Athenäum 1862 и сс. (органа свободныхъ католическихъ изслѣдователей), Ursprung der menschlichen Seele, Rechtfertigung des Generationismus, Münch. 1854. Menschenseele und Physiologie, Münch. 1855 (направлено противъ К. Фохта). Einleitung in die Philosophie und Grundriss der Metaphysik, Münch. 1858. Ueber die Aufgabe der Naturphilosophie und ihr Verhältniss zur Naturwissenschaft, München 1861. Ueber die Freiheit der Wissenschaft, Münch. 1861. Изложеніе и критика ученія Дарвина въ Athenäum 1862. Das Recht der eigenen Ueberzeugung, Lpz. 1869. Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses, Münch. 1877. Monaden und Weltphantasie, Münch. 1879. Die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kants und Spinozas, Münch. 1879. Ueber die Principien der aristotelischen Philosophie und die Bedeutung der Phantasie in derselben, Münch. 1881. Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwickelung in Religion, Sittlich-

keit und Sprache, Münch. 1883. Die Philosophie als Idealwissenschaft und System, Münch. 1884. Ueber die Organisation und Cultur der menschlichen Gesellschaft, философскія разысканія о правѣ и государствѣ, соціальной жизни и воспитаніи, тамъ же 1885. См. впрочемъ выше литературу о матеріализмѣ.

О Фрошаммерѣ см. Fr. Kirchner, über das Grundprincip des Weltprocesses mit besonderer Berücksichtigung Frohschammers, Kothen 1882. Ed. Reich, Weltanschauung und Menschenleben, Religion, Sittlichkeit und Sprache, Betrachtungen über die Philosophie Frohschammers, Grossenhain und Lpz. 1884.

Яковъ Фрошаммеръ (род. 1821, былъ долго католическимъ священникомъ, съ 1855 профессоръ философіи въ Мюнхенѣ) въ своихъ раннихъ сочиненіяхъ, изъ которыхъ нѣкоторыя попали въ Index, съ большою рѣшительностью боролся за самостоятельность философіи относительно католическаго богословія. Онъ несогласенъ ограничивать философію одною только наукой о познаніи или наукоученіемъ. Философія для него есть наука объ идеальной истинѣ, какъ идеальная наука, а также и какъ объясненіе міра изъ одного принципа, но она постоянно должна быть въ отношеніи къ эмпирической наукѣ. Это единое, всеобщее есть фантазія, которую слѣдуетъ понимать въ болѣе широкомъ смыслѣ, чѣмъ обыкновенно: оно объективно, какъ собственно основной принципъ всякаго дѣйствія и становленія, а съ другой стороны—субъективно, какъ начало для познанія и объясненія всего. Фантазія есть то, что созидаетъ въ индивидуумахъ и не менѣе въ міровомъ цѣломъ, то, что творитъ въ природѣ и не менѣе въ исторіи. Она составляетъ единство и закономѣрность въ отдѣльномъ, точно такъ же какъ и въ организмѣ природы. Она осуществляется также и въ соціальной жизни, такъ какъ народная жизнь съ ея обычными связями и разными отношеніями опирается на дѣятельность фантазіи, на ея идеальную тенденцію и объединяющую силу. Хотя фантазія понимается, какъ принципъ, имманентный міру, но если бы когда-нибудь удалась попытка доказать существованіе и свойство абсолютнаго божественнаго существа, то и для этого больше всего годилась бы фантазія.

Karl Frdr. Euseb. Thrandorff, Aesthetik, 2 тт., Berl. 1827. Wie kann der Supranaturalismus sein Recht gegen Hegel behaupten? 1840. Der welthistorische Zweifel, 1852. Der Mensch das Ebenbild des dreieinigen Gottes, 1853. Theos nicht Kosmos, 1859 (направлено особенно противъ А. Гумбольдта). Was ist Wahrheit? 1863. На этого мыслителя указано только въ послѣднее время, тогда какъ при жизни на него не обращали вниманія. Ср. R. O. Anhuth, das wahnsinnige Bewusstsein und die unbewusste Vorstellung, Halle 1877. J. Eckardt, Thrandorff der Bewusstseinsphilosoph. Jos. von Billewicz, Summarische Darstellung der Fundamentalsätze der Thrandorffschen Philosophie, въ Philosophische Monatshefte, 21, 1885, стр. 561-572. E. von Hartmann, ein vergessener Aesthetiker, тамъ же 22, 1886, стр. 59—98. Гартманъ отводитъ Трандорфу во всей исторіи эстетики второе мѣсто непосредственно рядомъ съ Гегелемъ.

Къ прежнему времени относится Трандорфъ (1783—1863), оригинальный мыслитель, полагавшій, что можно помирить вѣру и знаніе, супранатурализмъ и раціонализмъ. Богосознаніе должно быть уже на лицо, чтобы человѣческое сознаніе было въ состояніи имѣть то, что оно имѣетъ, а именно разумъ. Мы становимся причастны разуму только путемъ богосознанія. Но люди могли прійти къ сознанію Бога только оттого, что Богъ самъ далъ себя имъ въ объекты, именно путемъ непосредственнаго откровенія: разумѣніе сверхъестественнаго и есть разумъ. Абсолютное бытіе есть абсолютная способность въ себѣ, способность, какъ она только проявляетъ себя сама въ себѣ. Она распредѣляется по пространству и времени въ индивидуумахъ, которые составляютъ дѣйствительность. Путемъ любви они снова возвращаются къ единому.

Fr. Rohmer, Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten, Nördling. 1856 (безъ подписи). Gott und seine Schöpfung, тамъ же 1857. Der natürliche Weg des Menschen zu Gott, тамъ же 1858. Эти три сочиненія соединены въ видѣ 1. т. изданія: Fr. Rohmers Wissenschaft und Leben, подъ заглавіемъ die Wissenschaft von Gott, etwas verändert herausgegeben von J. C. B(luntschli), Nördling. 1871; 2. и 3. т.: Wissenschaft vom Menschen, auf Grund mündlicher Ueberlieferung und schriftlicher Aufzeichnung, bearbeitet von Rud. Seyerlen, Nördl. 1885 (1. половина: шестнадцать основныхъ силъ, 2. половина: [индивидуальная] психологія).—Ср. H. Späth, Fr. Rohmers makrokosmischer Gott, въ Protestantische Kirchen-Zeitung, 1867, стр. 649—656, 673—685; Fel. Dahn, Fr. Rohmers Gott und seine Schöpfung, въ Philosophische Studien,

Berl. 1883, а также воспоминанія Блунчли, который былъ большимъ почитателемъ Ромера.

Заслуживаетъ упоминанія также Ромеръ (1814—1856). Онъ мыслилъ самостоятельно и энергично и стремился примирить теизмъ съ пантеизмомъ. Все бытіе распадается на два существенно различные рода, именно—на единое первоначальное и безконечное единство,—это макрокосмъ,—и на множество производныхъ, по необходимости конечныхъ существованій.—это микрокосмъ. Вселенная не есть одно существо, она состоитъ изъ единаго Бога и твореній Бога. Этихъ двухъ міровъ нельзя смѣшивать, и надо сдѣлать шагъ, который устраняетъ ошибки пантеизма и теизма и въ то же время признаетъ содержащіяся въ нихъ истины. Вселенная или макрокосмическая природа есть тѣло Бога. Она не создана Богомъ. но стала въ Богѣ. Живущій въ ней духъ есть духъ Божій. Пространство и время—составныя части Бога, который является вѣчнымъ становленіемъ. Созданъ органическій міръ, и всякій человѣкъ есть другое лицо, такъ какъ онъ есть своеобразная идея Бога. Со смертію тѣло и душевный элементъ, связанный съ нимъ, идетъ въ макрокосмическую матерію, изъ котораго они были взяты, а индивидуальный духъ, единичная идея Бога, возвращается къ Богу.

Julius Bergmann, Grundlinien einer Theorie des Bewusstseins, Berl. 1870. Zur Beurtheilung des Kriticismus vom idealistischen Standpunkte, тамъ же 1875. Allgemeine Logik, I. т.: чистая логика, тамъ же 1879. Sein und Erkennen, eine fundamental-philosophische Untersuchung, тамъ же 1880. Das Ziel der Geschichte, Marb. 1881. Die Grundprobleme der Logik, Berl. 1882. Ueber das Richtige, Berl. 1883. Ueber den Utilitarianismus, Rede, Marb. 1883. Vorlesungen über Metaphysik mit besonderer Beziehung auf Kant, тамъ же 1886. Ueber das Schöne, analytische und historisch-kritische Untersuchungen, тамъ же 1887.

Къ Фихте старшему близко стоитъ Ю. Бергманъ (род. 1840, профессоръ въ Марбургѣ). Философія для Бергмана есть наука изъ чистаго разума о субстанціально сущемъ. Способъ ея познанія есть интеллектуализмъ, противоположность эмпиризму, и ея общій результатъ есть тожество разума и сущаго, спиритуализмъ. Метафизика должна выяснить и совершенно развить понятіе бытія. Въ качествѣ самаго общаго представленія бытіе принадлежитъ къ содержанію всѣхъ представленій и подобно вещности. Такимъ образомъ метафизика должна отвлечь отъ всѣхъ различій въ вещахъ и изслѣдовать ихъ только по ихъ вещности. Если мы мыслимъ что-нибудь сущимъ, то мы вмѣстѣ съ тѣмъ мыслимъ и мышленіе или представленіе. предметомъ котораго бываетъ это сущее: мышленіе и бытіе нельзя мыслить одно безъ другого. Бытіе есть бытіе въ представленіи, но не все то, что представлено, есть, а только то. что, подобно представляющему сознанію, является факторомъ представленія. Такимъ образомъ бытіе есть само себя представляющее сознаніе, и общее понятіе мышленія или сознанія тожественно съ общимъ понятіемъ бытія. Поэтому метафизика, какъ наука о бытіи, есть наука о мышленіи или сознаніи, а какъ наука о вещности, метафизика есть наука объ отвлеченномъ я.

V. A. v. Stägemann, die Theorie des Bewusstseins im Wesen, Berl. 1864.

H. Späth, Welt und Gott, Berl. 1867, является представителемъ теистическаго міровоззрѣнія.

C. S. Barach, die Wissenschaft als Freiheitsthat, Wien 1869.

Adolf Steudel, Philosophie im Umriss. I. ч.: теоретическіе вопросы, 1. и 2. отд., Stuttg. 1871. II. ч.: практическіе вопросы, 1. отд.: критика ученія о нравственности, Stuttg. 1877. 2. отд.: критика религіи, особенно христіанской, 1881. 3. отд.: критическое разсужденіе по поводу ученія о правѣ, 1884. Онъ становится на монистическую или пантеистическую точку зрѣнія.

J. J. Baumann (род. 1837, профессоръ въ Геттингенѣ), Philosophie als Orientirung über die Welt, Lpz. 1872. Sechs Vorträge aus dem Gebiete der praktischen Philosophie, Lpz. 1874. Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie, Lpz. 1879. Основываясь на идеализмѣ и держась идеалистическихъ выводовъ, Бауманъ даетъ косвенное доказательство реализма. Мы въ силахъ объяснить воспріятіе только тогда, когда допускаемъ реализмъ.

Ludw. Noiré (род. 1829, учитель гимназіи въ Майнцѣ), Grundlagen einer zeitgemässen Philosophie, Lpz. 1875. Der monistische Gedanke, eine Concordanz der Philosophie Schopenhauers, Darwins, R. Mayers und L. Geigers, тамъ же 1875. Die Doppel

natur der Causalität, Lpz. 1876. Einleitung und Begründung einer monistischen Erkenntnisstheorie, Lpz. 1877. Aphorismen zur monistischen Philosophie, Lpz. 1877. Der Ursprung der Sprache, Mainz 1877. Die Lehre Kants und der Ursprung der Vernunft, Mainz 1882. Logos, Ursprung und Wesen der Begriffe, Lpz. 1885. Историческое введеніе къ англійскому переводу Критики чистаго разума Канта см. выше стр 209. Die Entwickelung der abendländischen Philosophie bis zur Kritik der reinen Vernunft. Mainz 1883. Согласно «монизму» Нуаре міру присущи два отдѣльныя, совершенно тожественныя свойства, какъ внутреннее и внѣшнее свойство, ощущеніе и движеніе. «Изъ нихъ путемъ развитія вышли всѣ частныя формы бытія, изъ которыхъ разумъ въ правѣ выводить самого себя, такъ же какъ и все прочее».

Точку зрѣнія Нуаре раздѣляетъ Lazarus Geiger (1829—1870), Umfang und Quelle der erfahrungsfreien Erkenntniss, Frkf. 1865; der Ursprung der Sprache. Stuttg. 1869; Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft. 2 тт., Stuttg. 1872. Cp. Peschier, Lazarus Geiger, sein Leben und Denken, Frkf. 1871; Jul. Keller, Lazarus Geiger und die Kritik der Vernunft, программа, Wertheim 1883; онъ же, der Ursprung der Vernunft, eine kritische Studie, Heidelb 1884; Ludw. A. Rosenthal, die monistische Philosophie, Berl. 1880; онъ же, Neue Schrift über Geiger, Stuttg. 1883.

R. Grassmann, die Wissenschaftslehre oder Philosophie, ч. I: ученіе о разумѣ, ч. II: ученіе о знаніи, ч. III: ученіе о познаніи, ч. IV: ученіе о мудрости. Stettin 1875. Die Einleitung in das Gebäude des Wissens, 4 чч. въ 1 т., Stettin 1882. Das Gebäude des Wissens, III, IV. и V. т. отдѣльными частями (жизнь міра или метафизика, жизнь растеній или физіологія растеній, жизнь животныхъ или физіологія позвоночныхъ, ученіе о нравственности), Stettin 1882—1884 (разсчитано на 10 тт.). Къ этому смотри L. Weis, R. Grassmann: das Gebäude des Wissens, въ Philosophische Monatshefte 1885. стр. 243—260. Въ своей метафизикѣ Грасманъ хочетъ стать совсѣмъ на почву опыта и построить исключительно по математическимъ законамъ строго научное ученіе о міровой жизни. Такимъ ученіемъ для него является ученіе о Körbe и Korbbälle, какъ онъ называетъ атомы и молекулы въ своемъ стремленіи избѣгать иностранныхъ словъ.

O. Caspari (род. 1841, проф. въ Гейдельбергѣ), die Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwickelung des frühesten Geisteslebens, 2 тт., 2. изд., Lpz. 1877. Die Grundprobleme der Erkenntnissthätigkeit, 1. и 2. ч., 2. изд., Berl. 1879. Der Zusammenhang der Dinge: gesammelte philosophische Aufsätze, Bresl. 1881. Das Erkenntnissproblem mit Rücksicht auf die gegenwärtig herrschenden Schulen, Breslau 1881. Drei Essays über Grund- und Lebensfragen der philosophischen Wissenschaft, Hdlb. 1886. Каспари былъ нѣкоторое время въ числѣ издателей Космоса, см. выше стр. 440. Онъ является представителемъ критическаго эмпиризма, подчеркивая разницу, но вмѣстѣ съ тѣмъ и возможность примиренія между субъективнымъ и объективнымъ факторомъ познанія.

Carl. Göring (1841—1879), System der kritischen Philosophie, 2 части, Lpz. 1874—1875 (не окончено). Ueber die menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit, Lpz. 1876. Герингъ благоволитъ не къ кантовскому критицизму, а видитъ возможность прогресса въ философской области отъ соединенія критики съ систематической философіей.

A. Wiessner, vom Punkt zum Geiste! I. ч., Lpz. 1877. Die wesenhafte oder absolute Realität des Raumes, тамъ же 1877.

Frd. v. Bärenbach, Grundlegung der kritischen Philosophie, I. ч., Lpz. 1879.

Friedr. Kirchner, die Hauptpunkte der Metaphysik, Cöthen 1880. Ueber das Grundprincip des Weltprocesses, см. выше. Кромѣ того Кирхнеръ является авторомъ различныхъ монографій, касающихся исторіи философіи, и краткихъ изложеній („катехизисовъ“) по психологіи, логикѣ, этикѣ, исторіи философіи, а также и словаря основныхъ философскихъ понятій, Heidelb. 1886. Онъ является представителемъ эмпирически раціональнаго реализма. Абсолютъ есть высшее благо, т. е. добро, правда, красота. Дѣятельность есть его сущность, его бытіе и его цѣль: онъ — живой Богъ.

Nicolas Stürken, Metaphysische Essays, Hamb. 1882, хочетъ прійти эмпиристическимъ путемъ къ теизму.

Konr. Dieterich (род. 1847, профес. въ Вюрцбургѣ), Grundzüge der Metaphysik, Frb. i. B. 1885. Philosophie und Naturwissenschaft, ihr neuestes Bündniss und die monistische Weltanschauung, 2. изд., тамъ же 1885. Дитерихъ вступается за метафизику и склоняется къ спинозистическому монизму.

Дуализмъ природы и духа учитъ J. L. A. Koch (директоръ казеннаго заведенія для умалишенныхъ въ Цвифальтенѣ), Erkenntnisstheoretische Untersuchungen, Göpping. 1883. Grundriss der Philosophie, тамъ же 1884, 2. изд. 1885. Die Wirklichkeit und ihre Erkenntniss, тамъ же 1886.

Непосредственное созерцаніе, узнаваніе истины, въ противоположность заученному выведенію, принимаетъ Hugo Delff, über den Weg, zum Wissen und zur Gewissheit zu gelangen, Lpz. 1882. Die Hauptprobleme der Philosophie und Religion, Lpz. 1886.

Къ элейскому монизму приближается L. Stern, Philosophie und naturwissenschaftlicher Monismus, ein Beitrag zur Seelenfrage, Lpz. 1885.

A. Dorner, das menschliche Erkennen, Grundlinien der Erkenntnisstheorie und Metaphysik, Berl. 1887.

Изъ работъ, касающихся отдѣльныхъ дисциплинъ или проблемъ, здѣсь особенно слѣдуетъ еще назвать:

Ad. Horwicz, Psychologische Analysen auf physiologischen Grundlagen, 3 тт., Magdeb. 1872—78. Moralische Briefe, Magdeb. 1878.

Franz Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte, 1. т., Lpz. 1874.

Wollny, über Freiheit und Charakter, Lpz. 1876. Grundriss der Psychologie, Lpz. 1847.

Herm. Ebbinghaus, über das Gedächtniss, Untersuchungen zur experimentellen Psychologie, Lpz. 1885.

Theod. Lipps, Grundthatsachen des Seelenlebens, Bonn 1883. Psychologische Studien, Hdlb. 1885. (О теперешней психологіи въ Германіи ср. Ribot, см. выше. B. Erdmann, zur zeitgenössischen Psychologie in Deutschland, въ Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, IV, 1879; см. также W. Windelband, über den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung, Rede, Lpz. 1876).

Rob. Proelss, der Ursprung der menschlichen Erkenntniss, Lpz. 1879.

Schmitz-Dumont, Zeit und Raum in ihren denknothwendigen Bestimmungen, abgeleitet aus dem Satze des Widerspruchs, Lpz. 1875. Die mathematischen Elemente der Erkenntnisstheorie, Berl. 1878. Die Einheit der Naturkräfte und die Deutung ihrer gemeinsamen Formel, Berl. 1881. Математическая наука есть расширенная логика, а логика производитъ свои опредѣленія изъ одной единственной безусловной достовѣрности, именно изъ того факта, что дѣлаются воспріятія, т. е. что нѣчто существуетъ.

A. Döring, Grundzüge der allgemeinen Logik, ч. I, Dortm. 1880.

Karl Uphues, Reform des menschlichen Erkennens, 1874. Grundlehren der Logik, nach Rich. Shutes Discourse on truth bearbeitet, Breslau 1883.

Grung, das Problem der Gewissheit, Grundzüge einer Erkenntnisstheorie, Hdlb. 1886.

Englb. Lor. Fischer, die Grundfragen der Erkenntnisstheorie, Mainz 1887.

Chr. Sigwart (род. 1830, проф. въ Тюбингенѣ), Logik, 2 тт., Tübing. 1873—78. Beiträge zur Logik vom hypothetischen Urtheile, Tübingen 1879. См. также его Kleine Schriften, 2 тт., Frbg. i. Br. 1881 (слѣдуетъ отмѣтить: О нравственныхъ основахъ науки, Борьба противъ цѣли, Понятіе хотѣнія и его отношеніе къ понятію причины). Vorfragen der Ethik, Frb. i. B. 1886. Логика Зигварта является одной изъ лучшихъ логикъ новѣйшаго времени. Въ заключеніи онъ вполнѣ высказывается за телеологію. Послѣдняя основа, на которую, какъ на нѣчто безусловное, сводится всякая гипотетическая необходимость, является реальной силой хотѣнія, полагающаго цѣли.

Edm. Pfleiderer (род. 1842, проф. въ Тюбингенѣ). die Idee eines goldenen Zeitalters, Berl. 1877. Zur Ehrenrettung des Eudämonismus, Tübingen 1879. Die Philosophie und das Leben, Rede, 1878. Кромѣ того Пфлейдереръ, среди философовъ предпочитающій Лейбница и Лоце, составилъ нѣсколько очень почтенныхъ историческихъ и историко-критическихъ работъ, см. литературу.

Г. ф. Гижицкій, который во многомъ оказалъ заслуги этикѣ, написалъ также Grundzüge der Moral, Lpz. 1885.

G. Class (профессоръ въ Эрлангенѣ), Ideale und Güter, Erlang. 1886. Изъ идеаловъ возникаютъ безусловные императивы. Имъ надо повиноваться, чтобы выполнять высшую человѣчность.

Rud. Eucken, (род. 1846, проф. въ Іенѣ), Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens, Lpz. 1885. Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit, Lpz. 1888 (это сочиненіе вышло какъ разъ передъ печатаніемъ этого отдѣла, а потому оно здѣсь не принято въ разсчетъ). Эйкенъ, склоняющійся къ Фихте старшему, спрашиваетъ, есть ли въ полнотѣ явленій всеобъемлющее единство, дѣйствуетъ ли вся совокупность процессовъ опредѣленнаго рода, заправляя всѣмъ единичнымъ и приводя къ общности смысла. Это „совокупность духовной жизни". Путемъ такой совокупности фиксируется естественная скрѣпа процессовъ, возвышающаяся надъ состояніемъ индивидуумовъ и надъ рефлектирующимъ размышленіемъ.

Изъ трудовъ по философіи религіи можно еще упомянуть: Willh. Bender, das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung, Bonn 1886. G. Chr. Bernh. Pünjer, Grundriss der Religionsphilosophie, Braunschw. 1886. (Безъ подписи) Religionsphilosophie auf moderner wissenschaftlicher Grundlage съ предисловіемъ Ю. Баумана, Lpz. 1886.

Здѣсь еще слѣдуетъ назвать сочиненія, во многомъ затрогивающія философскую область, а именно изслѣдованія Гумбольдта по наукѣ о языкѣ и эстетикѣ, Макса Мюллера по наукѣ о языкѣ и исторіи религій, а также политико-экономическія изслѣдованія Рошера, К. Г. Рау и др., разысканія Р. Іеринга о духѣ римскаго права, о цѣли въ правѣ, 2. тт. Во 2. т. Іерингъ переходитъ къ нравственности. Главною мыслію его труда является та мысль, что цѣль создаетъ все право и нравственность, и особенно характерно для цѣли отношеніе къ собственному я хотящаго лица. Можно также упомянуть сочиненія А. Г. Поста по этнологической юриспруденціи; Hepp, Darstel-

lung der deutschen Strafrechtssysteme; Chr. Reinh. Köstlin, Neue Revision der Grundbegriffe des Strafrechts, Geschichte des deutschen Strafrechts etc.; Vassalli, Rechtsphilosophische Betrachtungen über das Strafverfahren, Erlang. 1869; Ldw. Laistner, das Recht in der Strafe, München 1872; Fel. Dahn, Rechtsphilosophische Studien, Berl. 1883. и др.; v. Krafft-Ebing, Grundzüge der Criminalpsychologie, Stutg. 1882; Krause, die Psychologie des Verbrechens, Tüb. 1884.

§ 46. Внѣ Германіи съ начала этого столѣтія не возникало философскихъ системъ такого же высокаго значенія и съ такимъ же могучимъ вліяніемъ, какъ это было въ 17. и 18. столѣтіи. Однако сохранялась философская традиція, а изслѣдованіе отчасти пошло и дальше.

Во Франціи противъ сенсуализма и матеріализма выступили отчасти эклектически-спиритуалистическая школа, отчасти теософское направленіе. Эклектическая школа основана Ройе-Коляромъ, примыкающимъ къ Риду, развита дальше Кузеномъ, заимствовавшимъ отдѣльныя нѣмецкія философемы, и снова приняла традицію картезіанства. Въ новѣйшее время гегельянство пріобрѣло отдѣльныхъ приверженцевъ. Не остался безъ вліянія и Кантъ. Контъ основалъ «позитивизмъ», который въ принципѣ отклоняетъ всякое движеніе за предѣлы доступнаго точному изслѣдованію, но однако дружитъ главнымъ образомъ съ матеріализмомъ. Все, что происходитъ, бываетъ необходимо по законамъ природы. Эти-то законы и надо изслѣдовать. Но начало и конецъ вещей совершенно замкнуты для нашего познанія. На основѣ позитивизма Контъ пытается построить ученіе объ обществѣ.

Въ Бельгіи ни одно опредѣленное направленіе не пріобрѣтаетъ рѣшительнаго вліянія.

Въ IV. т. Rob. Blakey, History of the philosophy of mind, Lond. 1848, находится подробное обозрѣніе философскихъ сочиненій, вышедшихъ въ Великобританіи, Германіи, Франціи, Италіи, Бельгіи и Голландіи, Испаніи, Венгріи, Польшѣ, Швеціи, Даніи, Россіи и Соединенныхъ Штатахъ отъ 1800—1848. Ср. J. D. Morell, an history and critical view of speculative philosophy of Europe in the nineteenth century, London 1846, 2. изд., тамъ же 1847; Lectures on the philosophical tendencies of the age, 1848. О новѣйшихъ психологическихъ работахъ въ различныхъ странахъ говоритъ Бенеке въ своемъ сочиненіи die neue Psychologie, Berl. 1845, стр. 272—350. Статьи о современной философіи внѣ Германіи содержатъ философскіе журналы: Zeitschrift für Philosophie, издав. Фихте, Ульрици и Виртомъ, и der Gedanke, изд. Мишле, такъ же какъ и Philosophische Monatshefte и (относительно гербартіанства) Zeitschrift für exacte Philosophie.

О французской философіи говорятъ: Ph. Damiron, Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX-e siècle, Paris 1828. 3. изд. 1834. H. Taine, les philosophes classiques français du XIX-e siècle, Paris 1857, 3. изд. 1867. F. Ravaisson, la philosophie en France au XIX-e siècle, Par. 1864, 2. изд. 1884 (ср. объ этомъ Etienne Vacherot, Положеніе философіи во франціи, Revue des deux mondes, т. 65, 1868, стр. 950—977). P. Janet, le spiritualisme français au XIX-e siècle, въ Revue des deux mondes, т. 65, 1868, стр. 353—385; онъ же, Philosophie française contemporaine, 2. изд., Paris 1879. Ferraz, Etudes sur la philosophie en France au XIX-e siècle 2. изд., Paris 1877. Онъ же, Histoire de la philosophie en France au XIX-e siècle. Traditionalisme et Ultramontanisme, Paris 1880. Spiritualisme et Libéralisme, Par. 1886. Ribot, Philosophy in France, въ Mind, т. 2, 1877. Alfr. Fouillée, le Néo-Kantisme en France, la morale criticiste (Renouvier), въ Revue philosophique, 1881, т. 11, стр. 1—45. О Менъ де Биранѣ, В. Кузенѣ, Дамиронѣ, Гарнье, Бартелеми Ст. Илерѣ, Жане, Равессонѣ, Ренувье ср. Ad. Franck, Moralistes et Philosophes, Paris 1872, 2. изд. 1874. Сочиненіе по философіи исторіи во Франціи написалъ Schotte Flint, пофранцузски перевелъ Carrau. О положеніи французской философіи даютъ самыя лучшія свѣдѣнія журналы: la critique philosophique, politique etc., выходитъ съ 1872; Revue philosophique de la France et de l'étranger, редактируемый Рибо, выходитъ съ 1876 и желаетъ давать полное и точное изображеніе философскаго движенія въ настоящее время, не являясь представителемъ опредѣленной системы; онъ обстоятельно касается также нѣмецкой философіи; наконецъ Philosophie positive, revue dirigée par E. Littré et G. Wyroubоff,

а по смерти Литре par Robin и G. Wyrouboff, 1867—1883, является представителемъ позитивизма.

О Ламенне говорятъ: Blaize, Essai biografique, 1858; Binaut въ Revue des deux mondes, 1860 и 1861; O. Bordage, la philosophie de Lamennais, Strassb. 1869. — Ламне, Мнѣнія о соціальныхъ доктринахъ, От. Зап. т. 52.

О Ройе-Колярѣ говорятъ: A. Philippe, Paris 1858, и Parante, Paris 1861.

О Менъ де Биранѣ говорятъ: Ern. Naville (Paris 1874), который также издалъ 1859 Oeuvres inédites, затѣмъ J. Gérard, Maine de Biran, Essai sur sa philosophie et suivi de fragments inédits, Paris 1876.

Сочиненія Кузена вышли въ Парижѣ 1846—1850 въ пяти отдѣлахъ: I.—II.: Cours de l'histoire de la philosophie moderne, Paris 1846—48, III.: Fragmens philosophiques, 1847—48, IV.: Littérature, 1849, V.: Instruction publique, 1850. — О Кузенѣ говорятъ: C. E. Fuchs, die Philosophie V. Cousins, Berl. 1847. A. Aulard, Etudes sur la philosophie contemporaine: M. Victor Cousin, Nantes 1859. J. E. Alaux, la philosophie de M. Cousin (составляетъ часть Bibliotèque de philosophie contemporaine, Paris 1864). Часто касается его сочиненій Ю. Б. Мейеръ въ своихъ рефератахъ въ Zeitschrift Фихте, особенно также въ т. XXXII, 1858, стр. 276—290: Философская дѣятельность Кузена съ 1853. Paul Janet, Victor Cousin, въ Revue des deux mondes, XXXVII. année, 2. pér., т. 67, стр. 737—754. M. Secrétan, la philosophie de V. Cousin, Paris 1868. Mignet, V. Cousin, Paris 1869.

Первая лекція Кузенова курса исторіи философіи, Моск. Тел. 1829, X, стр. 153—172. О великихъ людяхъ, 10-я лекція курса исторіи философіи Кузена, тамъ же 1829, III, стр. 301—325. Кузенъ, о прекрасномъ и объ искусствѣ, Библ. для чт., 1845, т. 52, стр. 59—102.—Философія и философическая критика Кузена (изъ Edinburg Review), Библ. для чт., 1834, ч. 7, стр. 63 — 85. Т. Планшъ, В. Кузенъ и его литературныя произведенія, От. Зап. 1854, ч. 93.

Извлеченіе изъ Конта вышло недавно: Auguste Comte, la philosophie positive resumée par M. Jules Rig, Par. 1881, понѣмецки перевелъ J. H. Kirchmann, 2 тт., Heidelberg. 1883—1884. Die Einleitung in die positive Philosophie, deutsch von G. E. Schneider, Lpz. 1880. О Контѣ говорятъ K. Twesten, über das Leben und die Schriften A. Comtes, въ Preussische Jahrbücher, т. 4., 1859; Littré, Paris 1863; J. St. Mill, Comte and Positivism, 2. изд. просмотр., Lond. 1866, понѣмецки перевела Elise Gompertz, Lpz. 1874; Ch. Pellarin, Essai critique sur la philosophie positive, Paris 1866; Miss Harriet Martineau, the positive philosophy of Aug. Comte freely translated and condensed, Lond. 1853, traduction française, Bordeaux 1871 cc.; Giacomo Barzellotti, la morale della filosofia positiva, Firenze 1871; Bernh. Pünjer, der Positivismus in der neueren Philosophie, I., A. Comte. въ Jahrbücher für protestantische Theologie, 1878, стр. 79—121; онъ же, A. Comtes Religion der Menschheit, тамъ же 1882, стр. 385 — 404; de Broglie, le positivisme et la science expérimentale, 2 тт., Par. 1882; Rob. Zimmermann, Kant und Comte in ihrem Verhältniss zur Metaphysik, Wien 1885; Edw. Caird, the social philosophy and religion of Comte, Glasgow 1885 (раньше вышло въ четырехъ статьяхъ Contemporary Review); Hugo Sommer, die positive Philosophie A. Comtes, въ Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, Berl. 1886; G. F. Sterzel, Comte als Pädagog, диссертація, Dresd. 1886; J. M. Guardia, les sentiments intimes d'A. Comte d'après son testament, Revue philosophique XXIV, 1887, стр. 59—74; Rud. Eucken, zur Würdigung Comtes und des Positivismus, въ Philosophische Aufsätze Ed. Zeller zu seinem 50jährigen Doctorjubiläum gewidmet, Lpz. 1887, стр. 53—82. См. также популярное сочиненіе Robinet, la Philosophie positive. Среди приверженцевъ Конта произошли несогласія. Одни строго держатся Конта, принимая и методъ изъ его субъективнаго періода, но Литре и его приверженцы относятся свободнѣе къ Конту, по крайней мѣрѣ — они держатся объективнаго метода. См. объ этомъ спорѣ André Poëy, M. Littré et A. Comte, Paris 1879; E. Caro, M. Littré et le positivisme, Par. 1883.

Э. К. Ватсонъ, О. Контъ и позитивная философія, Совр. 1865, 8, стр. 415—452; 11—12, стр. 319—356. Д. И. Писаревъ, Историческія идеи О. Конта, Рус. Сл. 1865, 9, стр. 42—69; 10, стр. 1—35; 11, стр. 179—238, а также сочиненія, т. 10. П. Л(авровъ), Задачи позитивизма и ихъ рѣшеніе, Совр. Об. 1868, 5, стр. 117—154. Льюисъ и Милль, О. Контъ и положительная философія, Спб. 1867. Р. Конгревъ, Позитивизмъ и современная наука, О. Контъ и Гексли, Космосъ 1869, втор. полугодіе, № 4, стр. 69—95. Гексли, Позитивизмъ и современная наука, научная сторона позитивизма, тамъ же, № 5, стр. 78—108. Н. П—въ, Мысли о позитивной философіи, послѣднія умозрѣнія О. Конта, От. Зап. 1865, іюль и сентябрь. Н. Павловскій, Классификація наукъ, От. Зап. 1871, 6, стр. 317—366. И. Полетика, Критика философской системы Конта и дополненіе этой системы мыслями Гегеля и нѣкоторыхъ новѣйшихъ философовъ, Спб. 1873. Вл. Соловьевъ, Кризисъ западной философіи противъ позитивистовъ, М. 1874. В. Лесевичъ, Опытъ критическаго изслѣдованія основоначалъ позитивной философіи, Спб. 1877. В. Д. Вольфсонъ, Позитивизмъ и «Критика отвлеченныхъ началъ» Вл. Соловьева, Спб. 1880. Л. Оболенскій, Л. Толстой и О. Контъ о наукѣ, Рус. Бог. 1886, № 5—6. К. Истоминъ, Отношеніе религіозно-философскихъ воззрѣній

О. Конта къ католичеству, Вѣра и Раз. 1888, № 9 и 11. Л. Оболенскій, Основныя ошибки позитивизма и матеріализма, Рус. Бог. 1890, 1—3.

Французскую философію въ первыхъ десятилѣтіяхъ настоящаго вѣка Дамиронъ сводитъ къ тремъ главнымъ направленіямъ: сенсуалистическое, богословское и эклектически-спиритуалистическое. Сенсуалистическая школа въ девятнадцатый вѣкъ перешла изъ восемнадцатаго и въ первыя десятилѣтія настоящаго вѣка все болѣе и болѣе вытѣснялась обѣими другими школами. Однако впослѣдствіи снова возникла реакція противъ нихъ. Эта реакція, напр. въ лицѣ Ренана и Тена, а также Шарля Дольфуса, автора Lettres philosophiques. Par. 1851, 3. изд. 1869, частью соприкасается съ основными мыслями Гегеля по философіи религіи и исторіи, частью (еще и раньше) приняла натуралистическую окраску. Объ этомъ ходѣ развитія ученикъ Кузена Поль Жане даетъ отчетъ слѣдующимъ образомъ *).

Къ тому времени, когда подходила къ концу революція и наступало девятнадцатое столѣтіе, французская философія безраздѣльно находилась подъ вліяніемъ кондильяковскаго направленія. Метафизика была не чѣмъ инымъ, какъ расчлененіемъ чувственныхъ ощущеній. Такъ какъ ихъ можно было разсматривать съ двухъ точекъ зрѣнія, а именно—частію по отношенію къ органамъ чувствъ, частію по отношенію къ духу, то школа Кондильяка раздѣлилась на двѣ вѣтви, физіологическую и идеологическую. Кабанисъ является главнымъ представителемъ первой фракціи, Дестютъ де Траси—второй.

Кабанисъ (1757—1808)—первый французскій писатель, философски и методически говорившій объ отношеніяхъ между физической и психической стороной, и именно въ сочиненіи: Les Rapports du physique et du moral (вышло въ двухъ первыхъ томахъ Mémoires de la cinquième classe de l'Institut, также отдѣльно 1812; этотъ классъ долженъ былъ обработать ученіе о представленіяхъ). Этотъ трудъ состоитъ изъ двѣнадцати отдѣловъ, которые говорятъ по порядку о физіологическомъ происхожденіи чувственныхъ ощущеній, о вліяніи возраста, пола, темперамента, болѣзней, житейской обстановки, климата, инстинкта, сочувствія, сна, о вліяніи психической стороны на физическую, о благопріобрѣтенныхъ темпераментахъ. Это очень богатая сокровищница интересныхъ фактовъ. Но духъ сочиненія совершенно матеріалистическій. Психика есть не что иное, какъ физика при извѣстныхъ особенныхъ точкахъ зрѣнія. Душа не субстанція, а способность. Мысль—выдѣленіе мозга. Позже въ Lettre sur les causes premières (Paris 1824) къ Форьелю Кабанисъ существенно преобразовалъ свои взгляды. Онъ теперь допускалъ причину міра, одаренную разсудкомъ и волей, и дошелъ до чего-то въ родѣ стоическаго пантеизма.

Дестютъ де Траси (1754—1836) преобразовалъ ученіе Кондильяка такимъ образомъ, что попытался объяснить представленіе бытія вещей внѣ насъ, такъ какъ этого представленія не могло дать простое чувственное ощущеніе. По нему только произвольное движеніе учитъ насъ существованію внѣшнихъ объектовъ. Связью между я и не-я съ одной стороны является дѣйствіе, составляющее предметъ хотѣнія и ощущенія, съ другой—противодѣйствіе. Нельзя, чтобы одна и та же ощущающая сила хотѣла и однако также оказывала самой себѣ противодѣйствіе. Матеріи, которая бы не противодѣйствовала, нельзя было бы и познать. Существо, не дѣлающее движеній, или хотя и дѣлающее, но не ощущая ихъ, познавало бы не что иное, какъ само себя. Траси извлекаетъ отсюда то слѣдствіе, что исключительно нематеріальное существо познавало бы только самого себя. Сочиненія Траси: 1) Eléments d'idéologie (2 тт., Пар. 1804), 2) Commentaire sur l'Esprit des lois (Пар. 1819). См. о немъ Charles Chabot, Destutt de Tracy, Moulin 1885.

Реакція противъ сенсуалистической школы. Она была двоякаго

---

*) Далѣе слѣдуетъ очеркъ, доставленный Жане для 2. нѣмецкаго изданія. Только при Контѣ краткое изложеніе Жане нѣсколько пополнено проф. Гейнце.

рода и шла отчасти отъ теологической, отчасти—отъ психологической*) школы.

Въ теологической школѣ больше всего выдаются три имени: Де Бональдъ.—Аббатъ Ламенне.—Жозефъ де Местръ.

Де Бональдъ (1754—1840)—глава школы, которая называется традиціоналистическою. Главный ея догматъ—созданіе языка Богомъ. Откровеніе есть принципъ всякаго познанія. Нѣтъ прирожденныхъ представленій. Надъ всей философіей Бональда царитъ тринитарная формула: причина, средство, дѣйствіе. Въ космологіи Богъ опредѣляется какъ причина, движеніе—какъ средство, тѣло—какъ дѣйствіе. Въ ученіи о государствѣ эти три понятія принимаютъ видъ правительства, чиновниковъ и подданныхъ. Въ семьѣ: отецъ, мать, дитя. Бональдъ приложилъ эти формулы къ богословію и заключилъ о необходимости посредника. Вотъ откуда положеніе: Богъ относится къ Богочеловѣку, какъ Богочеловѣкъ—къ человѣку. Главныя сочиненія Бональда: Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social; La législation primitive (2. изд. 1821, 3 тт.); Recherches philosophiques (1818); La théorie du pouvoir social (1796. 3 тт.). Oeuvres complètes обнародованы 1818.

Аббатъ де Ламенне (1782—1854)—основатель теологическаго скептицизма въ девятнадцатомъ столѣтіи. Въ своей книгѣ Essai sur l'indifférence en matière religieuse (1817—27, 4 тт., новое изданіе 1872) онъ, какъ и Паскаль, заимствуетъ у пирронизма свои доводы противъ достовѣрности способностей души. Ошибки въ чувствахъ, ошибки въ умозаключеніи, противорѣчія человѣческихъ мнѣній—весь этотъ арсеналъ скептицизма употребляется противъ человѣческаго разума. Послѣ такого разрушенія всякой достовѣрности аббатъ Ламенне пытается опять построить то, что разрушилъ, на основѣ новаго критерія, именно—consentement universel, и такимъ образомъ доказать дѣйствительность вѣры въ Бога, откровенія, католичества.

Жозефъ де Местръ (1753—1821) является основателемъ теперешняго ультрамонтанства. Его книга о папѣ составляетъ до нѣкоторой степени евангеліе ультрамонтанства. Область философіи онъ затрогиваетъ въ своихъ Soirées de St. Pétersbourg (Paris 1821), гдѣ онъ говоритъ о временномъ господствѣ провидѣнія въ человѣческихъ дѣлахъ. Сильно проникнутый теологической идеей первороднаго грѣха, онъ склоняется къ тому, чтобы въ злѣ видѣть только искупленіе и наказаніе. Отсюда-то его оправданіе смертной казни, войны, инквизиціи и проч. Онъ не былъ чуждъ иллюминатства и мечталъ о широкомъ обновленіи религіи. Отсюда объясняется, что сенъ-симонисты часто приводятъ его имя и ссылаются на него.

Психологическая школа имѣетъ слѣдующія особенности: 1. она совершенно независима отъ (положительнаго) богословія, 2. она ищетъ въ психологіи принциповъ всякой философіи, 3. она возобновляетъ идеалистическое и спиритуалистическое направленіе, идущее отъ Декарта. Самыми выдающимися представителями ея являются Ройе-Коляръ, Менъ де Биранъ, Кузенъ и Т. Жуфруа.

Ройе-Коляръ (1763—1845) въ области политики имѣетъ больше значенія, нежели въ области философіи. Онъ ввелъ во Франціи шотландскую философію. Подобно Риду онъ видитъ особенно большое значеніе въ различіи между чувственнымъ ощущеніемъ и перцепціей, въ принципахъ причинности и индукціи. Самое интересное у него это анализъ понятія продолжительности. Продолжительность по его взгляду воспринимается не въ объектахъ,—она заключается только въ насъ. Она отличается отъ послѣдовательности во времени. Послѣдовательность во времени не обосновываетъ понятія продолжительности, а скорѣе предполагаетъ его. Понятіе продолжительности возникаетъ только изъ ощущенія нашего постояннаго тожества, которое вытекаетъ изъ непрерывности нашихъ поступковъ (Fragments de Royer-Collard въ переводѣ сочиненій Рида, сдѣланномъ Жуфруа).

*) Это названіе я даю школѣ, которая въ теченіи времени обозначалась разно (эклектической, спиритуалистической). Названіе, предлагаемое мною, кажется мнѣ самымъ подходящимъ. *Жане.*

Менъ де Биранъ (1766—1824), котораго Кузенъ провозгласилъ первымъ французскимъ метафизикомъ девятнадцатаго столѣтія, прошелъ чрезъ три философскія ученія или вѣрнѣе—черезъ три различныя стадіи одного и того же философскаго развитія.

Характеръ перваго періода очерчиваетъ сочиненіе Mémoire sur l'habitude (1803). Въ этомъ сочиненіи Менъ де Биранъ принадлежитъ еще къ идеологической или кондильяковской школѣ или только думаетъ, что принадлежитъ, тогда какъ на самомъ дѣлѣ уже отступаетъ отъ нея. Развивая взглядъ, выставленный уже Траси, что въ произвольномъ движеніи заключается начало нашего представленія о вещахъ внѣ насъ, онъ основываетъ на этомъ принципѣ различеніе между чувственнымъ ощущеніемъ и перцепціей, остававшееся въ ридовской школѣ въ такомъ неопредѣленномъ видѣ. Чувственное ощущеніе есть только дѣйствіе, вызванное внѣшними причинами; перцепція, напротивъ, результатъ нашей произвольной активности. Менъ де Биранъ показываетъ намъ, какъ оба эти процесса въ каждомъ изъ нашихъ чувствъ связаны между собой въ различномъ отношеніи; причемъ перцепція постоянно нераздѣльна съ подвижностью органа. И такъ перцепція не есть преобразованное чувственное ощущеніе. Отъ этого различія зависитъ также различіе между силой воображенія и памятью. Затѣмъ Биранъ различаетъ два класса привычекъ, именно активныя и пассивныя привычки. Наконецъ онъ развиваетъ слѣдующій основной законъ привычки: «привычка ослабляетъ чувственное ощущеніе и усиливаетъ перцепцію».

Во второмъ періодѣ Биранъ обосновываетъ и развиваетъ свою собственную философію. Основная мысль этой философіи заключается въ томъ, что нельзя приравнивать точку зрѣнія самопознающаго существа къ точкѣ зрѣнія вещи, познанной извнѣ и въ качествѣ предмета. Главная ошибка сенсуалистовъ состояла въ томъ, что они представляли себѣ внутреннія причины, психическія силы, по образцу внѣшнихъ и предметныхъ причинъ. А такъ какъ эти внѣшнія причины неизвѣстны сами по себѣ, то онѣ являются только скрытыми свойствами, отвлеченными именами, которыя представляютъ группы явленій. Ихъ можно свести одна на другую въ той мѣрѣ, въ какой между этими группами открываются новыя сходства. Притяженіе, сродство, электричество—только названія. Значитъ, для сенсуалистовъ способность ощущенія, разсудокъ, воля и вообще субъективная причинность, должны считаться простыми отвлеченіями. Но развѣ можетъ, возражаетъ имъ Биранъ, существо, сознающее свои собственные поступки и являющееся свидѣтелемъ своей собственной активности, можетъ ли оно смотрѣть на себя, какъ на внѣшній объектъ? Правда, душа, разсматриваемая безотносительно, не доступна нашему пониманію, есть X. Но между точкой зрѣнія чистыхъ метафизиковъ, которые переносятся въ абсолютъ, и точкой зрѣнія чистыхъ эмпиристовъ, которые не видятъ ничего кромѣ явленій и соединеній въ чувственныхъ воспріятіяхъ, по срединѣ находится точка зрѣнія рефлексіи на нашъ внутренній міръ, путемъ которой отдѣльный субъектъ ощущаетъ себя какъ такого и потому различаетъ себя отъ скрытыхъ причинъ, предполагаемыхъ нами внѣ насъ. Въ то же время этотъ субъектъ отличаетъ себя и отъ всѣхъ своихъ состояній, вмѣсто того, чтобы теряться въ нихъ, какъ этого хотѣлъ Кондильякъ, видѣвшій въ я только сборище или послѣдовательность чувственныхъ ощущеній. Первымъ фактомъ сознанія является напряженіе воли, въ которомъ нераздѣльно соединены двѣ части: воля и противодѣйствіе (и именно противодѣйствіе собственнаго, а не чужаго тѣла). Черезъ посредство противодѣйствія я ощущаетъ себя ограниченнымъ и вслѣдствіе этого получаетъ самосознаніе, въ то же время съ необходимостью познавая не-я. Путемъ внутренняго сознанія и его дѣятельности я доходитъ до понятія причины, которое не оказывается ни прирожденнымъ, ни простою привычкою, ни формой a priori. Вмѣстѣ съ Кантомъ Биранъ различаетъ содержаніе и форму въ познаніи. Но форма состоитъ не въ пустыхъ категоріяхъ, которыя были бы на лицо до всякаго опыта. Категоріи только различныя точки зрѣнія во внутреннемъ опытѣ, въ рефлексіи. Содержаніе познанія дано черезъ посредство того, что оказываетъ сопротивленіе, а это послѣднее достав-

ляетъ различіе и локализацію. По Бирану есть внутреннее пространство, которое отлично отъ внѣшняго и предметнаго пространства. Это внутреннее пространство является непосредственнымъ мѣстомъ я, образуемымъ различіемъ точекъ сопротивленія, противополагаемаго разными органами волевому акту. Точка зрѣнія, царящая надъ всей этой философіей Бирана, есть точка зрѣнія личности. Главнѣйшія сочиненія этого втораго періода: Rapports du physique et du moral (написано 1811 и увѣнчано копенгагенской академіей, но обнародовано только 1834 Кузеномъ послѣ смерти автора) и особенно Essai sur les fondements de la psychologie (обнародовано Навилемъ 1859).

Третій періодъ Бирана остался незаконченнымъ, и его послѣдняя философія является только въ набросках. Отъ стоическихъ разсужденій, характеризующихъ его второй періодъ, онъ перешелъ къ мистико-христіанскимъ. Въ его послѣднемъ сочиненіи, оставшемся неоконченнымъ, въ Антропологіи, онъ различаетъ въ человѣкѣ три рода жизни: чувственное ощущеніе, какъ животную жизнь, волю, какъ человѣческую жизнь, любовь, какъ божественную жизнь. Личность, которая для него раньше имѣла значеніе высшей ступени человѣческой жизни, является еще только переходной ступенью къ высшей ступени, на которой она потеряется и уничтожится въ Богѣ. Сочиненія Бирана состоятъ изъ четырехъ томовъ, изданныхъ 1840 Кузеномъ, и трехъ, изданныхъ 1859 Э. Навилемъ. См. также E. Naville, Maine de Biran, sa vie et ses pensées, 3. изд., Par. 1877.

Викторъ Кузенъ (1792—1867), ученикъ Ройе-Коляра и Менъ де Бирана, самъ основалъ школу, которая названа эклектической. У Лейбница заимствовано основоположеніе: системы истинны въ томъ, что онѣ утверждаютъ, и ложны въ томъ, что отвергаютъ. Такъ какъ Кузенъ приписывалъ большую цѣну тому, что найдено уже ранѣе, то онъ долженъ былъ обращать много вниманія на изслѣдованіе исторіи философіи и является истиннымъ основателемъ ея во Франціи, хотя не слѣдуетъ забывать и о де Жерандо. Системы Кузенъ дѣлилъ по главнымъ четыремъ направленіямъ: идеализмъ, сенсуализмъ, скептицизмъ, мистицизмъ. Какъ ни рекомендовалъ онъ эклектизмъ, однако онъ старался пріобрѣсти изъ изученія системъ личное убѣжденіе. Его усилія направлены были къ тому, чтобы создать средину между Шотландіею, отрицавшею въ лицѣ Юма, Брауна и Гамильтона, всякую метафизику, и Германіей, основывавшей на понятіи абсолюта метафизику a priori. Онъ думалъ, что есть средній путь, именно—обоснованіе метафизики на психологіи. Въ психологіи Кузенъ пользовался доводами Канта противъ эмпиризма Локка. Но чтобы избѣгнуть кантовскаго субъективизма, онъ самъ выставилъ теорію безличнаго разума. Онъ полагалъ, что разумъ субъективенъ только въ состояніи рефлексіи. Но въ самопроизвольномъ состояніи онъ непосредственно постигаетъ абсолютъ, сливаясь съ нимъ. Всякая субъективность угасаетъ въ непосредственномъ самопроизвольномъ актѣ чистаго разума. Эта теорія напоминала шеллинговскую теорію интеллектуальнаго созерцанія, но старалась отличаться отъ нея въ томъ, что всегда крѣпко держалась психологической точки исхода. Однако въ то время Кузенъ былъ на пути къ абсолютному идеализму. По этому пути онъ пошелъ еще дальше въ своихъ чтеніяхъ 1828, гдѣ явно сказывается вліяніе Гегеля. У него онъ часто бывалъ въ Германіи и первый назвалъ его имя во Франціи. Въ этомъ курсѣ онъ сводитъ все знаніе къ идеямъ, изъ которыхъ по его мнѣнію надо понять все. Есть три основныя идеи: безконечное, конечное и отношеніе между конечнымъ и безконечнымъ. Эти три идеи находятся опять-таки повсюду. Онѣ нераздѣльны одна отъ другой. Богъ безъ міра такъ же непонятенъ, какъ и міръ безъ Бога. Твореніе не только возможно, но и необходимо. Исторія есть только развитіе идей. Народъ, столѣтіе, великій человѣкъ есть откровеніе идеи. Курсъ 1828 былъ высшей точкой спекулятивнаго изслѣдованія Кузена. Съ этого времени онъ отдалился отъ нѣмецкаго идеализма и вновь обосновалъ свою философію въ картезіанскомъ духѣ, постоянно держась психологическаго метода, какъ устоя философіи. Въ этомъ заключается характеръ его книги: Le Vrai, le Beau et le Bien (курсъ 1817, переработанъ и обнародованъ 1845, 17. изд. 1872), сочиненія, которое особенно въ

эстетическомъ отдѣлѣ обнаруживаетъ большую увлекательность. Съ этой поры философія была для него больше борьбой противъ дурныхъ ученій, нежели чистой наукой. Онъ проповѣдывалъ союзъ съ религіей и все больше и больше уступалъ «здравому смыслу», sens commun. Однимъ словомъ—онъ вернулся изъ Германіи въ Шотландію. Вообще большое вліяніе Кузена во Франціи и даже въ Европѣ объясняется не столько изъ его философской своеобразности, сколько изъ его замѣчательныхъ личныхъ особенностей, изъ его вліянія на очень большое число умовъ, изъ его неограниченной и всесторонней пытливости. Къ тому же были очень почтенны его работы по исторіи философіи, особенно о среднихъ вѣкахъ.—Философскія сочиненія Кузена состоятъ главнымъ образомъ изъ его Cours, 2 séries, 1815—1820 и 1828—1830, и изъ Fragments philosophiques, 5 тт., 5. изд. 1866.

Теодоръ Жуфруа (1796—1842), самый знаменитый изъ учениковъ Кузена, отличался отъ своего учителя склонностью къ методу и точности, что никогда не было въ характерѣ Кузена. Жуфруа никогда не отступалъ отъ психологической точки зрѣнія, и главнѣйшее его дѣло заключалось въ томъ, чтобы съ большой силой сохранить разницу между физіологіей и психологіей, сглаженную въ школѣ Кабаниса и Бруссе. Онъ приложилъ психологическій методъ главнымъ образомъ къ эстетикѣ и нравственности. Въ эстетикѣ онъ пришелъ къ тому результату, что прекрасное есть выраженіе невидимаго черезъ посредство видимаго. Въ нравственности онъ утверждаетъ, что благо есть сочиненіе и подчиненіе цѣлей.—Главныя сочиненія Жуфруа: его предисловіе къ переводу нравственныхъ очерковъ Дегальда Стюарта, 1826, и сочиненій Рида, 1835; Mélanges philosophiques. Par. 1833—1842, 3. изд. Т. Дамирона 1872; Cours d'esthétique, 1843, 3. изд. Т. Дамирона 1875; Cours de droit naturel, Par. 1834—35.

Противъ философіи Кузена, которая съ 1830 почти исключительно господствовала въ преподаваніи, возникла сильная оппозиція. Не говоря о здравствующихъ писателяхъ, мы упомянемъ о двухъ противникахъ, пытавшихся основать новыя философскія школы: Ламенне и О. Контъ.

Ламенне (см. выше). Порвавъ съ церковью своимъ знаменитымъ сочиненіемъ Paroles d'un croyant, этотъ философъ, о которомъ мы уже упоминали подъ именемъ аббата Ламенне, попытался основать новую чисто раціональную философію. Это ученіе содержится въ Esquisse d'une philosophie (1841—1846, переведено и по-нѣмецки) и представляетъ, можетъ быть, самый всеобъемлющій синтезъ, какой только предпринимался во Франціи въ девятнадцатомъ столѣтіи. Но онъ остался индивидуальной и обособленной попыткой и, не смотря на свое значеніе, не нашелъ приверженцевъ. Въ противоположность психологической школѣ, Ламенне выходитъ изъ бытія вообще и видитъ первичный фактъ въ совмѣстномъ существованіи обѣихъ формъ бытія: безконечное и конечное, которыхъ нельзя вывести одно изъ другого. Богъ и вселенная не доступны доказательству. Цѣль философіи не доказать ихъ, а познать. Богъ или субстанція образуется тремя основными свойствами, изъ которыхъ каждое является всѣмъ бытіемъ, и которыя однако отличаются одно отъ другого, такъ что догматъ о троичномъ Богѣ философски вѣренъ. Къ тому же въ Богѣ есть принципъ различія, τὸ ἕτερον, какъ сказалъ бы Платонъ. Этотъ принципъ и даетъ ему возможность быть однимъ и въ то же время многимъ. Ламенне пытается вывести a priori три существенныя свойства Бога. Чтобы существовать, говоритъ онъ, надо быть въ состояніи существовать,—отсюда сила. Кромѣ того надо быть чѣмъ-то опредѣленнымъ, имѣть форму, однимъ словомъ—быть умопостигаемымъ. Но въ абсолютѣ умопостигаемое не отличается отъ способности постиганія. Наконецъ, нуженъ принципъ единства, который является любовью. Сила есть Отецъ, интеллигенція, рожденная силой, есть Сынъ, любовь есть Духъ. Твореніе есть осуществленіе божественныхъ идей внѣ Бога. Оно ни эманація, ни твореніе изъ ничего. Оно—причастность. Богъ извлекаетъ всѣ существа изъ субстанціи, и нельзя предполагать, чтобы въ нихъ могло быть что-нибудь внѣ субстанціи. Но это не необходимая эманація, а свободный актъ воли. Въ сотворенной вселенной надо различать матерію и тѣла. Матерія—только граница. Она—божественный

принципъ различія, осуществленный извнѣ. Все положительное въ тѣлахъ есть духъ. Но духъ ограниченъ именно потому, что сотворенъ. Что является только различіемъ, то въ дѣйствительности становится настоящимъ препятствіемъ. Однако матерія не есть небытіе, а фактическая, сама по себѣ непонятная реальность, которая обнаруживается для насъ только въ видѣ границы духа. Оттого всякое сотворенное существо есть духъ и въ то же время матерія. Только Богъ совсѣмъ нематеріаленъ. Подобно тому какъ вселенная представляетъ Бога со стороны субстанціи какъ духа, со стороны ограниченія—какъ матерію, точно такъ же она представляетъ его и по его тройственной личности. Три лица Божіи, обнаруживающіяся въ человѣкѣ психологически, а физически— въ электричествѣ, свѣтѣ и теплотѣ, открываются на всѣхъ ступеняхъ бытія; сначала среди самыхъ неразвитыхъ формъ, затѣмъ среди все болѣе и болѣе богатыхъ, постоянно переходя отъ простого къ сложному. И такъ Ламенне приложилъ къ природѣ принципъ развитія, и оттого его философія приближается къ Шеллингу.

Огюстъ Контъ родился въ Монпелье 19. января 1798. Получивъ образованіе въ тамошнемъ лицеѣ и политехнической школѣ, онъ отправился 1816 въ Парижъ и давалъ здѣсь частные уроки математики: 1818 онъ познакомился съ С. Симономъ, съ которымъ однако впослѣдствіи разошелся. 1826 онъ объявилъ чтенія о своей системѣ, на которыхъ были между прочимъ А. ф. Гумбольдтъ, де Бленвиль. Вслѣдствіе чрезмѣрной работы Контъ заболѣлъ душевно, такъ что его должны были помѣстить въ заведеніе для умалишенныхъ, и пробовалъ покончить съ собою. Выздоровѣвъ, онъ снова 1828 принялся за свои лекціи. 1833 онъ получилъ мѣсто преподавателя въ политехнической школѣ въ Парижѣ, но потерялъ его по обнародованіи своего главнаго сочиненія и до конца жизни получалъ поддержку отъ своихъ друзей и учениковъ. Разойдясь со своей женой, онъ познакомился 1845 съ Клотильдой де Во, которая развелась съ своимъ мужемъ. Къ ней онъ относился съ мистическимъ почитаніемъ и даже прямо боготворилъ ее. Это поклоненіе осталось у него и послѣ ея смерти, послѣдовавшей вскорѣ послѣ этого. 5. сентября 1857 Контъ умеръ въ Парижѣ. Его приверженцы видѣли въ немъ чуть не святого. Онъ основатель позитивистической школы и увѣренъ, что позитивною философіею достигнута высшая цѣль, какой только можно достигнуть.

Ученіе Конта, выйдя частью изъ математическихъ и положительныхъ наукъ, частію изъ с. симонизма, есть соединеніе эмпиризма и соціализма. При этомъ научная точка зрѣнія все болѣе и болѣе побѣждала соціалистическую. Позитивизмъ, какъ и всякое ученіе, имѣетъ двѣ части—pars destruens и pars construens. Часть критическая состоитъ въ отрицаніи всякой метафизики, всякаго изслѣдованія первыхъ и конечныхъ причинъ. Оба конца вещей намъ недоступны. Одна только средина принадлежитъ намъ. Въ этихъ неразрѣшимыхъ вопросахъ съ перваго дня не сдѣлали и шага впередъ. Позитивизмъ отвергаетъ всѣ метафизическія гипотезы. Правда, онъ не допускаетъ гипотезъ и въ естественныхъ наукахъ, напр. гипотезу свѣтового эѳира, выведеніе теплоты и т. п. Онъ не признаетъ атеизма совершенно такъ же, какъ и теизма: атеистъ все еще богословъ. Онъ не признаетъ почвы и за пантеизмомъ, являющимся для него только формой атеизма. Борьба между трансцендентностью и имманентностью подходитъ къ концу. Трансцендентность есть теологія или метафизика, объясняющая вселенную причинами, лежащими внѣ ея. Имманентность есть наука, объясняющая вселенную причинами, лежащими въ самой вселенной. Основной характеръ позитивной философіи состоитъ въ томъ, что она смотритъ на всѣ феномены, какъ на необходимыя слѣдствія незыблемыхъ законовъ природы. Цѣль позитивизма—открыть ихъ и свести къ возможно меньшему числу. А изслѣдованія о томъ, что называютъ начальными и конечными причинами, совершенно невыполнимы и безсмысленны. Напр., процессы во вселенной объясняются посредствомъ ньютоновскаго закона тяготѣнія, такъ какъ эта теорія сводитъ большое различіе астрономическихъ фактовъ къ одному и тому же факту, только разсматривая ихъ съ разныхъ точекъ зрѣнія, а съ другой стороны — эта теорія представляется простымъ обобщеніемъ

явленія, которое крайне обыденно и потому разсматривается какъ извѣстное, именно—тяжести тѣлъ на поверхности земли. Но невозможно разслѣдовать притяженія и тяжести по ихъ сущности и причинамъ. Это вопросы, которые надо предоставить воображенію теологовъ и хитросплетеніямъ метафизиковъ. Доказательствомъ этому служитъ тотъ фактъ, что какъ только за нихъ брались мыслители, они все-таки только сводили одинъ принципъ на другой.

Въ построительной части позитивизмъ заключаетъ едва ли болѣе двухъ мыслей: 1. извѣстное историческое предположеніе, 2. извѣстное расположеніе наукъ. Правда, Контъ хочетъ дать сочиненіе о позитивной философіи, а не о позитивныхъ наукахъ. Именно по его взгляду при разграниченіи отдѣльныхъ наукъ и при сосредоточеніи духовныхъ силъ человѣка въ тѣсной области угрожаетъ та опасность, что является обособленіе наукъ, что ни одна изъ нихъ не обращаетъ вниманія на другую. Чтобы предотвратить это, необходимо обработать всеобщія основоположенія разныхъ наукъ, связать всякое новое открытіе съ всеобщей системой. Это должно составить особую спеціальность. Необходимъ новый классъ ученыхъ, который не ограничивается изученіемъ отдѣльныхъ наукъ, а только разсматриваетъ особенность каждой науки, чтобы разыскать ея принципы и свести ихъ къ возможно меньшему числу. Это—философы. Конечно, ученые, занимающіеся частными науками, должны также заняться и этой общей наукой, чтобы извлечь изъ нея подходящую выгоду.

Историческое предположеніе заключается въ томъ, что человѣческій духъ необходимо проходитъ черезъ три стадіи—теологическую, метафизическую и позитивную.. Въ первой стадіи человѣкъ объясняетъ явленія природы сверхъестественными причинами, личнымъ и произвольнымъ вмѣшательствомъ, чудомъ и пр. Во второмъ періодѣ сверхъестественныя и человѣкоподобныя причины замѣняютъ отвлеченными, скрытыми причинами, схоластическими сущностями, реализованными отвлеченіями, и объясняютъ природу a priori. Дѣлаются попытки построить ее субъективно. Въ третьей стадіи довольствуются тѣмъ, что путемъ наблюденій устанавливаютъ связь явленій и вызываютъ ихъ посредствомъ опытовъ такимъ образомъ, что всякій фактъ приводится въ связь съ условіями, предшествующими ему. Этотъ методъ основалъ теперешнюю науку и долженъ замѣнить метафизику. Въ той мѣрѣ, въ какой каждый вопросъ становится доступнымъ экспериментаціи, онъ переходитъ изъ области метафизики въ область позитивной науки. Все, что не доступно экспериментальному оправданію, надо строго исключать изъ науки.

Эти три стадіи проходитъ не только человѣчество, но и отдѣльный индивидуумъ. Только для индивидуума этотъ путь можно сильно сократить посредствомъ руководящаго обученія другихъ. Точно такъ же каждая отдѣльная наука продѣлываетъ три стадіи. Это никакъ не значитъ, что человѣчество въ извѣстный моментъ находилось во всѣхъ наукахъ на теологической или метафизической ступени. Одна наука идетъ впередъ скорѣе другой.

Вторая мысль позитивизма заключается въ раздѣленіи и расположеніи наукъ.

Науками надо заниматься не со стороны, напр., ихъ практической пользы и ради ея. Конечно, изъ наукъ возникаетъ предусмотрительность, а изъ предусмотрительности—дѣйствія, но онѣ имѣютъ болѣе высокое назначеніе. Онѣ должны удовлетворить основной потребности нашего ума—познать законы явленій, привести факты въ порядокъ, легко поддающійся пониманію. Поэтому отъ позитивной философіи надо отдѣлять практическое знаніе. Но и въ чисто теоретическихъ наукахъ надо различать два рода. Одинъ отличается всеобщимъ и отвлеченнымъ характеромъ и занимается только отысканіемъ законовъ, подъ которые подходятъ нѣсколько классовъ процессовъ. Другой носитъ описательный, конкретный характеръ, касается частностей; онъ чаще обозначается именемъ отдѣльныхъ наукъ. Контъ имѣетъ дѣло только съ науками перваго рода, къ которымъ принадлежитъ, напр., біологія. Эта наука изслѣдуетъ только общіе законы всякой жизни, тогда какъ

зоологія, ботаника устанавливаютъ, какъ живутъ въ частности отдѣльныя живыя тѣла. Второй классъ всегда основывается на первомъ.

Теорія расположенія состоитъ въ переходѣ отъ простого къ сложному. Основу составляетъ математика. Затѣмъ слѣдуетъ астрономія, физика, химія, біологія и соціологія.

Легко видѣть, что Контъ придаетъ особенный вѣсъ соціологіи, о которой говорится въ трехъ послѣднихъ томахъ его главнаго труда. Другія науки вступили уже въ позитивную стадію, хотя еще и не совсѣмъ оставили за собою метафизическую. Не такъ далеко ушла наука объ обществѣ. Въ ней еще совсѣмъ въ ходу теологическій и метафизическій методъ. Особеннымъ преимуществомъ всей позитивной философіи надо считать то, что въ ней можно видѣть твердую основу для преобразованія гражданскаго общества. Сильное политическое потрясеніе общества есть слѣдствіе духовной анархіи. Пока мнѣнія отдѣльныхъ лицъ не заключаютъ довольно значительнаго числа достовѣрныхъ мыслей, которыя могли бы обосновать общую соціологію, состояніе народовъ остается революціоннымъ и только переходнымъ. Но когда умы объединяются въ принципахъ, отсюда безъ труда получаются и учрежденія. Рядомъ съ отысканіемъ всеобщихъ законовъ Контъ указываетъ какъ на главную цѣль своего труда—создать ученіе объ обществѣ на позитивной основѣ. Соціологія изслѣдуетъ законы человѣческаго общества. Соціальная статика собственно имѣетъ дѣло съ общими условіями соціальнаго существованія, касающимися индивидуума, семьи и общества. Индивидуума влечетъ къ обществу не изъ соображеній выгоды, а вслѣдствіе влеченія къ общественности. Соціальная динамика занимается общими законами соціальнаго развитія. Контъ даетъ здѣсь нѣчто въ родѣ талантливой и остроумной философіи исторіи, причемъ для интеллектуальнаго развитія главную роль играютъ три стадіи. Въ практической области главный прогрессъ заключается въ переходѣ отъ военной къ промышленной жизни. Развитіе человѣка есть кривая линія, которая можетъ безконечно приближаться къ прямой, но никогда ея не достигаетъ.

Вотъ шесть основныхъ наукъ, изъ которыхъ каждая составляетъ необходимую ступень для слѣдующей. Соціологія невозможна безъ науки о жизни, наука о жизни—безъ химіи, химія съ своей стороны предполагаетъ физику, физика астрономію—неизвѣстно только, почему—и математику. Исторія также оправдываетъ этотъ порядокъ, намѣченный логикой. Какъ видно, позитивистическія теоріи сводятся главнымъ образомъ къ точкамъ зрѣнія метода и классификаціи. Нельзя требовать отъ этой школы метафизики, такъ какъ позитивисты прямо отрицаютъ возможность ея. Психологія позитивизма—часть физіологіи.

Контъ совершенно отвергаетъ внутреннее наблюденіе, такъ какъ отдѣльное лицо не можетъ во время мышленія раздѣлиться на двѣ личности, изъ которыхъ одна мыслитъ, тогда какъ другая наблюдаетъ. Наблюдающій органъ въ этомъ случаѣ совпадалъ бы съ наблюдаемымъ, и уже отъ этого долженъ принципіально пасть психологическій методъ. Духовныя отправленія можно изслѣдовать только по отношенію къ органу, который ихъ выполняетъ,—съ этимъ имѣетъ дѣло френологія—и по отношенію къ феноменамъ ихъ исполненія—съ этимъ имѣетъ дѣло естественная исторія человѣка, правда, не прямо съ исполненіемъ, а только съ результатами его.—Въ френологіи Контъ признаетъ большія заслуги Галля, принципъ котораго онъ усвоиваетъ себѣ. Конечно, въ этомъ собственно заключается достаточная критика философіи Конта.

Нравственность не имѣетъ ничего оригинальнаго. Главное въ томъ, что отвергается ученіе личнаго интереса и на его мѣсто ставится альтруизмъ. Собственной логики у Конта нѣтъ. То же надо сказать объ эстетикѣ, а также нѣтъ у него и изслѣдованія о томъ, почему мы въ нашемъ познаніи ограничены феноменами или позитивнымъ. Такимъ образомъ философія Конта остается крайне неполной.

Нельзя не упомянуть, что Контъ въ одинъ промежутокъ своей жизни, который называютъ субъективнымъ періодомъ, дошелъ до религіознаго воззрѣнія и до настоящаго культа, предметомъ котораго является человѣчество.

Именно по смерти Клотильды де Во онъ измѣнилъ свою философію въ религію и основалъ культъ «великаго существа», именно—человѣчества. Этому культу надо посвящать по два часа ежедневно въ молитвѣ, т. е. въ истеченіи чувствъ. Контъ установилъ девять таинствъ и хотѣлъ, чтобы праздновали 84 праздника. Взгляды этого субъективнаго періода изложены въ: Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion d'humanité. Par. 1851—1854. и въ Catéchisme positiviste, за которымъ послѣдовалъ календарь святыхъ. Calendrier positiviste. 1842.

Эта часть его философіи отвергнута самымъ выдающимся изъ его учениковъ Литре, который съ 1867 обнародовалъ полное изданіе сочиненій Конта. Самое важное изъ этихъ сочиненій—Cours de philosophie positive, 6 тт., Par. 1839.

Еще до Конта въ сущности позитивистическое воззрѣніе имѣла очень известная въ области математическихъ наукъ Sophie Germain (1776—1831). Considérations générales sur l'état des sciences et des lettres aux différentes époques de leur culture, oeuvre posthume—publiée par L'Herbette. Par. 1833. Oeuvres philosophiques de S. Germain suivies de pensées et de lettres inédites et précédées d'une notice sur sa vie et ses oeuvres par H. Stupuy, Par. 1879. Ср. Hugo Göring. С. Жерменъ, предшественница Конта. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 91, 1887, стр. 1—25, 171—185.

Кромѣ вышеназваннаго Жуфруа къ ученикамъ Кузена принадлежатъ:

Francisque Bouillier, который имѣетъ большія заслуги вслѣдствіе обстоятельнаго и полнаго изложенія исторіи картезіанства; другія его важнѣйшія сочиненія: Théorie de la raison impersonnelle (1844); de l'unité de l'âme pensante et du principe vital (1858); le principe vital et l'âme pensante (1862. 2. изд. 1873); de la conscience en psychologie et en morale (1872); du plaisir et de la douleur, Paris 1877.

J. E. Alaux, l'analyse métaphysique. méthode pour constituer la philosophie première, Paris 1872.

Другіе, какъ Ravaisson (см. E. Dauriac, H. Ravaisson philosophe et critique. въ La critique philosophique, nouvelle série. I, 17, 1885, стр. 34-55). Hauréau. Rémusat, Damiron, Saisset, Janet, J. Simon, получили вліяніе со стороны Кузена особенно для критическаго изученія исторіи философіи. Emile Saisset. переводчикъ Спинозы, выпустилъ Essai de philosophie religieuse, Paris 1859, далѣе: le scepticisme, Aenésidème, Pascal, Kant, Paris 1865, 2. изд. Paris 1867.

Поль Жане *) подвергъ критикѣ бюхнеровскій матеріализмъ: le matérialisme contemporain en Allemagne (составляетъ часть Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris 1864, поанглійски G. Masson. London 1866. понѣмецки K. A. v. Reichlin-Meldegg съ предисловіемъ J. Herm. Fichte, Paris und Lpz. 1866, также Philosophie du bonheur, Paris 1862, 3. изд. 1868, затѣмъ: la famille. leçons de philosophie morale. 1855, 6. изд. 1865; la crise philosophique: Taine, Renan, Littré et Vacherot. 1865; le cerveau et la pensée, Paris 1867; Eléments de morale 1869; Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, 3. изд., Paris 1887 (1. изд. подъ другимъ заглавіемъ 1855); les problèmes du XIX. siècle, 1872, 2. изд. 1873; la morale. 1874; Philosophie de la révolution française, Paris 1875 и ч.; les causes finales, Paris 1877.

E Caro **). который писалъ о философіи Гёте, составилъ также: le matérialisme et la science, Paris 1867; ср. чтеніе Каро: la finalité instinctive dans la nature. въ журналѣ Annuaire philosophique, издаваемомъ Л. А. Мартеномъ. Paris 1869. стр. 253—262.

---

*) П. Жане, Современный матеріализмъ. критическій разборъ системы доктора Бюхнера, М. 1867 (изъ Прав. Об. 1866, т. II). Современный матеріализмъ въ Германіи, Спб. 1868, 2. изд. 1871 (Матеріализмъ, наука и христіанство. т. III). Нравственное единство человѣческаго рода, Спб. 1872. Мозгъ и мысль, съ приложеніемъ брошюры: Человѣкъ и обезьяна, Спб. 1868 (Матеріализмъ, наука и христіанство. т. IV). Мораль и политика на Востокѣ, пер. А. Ходневъ, Спб. 1874. Исторія государственной науки въ связи съ нравственной философіей, кн. 1. Спб. 1876, изд. 2-е. 1878. Конечныя причины или цѣлесообразный порядокъ вещей въ природѣ и его причина, переводъ подъ ред. Д. В. Поспѣхова, Кіевъ 1878 (печаталось въ Трудахъ кіевской духов. акад. 1877, 6—8, 11, 12; 1878, 2 и 3). Воспитаніе женщинъ во Франціи, пер. Е. Гаршинъ, Спб. 1884.

**) Каро, Матеріализмъ и наука, Спб. 1872 (Матеріализмъ, наука и христіанство, т. XII). Происхожденіе первобытныхъ культовъ. Хр. Чт. 1876. т. II. О происхожденіи вѣрованій въ будущую жизнь, тамъ же. т. I. Пессимизмъ въ XIX в., Леопарди, Шопенгауеръ, Гартманъ, пер. II. В. Мокіевскій, М. 1883. Религія позитивизма, Рус. Мысль 1883, 11. Э. Литтре и позитивизмъ. М. 1884, а также Рус. Мысль 1883, 1—5. Современная критика и причины ея упадка, пер. И. В. Майновъ, М. 1883.

Изученію исторіи древней философіи оказали услуги Ravaisson, Thurat и Jules Simon (который также написалъ le devoir, Paris 1854; la religion naturelle, 1856; la liberté de conscience, 1857, и др. сочиненія); исторіи средневѣковой философіи оказали услуги Ремюза и Гореo, исторіи новѣйшей—Дамиронъ и Хр. Бартольмесъ (1818—1856). Кромѣ упомянутыхъ сочиненій послѣдняго здѣсь можно привести Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne, написанное въ теистическомъ духѣ, Strassb. 1855. Т. Г. Мартенъ, извѣстный объясненіемъ платоновскаго Тимея, написалъ сочиненіе: les sciences et la philosophie, Paris 1869.

Особенно критицизмъ Канта обусловилъ точку зрѣнія Charles Renouvier Essai de critique générale, Paris 1854; Science de la morale, St. Cloud 1869. Подъ его редакторствомъ и въ его духѣ дѣйствуетъ съ 1872 еженедѣльное изданіе: la Critique philosophique, politique, scientifique, littéraire.

Pierre Leroux, который написалъ Réfutation de l'éclecticisme, Paris 1839, и сочиненіе de l'humanité, Paris 1840, подобно Прудону *) (1809—1865; его жизнь описалъ C. A. Saint-Beuve 1872), принялъ въ свое соціалистическое ученіе нѣкоторыя мысли изъ нѣмецкой философіи, особенно изъ гегельянства. Съ философскими проблемами во многомъ соприкасаются политико-экономическія изслѣдованія Бастіа и другихъ.

Вліяніе нѣмецкаго умозрѣнія во многихъ отношеніяхъ сказывается у Э. Ренана, автора Vie de Jésus, Paris 1863, а также цѣнныхъ сочиненій по средневѣковой философіи; la réforme intellectuelle et morale, 2. изд., Par. 1872; Philosophie de l'art, 2. изд. 1872; Dialogues et Fragments Philosophiques, Paris 1876, перев. K. v. Zdekauer, Lpz. 1877. Онъ знакомъ съ критической философіей и имѣетъ нѣкоторую склонность къ главнымъ положеніямъ Гегеля. Развитіе міра есть не простая игра, а скорѣе господство разума есть конечная цѣль міра, и задача человѣка состоитъ въ образованіи разума **).

И. Тенъ ***), Философія искусства, понѣмецки 2. изд., Lpz. 1885; de l'intelligence, 4. изд., Paris 1883, понѣмецки въ 2 тт. перевелъ Л. Зигфридъ, Bonn 1880. На основаніи психологическихъ изслѣдованій онъ даетъ нѣчто въ родѣ ученія о познаніи.

Jules Michelet, Bible de l'humanité, Paris 1864.

Далѣе здѣсь надо назвать:

C. Waddington, die Seele des Menschen, deutsch von Ferd. Moesch, Lpz. 1880, по которому душа человѣка есть духовная субстанція.

---

*) П. Ж. Прудонъ. Бѣдность какъ экономическій принципъ, От. Зап. 1863, 5. Искусство, его основанія и общественное назначеніе, пер. подъ ред. Н. Курочкина, Спб. 1866.

Прудонъ, Дом. Бес. 1865, стр. 307—316. А. Плещеевъ, Жизнь и переписка Прудона, От. Зап. 1873, 11, стр. 35—96. Д—евъ, П. Ж. Прудонъ, Вѣс. Евр. 1875, 3, 5, 7—12. Онъ же, Послѣднія десять лѣтъ жизни Прудона, Вѣс. Евр. 1878, 6—9.

**) Э. Ренанъ, О происхожденіи языка, пер. А. Н. Чудиновъ, Воронежъ 1866. Рѣчь, пер. А. Стадлинъ, Тифлисъ 1882. Что такое нація? Спб. 1886, 2. изд. 1888 (Европейская библіотека). Ренанъ, изд. В. Чуйко, Спб. 188?. Исламъ и наука, пер. А. Ведровъ, Спб. 1883. Мѣсто семитскихъ народовъ въ исторіи цивилизаціи, пер. П. Первовъ. М. 1888. Переписка между Д. Штраусомъ и Ренаномъ, см. Лавеле, Современная Пруссія. Война между Франціей и Германіей, тамъ же. Разореніе Іерусалима, пер. П. Н. Надеждинъ. М. 1886. Высшее обученіе во Франціи, его исторія и будущность, Эпоха 1864, 5, стр. 194—217. Древнія религіи, тамъ же 7, стр. 1—32. Будущность естественныхъ наукъ, Библ. для Чт. 1863, 11, стр. 1—14. Конецъ античнаго міра, Дѣло 1882, 5, стр. 125—148; 6, стр. 151—171 (изъ Marc Aurèle et le fin du monde antique).

А. К. Волковъ, Философія Ренана, Прав. Соб. 1877, 4, стр. 457—485. Опроверженіе на выдуманную жизнь Іисуса Христа, сочиненіе Э. Ренана, съ тройственной точки зрѣнія библейской экзегетики, исторической критики и философіи, составленное аббатомъ Гэте, пер. съ фр., 2 чч., Спб. 1865. Изъ Берсье, Царское достоинство Іисуса Христа, отвѣтъ Э. Ренану и Л. Толстому, Прав. Об. 1889, 4, стр. 778—808. Ж. Леметръ, Литературныя характеристики, Э. Ренанъ, Рус. Мысль 1888, 4, стр. 72—83. А. Л., Новый трудъ Э. Ренана, Чтенія въ обществѣ люб. дух. просв. 1883, 1, стр. 35—56 (Marc Aurèle). И. П. Яхонтовъ, Изложеніе и историко-критическій разборъ мнѣнія Ренана о происхожденіи еврейскаго единобожія, Прибавленія къ твор. св. отцевъ, 1884, ч. XXXIII.

***) Ипп. Тэнъ, Философія искусства и объ идеалѣ въ искусствѣ, два ряда лекцій съ приложеніемъ статьи Д. С. Милля: Значеніе искусства въ общей системѣ воспитанія, пер. А. Н. Чудиновъ, Воронежъ 1869. Искусство въ Италіи и Нидерландахъ, 3-й и 4-й ряды лекцій, пер. А. Н. Чудиновъ, Воронежъ 1871. Искусство въ Греціи, пятый и послѣдній рядъ лекцій, пер. А. Н. Чудиновъ, Воронежъ 1874. Третье изданіе всѣхъ этихъ лекцій вышло Спб. 1889 подъ заглавіемъ: Чтенія объ искусствѣ. Объ умѣ и познаніи, пер. подъ ред. Н. Н. Страхова, 2 тт., Спб. 1872 (по поводу французскаго подлинника см. От. Зап. 1871, 3, стр. 36—86: Наука психическихъ явленій и ихъ философія). Наблюденія надъ усвоеніемъ языка ребенкомъ, Знаніе 1876, 11.

E. Vacherot (ср. о немъ G. Séailles, Philosophes contemporains, Vacherot. въ Revue philosophique, 1880, т. 9, стр. 21-46, 196-209). la métaphysique et la science, Paris 1858, 2. изд., Paris 1862; la science et la conscience, 1872. Essai de philosophie critique, la religion.

Т. Рибо, который издаетъ Revue philosophique. занимается особенно точными изслѣдованіями въ психологической области, l'hérédité psychologique, Par. 1882; les maladies de la mémoire, нѣмецкій переводъ Hamb. und Lpz. 1882: les maladies de la volonté. тамъ же 1883 и ч.; les maladies de la personnalité, тамъ же 1885 *). Многочисленныя ощущенія, представленія, влеченія и т. д. составляютъ я.

Въ этической и эстетической области работалъ M. Guyau, les problèmes de l'esthétique contemporaine; Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, l'irréligion de l' avenir; Etude de sociologie **).

Жанъ Борда Демуленъ (1798—1859) держался ученій о твореніи, грѣхопаденіи и искупленіи, но стремился при этомъ къ философскому обновленію христіанства и добивался прогресса народовъ къ христіанскому братству и единству подъ владычествомъ правды вмѣстѣ съ разумомъ. Въ такомъ родѣ должно подновить картезіанство. Le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences, ouvrage couronné de l' institut, suivi de la théorie de la substance et celle de l' infini par Bordas Demoulin, précédé d'un discours sur la réformation de la philosophie au XIX. siècle par F. Huet, Par. 1843; Mélanges philosophiques et religieuses, 2 тт., Par. 1846: Oeuvres posthumes de Bordas Demoulin, Par. 1861. См. о Борда Демуленѣ E. de Vernejoul, un essai de rénovation philosophique et religieuse au XIX. siecle. Montaub. 1884, также ниже Huet.

Еще до Энциклики Льва XIII томизмъ имѣлъ приверженцевъ во Франціи, какъ напр. M. Россе и др. Изъ новѣйшаго времени, когда сильно замѣтно возвращеніе къ Ѳомѣ, въ качествѣ представителей схоластики можно назвать: M. Domet de Vorges, Essai de métaphysique positive. Par. 1883; Régnon, S. J., Métaphysique des causes d' après St. Thomas et Albert le Grand, Par. 1886: de la Bouillerie, l'homme, sa nature, son âme etc. d'après la doctrine de St. Thomas, Par. 1880. Церковному направленію служитъ журналъ: Etudes religieuses, philosophiques, historiques et littéraires, въ которомъ частью выходятъ и хорошія работы.

О философіи права въ Бельгіи говоритъ Warnkönig въ Zeitschrift für Philosophie, т. 30, Halle 1857.

Въ Бельгіи господствуетъ въ брюссельскомъ университетѣ ученіе Краузе, представителемъ котораго прежде былъ Аренсъ, а теперь Тибергьенъ и др. Леруа въ Люттихѣ написалъ сочиненіе о философіи въ люттихской странѣ въ теченіе XVII. и XVIII. в., Liège 1860. Альфонсъ Керстенъ въ Люттихѣ (умеръ 1863) вопреки ученію Бональда о томъ, что языкъ данъ откровеніемъ, утверждалъ естественное происхожденіе языка. Въ Гентѣ ревностнымъ ученикомъ Борда Демулена былъ Huet, la science de l' ésprit, Paris 1864; la révolution religieuse au XIX. siècle, Paris 1867, новое изд. 1871, понѣмецки перевелъ M. Hess, Lpz. 1868. Ученикомъ Гюе въ свою очередь былъ Callier (ум. 1863). Затѣмъ въ Люттихѣ преподавалъ Жозефъ Дельбефъ, который занимался изслѣдованіями по философіи математики, по логикѣ и теоріи чувственнаго воспріятія, Prolégomènes philosophiques de la géométrie et solution des postulats, Liège 1860. Essai de logique scientifique. prolégomènes suivis d' une étude sur la question du mouvement considérée dans ses rapports avec le principe de contradiction, Liège 1865. Théorie générale de la sensibilité, Brux. 1876. La Psychologie comme science naturelle, Brux. 1876. Logique algorithmique, Brux. 1877. Psychophysique, 1882. Examen critique de la loi psychophysique, 1883. De l'origine des effets curatifs de l'hypnotisme, 1887. Затѣмъ статьи въ бюллетеняхъ брюссельской академіи объ обманахъ чувствъ, о звуковой скалѣ.

Преемникъ Дельбефа въ Гентѣ, Oscar Merten, ученикъ Леруа, написалъ сочиненіе de la génération de systèmes philosophiques sur l'homme, Brux. 1867. Въ Левенѣ Ubaghs, примыкая къ Бональду, былъ представителемъ супранатуралистическаго онтологизма, который однако, какъ въ Германіи гюнтеріанство, въ извѣстныхъ отношеніяхъ былъ не по душѣ церкви и особенно подвергался нападкамъ со стороны іезуитовъ. Іезуиты же преподаютъ философію также въ Намурѣ и Гентѣ. По уходѣ Убага въ Левенѣ учитъ философіи аббатъ Cartuyvels. Lefebure, Traité élémentaire de Logique, является представителемъ томистическаго ученія.

---

*) Т. Рибо, Болѣзни памяти, пер. подъ ред. А. Черемшанскаго, Спб. 1881. Современная англійская психологія (опытная школа), редакція перевода и критическій этюдъ П. Д. Боборыкина, М. 1881. Наслѣдственность душевныхъ свойствъ, пер. подъ ред. А. Черемшанскаго, Спб. 1884. Болѣзни воли, пер. подъ ред. Б. В. Томашевскаго. Спб. 1884 Болѣзни личности, пер. подъ ред. и съ примѣчаніями П. Викторова, М. 1887, другой переводъ — Спб. 1886. Психологія вниманія, пер. А. Цомакіонъ, Спб. 1890; см. также Рус. Бог. 1888, 5—7: Механизмъ вниманія.

**) М. Гюйо, Современная эстетика, Пантеонъ Литературы 1889, 10-12; 1890, 1 (переводъ А. Н. Чудинова).

Большое философское значеніе имѣютъ сочиненія Лорана по международному праву и исторіи культуры, а также уголовныя и нравственно-статистическія изслѣдованія Quételet *), sur l'homme et le développement de ses facultés ou Essai de physique sociale, 2 тт., Par. 1835, понѣмецки перевелъ Riecke, Stuttg. 1835 (О сочиненіяхъ Кетле по соціальной статистикѣ и антропологіи см. G. F. Knapp въ Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, 9. годъ т. II, 1871, стр. 342 — 358, 427 — 447, 10. годъ, т. I, стр. 89—124).

Среди философовъ, принадлежащихъ Швейцаріи и пишущихъ пофранцузски, къ самымъ извѣстнымъ надо причислить реформатскаго богослова Alexandre Vinet (1797—1847), который написалъ между прочимъ Essai de philosophie morale et de morale religieuse, Paris 1837; Etude sur Blaise Pascal, 2. изд., Par. 1856; Moralistes du 16. et 17. siècle, Paris 1859; Histoire de la littérature française au 18. siècle, Paris 1853, au 19. siècle, 2. изд., Paris 1857; Secrétan въ Лозаннѣ (см. выше стр. 398), который написалъ Philosophie de la liberté, 2. изд. 1872; Philosophie de Leibniz, Recherches de la méthode и Précis de philosophie. Секретанъ разсматриваетъ совѣсть какъ критерій истины. E. Naville въ Женевѣ, la vie éternelle; le problème du mal; la logique de l'hypothèse **).

§ 47. Въ Англіи и Шотландіи философскій интересъ былъ обращенъ главнымъ образомъ на эмпирически-психологическія, методологическія, нравственныя и политическія изслѣдованія. Съ ученіями Канта соединялъ шотландскую философію В. Гамильтонъ. Утилитарную теорію въ области нравственности подчеркивалъ особенно Бентамъ. Позитивизмъ, примыкая отчасти къ Юму и другимъ философскимъ мыслителямъ, пріобрѣлъ себѣ значительныхъ приверженцевъ, какъ Джонъ Стюартъ Милль и Льюисъ. Къ позитивистическому, а также и къ дарвиновскому направленію очень близко стоитъ Гербертъ Спенсеръ, который работалъ надъ системой, обнимающей всѣ философскія дисциплины, и пользуется большимъ почетомъ въ самой Англіи. Направленія, подчеркивающія непознаваемость сверхчувственнаго, обнимаются въ названіи агностицизма. — Однако нельзя не подмѣтить въ Англіи и вліянія нѣмецкаго идеализма.

Въ Сѣверной Америкѣ философіей занимались особенно въ ея отношеніи къ политикѣ и богословію. Въ нравственности и другихъ дисциплинахъ замѣтны вліянія, идущія изъ Англіи и Шотландіи, а спекулятивная философія получаетъ вліяніе отъ нѣмецкаго идеализма. Въ качествѣ самостоятельнаго мыслителя изъ прошлаго столѣтія можно назвать Іонаѳана Эдвардса.

О новѣйшей философіи въ Великобританіи говорятъ: Dav. Masson, Recent British philosophy, Lond. 1865. 2. изд. 1867. W. Whewell. Lectures on the history of moral philosophy in England, нов. изд., Lond. 1868. J. M.'Cosh, Present state of moral philosophy in England, Lond. 1868 (спеціально о Гамильтонѣ и Миллѣ). Thomas Collyns Simon, О современномъ положеніи метафизическихъ изслѣдованій въ Британніи, Zeitschrift für Philosophie, т. 53, 1868, стр. 248—272. Renouvier, de l'esprit de la philosophie anglaise, въ La Critique philosophique, 1872, № 25, 32; 1873, № 2. Th. Ribot, la psychologie anglaise contemporaine (экспериментальная школа), Paris 1870, на англійскій языкъ переведено подъ заглавіемъ: English psychology, an analysis of the views of Hartley, James Mill, Herb. Spencer, A. Bain, G. H. Lewes, Sam. Bailey and J. S. Mill, Lond. 1874. Röder, Neuere Rechtsphilosophie in England, въ Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft, т. 29, 1873, стр. 213—232. James M'. Cosh, the Scottish philosophy biographical, expository, critical, from Hutcheson to Hamilton, Lond. 1874. Очень цѣнныя статьи для изученія настоящаго положенія философіи въ Англіи доставляетъ журналъ Mind, a quarterly review of psychology and philosophy edited

---

*) А. Кетле, Соціальная система и законы ею управляющіе, пер. съ фр. кн. Л. Н. Шаховская, Спб. 1866. Человѣкъ и развитіе его способностей или опытъ общественной физики, т. 1, Спб. 1865. О развитіи нравственныхъ и умственныхъ способностей человѣка, пер. Г. Пейзена, Совр. 1858, 8, стр. 205—232.

**) Э. Навиль, Логика гипотезы, переводъ Ип. Панаева, Спб. 1882.

by G. C. Robertson, съ 1876 (Философія въ Лондонѣ. Философія въ Дублинѣ. Философія въ Оксфордѣ, Философія въ шотландскихъ университетахъ). Точно также для изученія современной философіи въ Америкѣ: The Journal of speculative Philosophy, St. Louis 1867 сс. (ср. G. Stanley Hall, Philosophy in the United States, въ Mind, т. 4, 1879). Очень хорошо оріентируетъ въ англійской и сѣвероамериканской философіи съ богатыми литературными указаніями приложеніе I къ англійскому переводу этого Очерка Г. С. Морриса, которое составилъ Noah Porter, т. II, 1875, стр. 348—460. Отдѣлы о сѣвероамериканской философіи переведены и понѣмецки въ Philosophische Monatshefte 1875, стр. 368 сс., 424 сс. Объ англійскихъ логикахъ см. М. Линдсе въ приложеніи А къ его англійскому переводу Логики Ибервега, Lond. 1871. О новѣйшемъ логическомъ умозрѣніи въ Англіи. Louis Liard, les Logiciens anglais contemporains, Paris 1878, понѣмецки переведено I. Имельманомъ подъ заглавіемъ: die neuere englische Logik, Berl. 1880. 2. изд. Lpz. 1883. A. Riehl, Англійская логика настоящаго времени, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, т. I, 1876. Объ англійской этикѣ см. Guyau, la Morale Anglaise contemporaine. Morale de l'utilité et de l'évolution, Paris 1879. L. Carrau, Современные англійскіе моралисты, въ Revue philosophique, т. 5, 1878; онъ же, la philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours, Par. 1880. Bernh. Pünjer, Позитивизмъ въ новѣйшей философіи. II. Англійская философія: Ст. Милль и Г. Спенсеръ, Jahrbücher für protestantische Theologie, 4, 1878, стр. 240—272, 434—451; объ отдѣльныхъ англійскихъ философахъ см. Funck Brentano, les sophistes grecs et les sophistes contemporains (Стюартъ Милль и Гербертъ Спенсеръ), Paris 1879 *).

О Джемсѣ Миллѣ — Grg. Spencer Bower, Hartley and James Mill (English philosophers), Lond. 1881. A. Bain, James Mill, a biography, Lond. 1882. H. Marion, James Mill d'après les recherches de Bain, въ Revue philosophique XVI, 1883, стр. 563—580.

О Гамильтонѣ O. W. Wight, the philosophy of Sir W. Hamilton, New-York 1853, 3. изд. 1855. K. Ulrici, Англійская философія, серъ В. Гамильтонъ, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1855, стр. 59—97. H. L. Mansel, the philosophy of the Conditioned: Sir W. Hamilton and J. S. Mill, Lond. 1865. M. Veitch, Memoir of Sir W. Hamilton, Lond. 1869; онъ же, Hamilton, въ Philosophical classics for english readers, Edinb.—Lond. 1882; онъ же, W. Hamilton, the man and his philosophy, two lectures, Lond. 1883. W. H. S. Monck, Sir W. Hamilton, English philosophers, Lond. 1881. Сочиненіе Летимера см. выше при Ридѣ. Критику Гамильтона, сдѣланную Миллемъ, смотри сейчасъ же ниже.

Главныя сочиненія Алекс. Бена: The senses and the intellect, Lond. 1855 и ч. On the study of character, Lond. 1861. Mental and moral science, Lond. 1868 и ч. Logic deductiv and inductiv, Lond. 1871. Mind and body, the theories of their relation, Lond. 1873, понѣмецки въ Internationale Bibliothek, Lpz. 1874, 2. изд. 1881. Practical essays, Lond. 1884.—Объ немъ A. Macchia, Алекс. Бенъ и свобода воли, въ La filosofia delle scuole Italiane, XXXI, 1885.

А. Бенъ, Объ изученіи характера, пер. Цитовичъ, Спб. 1866. Психофизіологическіе этюды, пер. Ф. Резенеръ, Спб. 1869. Воспитаніе какъ предметъ науки, пер. Ф. Резенеръ, Спб. 1879. Психологія, Спб. 1881, 2. изд. 1887. Душа и тѣло, Спб. 1881, и два изданія въ Кіевѣ 1880 и 1884. Логика юридическихъ наукъ. Юрид. В. 1882. 6. Наука воспитанія, полный переводъ 1881.

Въ Англіи и Шотландіи психологическія изслѣдованія Рида, Стюарта, Брауна и др. продолжали James Mill, Analysis of human mind, 2 тт., Lond. 1829; James Abercomby, Inquiries concerning the intellectual powers and the investigation of truth, Edinb. 1830 и ч., также Lond. 1869, on the moral feelings, наконецъ Lond. 1869; Chenevix, an essay upon national character, Lond. 1831; John Young, Lectures on the intellectual philosophy, Glasgow 1835; J. Douglas, on the philosophy of the mind, Edinb. 1839; также Sir William Hamilton, Discussions on philosophy and literature, education etc., London 1852, 3. изд., тамъ же 1866; on truth and error, Cambridge 1856; Lectures on metaphysics and logic edited by Mansel and Veitch, 4 тт., London 1859—1860.

Гамильтонъ род. 1788 въ Глазговѣ, съ 1821 профессоръ исторіи въ Эдинбургѣ, съ 1836—логики и метафизики, умеръ въ Эдинбургѣ 1856. Онъ съумѣлъ вновь создать для шотландской философіи уваженіе. Хорошо знакомый съ философіей всѣхъ временъ, онъ хотя и примыкалъ къ старымъ шотландцамъ и раздѣлялъ особенно ихъ эмпирическое направленіе, однако допустилъ значительное вліяніе со стороны ученія Канта на свое собственное ученіе. Психологія у Гамиль-

---

*) Брентано, Древніе и современные софисты, пер. съ фр. Я. Поповицкій, Спб. 1887.

тона играетъ главную роль. Въ качествѣ феноменологіи, она должна привести въ извѣстность всѣ явленія и обнаруженія духа, затѣмъ въ качествѣ номологіи, она изслѣдуетъ законы, лежащіе въ основѣ этихъ явленій, и, наконецъ, въ качествѣ онтологіи или метафизики, извлекаетъ изъ этихъ найденныхъ законовъ слѣдствія относительно сущности духа. Основами для всей нашей философіи являются первоначальныя данныя нашего сознанія (common sense). Отъ другихъ предположеній они отличаются своей простотой, необходимостью и безусловною всеобщностью. Мы вѣримъ въ существованіе внѣшняго міра только потому, что непосредственно воспринимаемъ его существующимъ. Но такъ какъ сознаніе опирается на опытѣ и ограничивается опытомъ, то объ абсолютѣ, безконечномъ, т. е. о божествѣ, у насъ нѣтъ ровно никакого знанія. Мы не можемъ даже имѣть представленія о Богѣ. Относительность нашего знанія основывается на относительности самихъ вещей, а относительность вещей—на различенности ихъ. Эта общая раздѣльность является условіемъ сознанія, поскольку она немедленно сказывается въ различіи я и не-я, такъ же какъ въ различіи сознательныхъ состояній между собой.—Логику Гамильтонъ понимаетъ въ смыслѣ Канта, какъ формальную науку о законахъ мышленія, которая совершенно не должна обращать вниманія на содержаніе познаній.—Нѣкоторые видятъ въ Гамильтонѣ самаго выдающагося англійскаго философа настоящаго столѣтія. Его учениками считаются M. Veitch, H. L. Mansel, Metaphysics or the philosophy of the consciousness, 2. изд. Edinb. 1870, и др.

Къ самымъ выдающимся психологическимъ трудамъ можно причислить сочиненія Александра Бена, по которому духовные процессы идутъ рука объ руку съ физическими, все равно какъ нераздѣльные близнецы. Заслуживаетъ также упоминанія J. Sully, Outlines of Psychology with reference to the theory of education, Lond. 1884 *), и другія сочиненія. Для одной изъ сторонъ психологіи можно еще упомянуть H. Maudsley, the physiology and pathology of mind, Lond. 1867 и ч. **).

О методѣ научнаго изслѣдованія, особенно изслѣдованія природы, говорятъ: астрономъ Джонъ Гершель, a preliminary discourse on the study of natural philosophy, London 1831 ***), Will. Whewell, кантіанствующій авторъ прекрасной Hystory of the inductive sciences, 1837 и ч. ****) (понѣмецки Литровъ 1839—42), въ своей Philosophy of the inductive sciences, founded upon their history, Lond. 1840 и ч., но успѣшнѣе всего Джонъ Стюартъ Миллъ.

Главныя сочиненія Стюарта Милля:

A System of Logic, rationative and inductive, being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific investigation, Lond. 1843 и ч., понѣмецки перевелъ J. Schiel, Braunschweig 1849 и ч.

Principles of political economy with some of their applications to social philosophy, 2 тт., 1848.

Essay on liberty, 1859.

Utilitarianism, 1863.

An examination of Sir William Hamiltons philosophy, Lond. 1865 и ч.

Послѣ смерти Милля вышло: Nature, the utility of religion and theism, Lond. 1874.

---

*) Джемсъ Селли, Основныя начала психологіи и ея примѣненія къ воспитанію, пер. М. Ш., Спб. 1888.

**) Объ отношеніяхъ между тѣломъ и духомъ и между умственными и другими разстройствами нервной системы, три лекціи д-ра Модсли, перевела Е. А. Безобразова, Казань 1871. Маудсли, Умопомѣшательство и преступленія, Знаніе 1874, 6. Гамлетъ, психологическій очеркъ, тамъ же 1874, 9. Отвѣтственность при душевныхъ болѣзняхъ, пер. подъ ред. и съ дополненіями О. А. Чечотта, Спб. 1875. Физіологія и патологія души, пер. А. Исаина, Спб. 1870. Нравственность и безуміе. Знаніе 1873, 5. Физическія условія сознанія. Рус. Бог. 1887, 12, стр. 38—81. Наслѣдственность въ здоровьѣ и болѣзни, Спб. 1886.

***) Дж. Гершель. Философія естествознанія. Объ общемъ характерѣ, пользѣ и принципахъ изслѣдованія природы, Спб 1868 (переводъ приведеннаго въ текстѣ сочиненія).

****) В. Уэвелль. Исторія индуктивныхъ наукъ отъ древнѣйшаго и до настоящаго времени, 3 тт., перевели съ 3-го изданія М. А. Антоновичъ и А. Н. Пыпинъ, съ примѣчаніями и біографическими приложеніями, составленными по нѣм. изданію Литтрова, Спб. 1867.

Collected works, издалъ W. Hamilton, 11 тт., Lond. 1873. Нѣмецкій переводъ съ разрѣшенія автора издалъ Th. Gompertz, Lpz. 1869 сс.

Автобіографія Милля, Lond. 1873, понѣмецки перевелъ K. Kolb, Stuttg. 1874. Ср. J. E. Cairnes, J. S. Mill, notice of his life and works London 1873.

О Стюартѣ Миллѣ кромѣ упомянутаго сочиненія Манзеля см. J. M'Cosh, an examination of J. S. Mill's philosophy, being a defence of fundamental truth, Lond. 1866. 2. изд. 1877. W. Stebbing, Analysis of Mill's System of Logic. 2. изд. Lond. 1867. Рѣзкое нападеніе на Логику Милля сдѣлалъ Stanley Jevons въ Contemporary Review. дек. 1877, янв. и апрѣль 1878. См. также J. Imelmann, Стенли Джевонсъ о Джонѣ Стюартѣ Миллѣ, Philosophische Monatshefte 1879, стр. 128—145. H. Taine, le positivisme anglais, étude sur Stuart Mill (въ Bibliothèque de philosophie contemporaine). Paris 1864. Статьи Бена, Mind, Lond. 1879 и 1880. вышли также и отдѣльно, London 1882. Courtney, the metaphysics of J. S. Mill, Lond. 1879. L. Carrau, le dualisme de St. Mill, въ Revue philosophique, т. 8, 1879, стр. 139—156. Henry Gast, la religion dans St. Mill, Montauban 1882. A. Galasso, della conciliazione dell' egoismo coll' altruismo secondo J. St. Mill, Napoli 1883. G. Zuccante, del determinismo di J. St. Mill. въ La filosofia delle scuole Italiane, 1885, т. 30. H. Lauret, Philosophie de St. Mill, Par. 1886. О сочиненіи Милля «Разборъ философіи Гамильтона» см. George Grote. Review of the work of. J. St. Mill etc., Lond. 1868, отдѣльный оттискъ изъ Westminster Review, янв. 1868. Herb. Spencer. Mill versus Hamilton, въ The fortnightly Review 15. іюля 1865. Съ точки зрѣнія Беркли написалъ T. Collyns Simon: Hamilton versus Mill, 3 тетради, Edinb. 1866. 1868. S. Hansen, Versuch einer Kritik des Mill'schen Subjectivismus, Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie, XIII, 1889, стр. 373—391.

Д. С. Милль, Разсужденія и изслѣдованія политическія, философскія и историческія, 2 чч., Спб. 1864—65. Рѣчь объ университетскомъ воспитаніи. Спб. 1867. О подчиненіи женщины. подъ ред. и съ предисловіемъ Г. Е. Благосвѣтлова, Спб. 1869. 3. изд. 1882; другой переводъ съ предисловіемъ Ник. Михайловскаго и приложеніемъ писемъ О. Конта къ Миллю по женскому вопросу. Спб. 1869; третій переводъ подъ ред. Марка Вовчка, Спб 1870. О. Контъ и позитивизмъ. въ книгѣ «Литтре и Милль, О. Контъ и положительная философія», Спб. 1867. Система логики. съ 5-го лондонскаго изданія переведено подъ редакціей и съ примѣчаніями П. Л. Лаврова Ф. Резенеромъ, 2 тт., Спб. 1865—1867. Обзоръ философіи сэръ Вильяма Гамильтона и главныхъ философскихъ вопросовъ, обсужденныхъ въ его твореніяхъ. пер. Н. Хмѣлевскаго. Спб. 1869. Утилитаріанизмъ. О свободѣ, пер. А. Невѣдомскій, Спб. 1866—69, 2 изд. 1882 (съ приложеніемъ очерка жизни и дѣятельности Милля Е. Конради). Автобіографія, пер. подъ ред. Г. Е. Благосвѣтлова, Спб. 1874. Сельская община на востокѣ и западѣ, Всем. Трудъ 1872, 1, стр. 178—193. Англія и Ирландія, пер. И. Б. и М. Б. Харьковъ 1873. Размышленія о представительномъ правленіи, 2 вв., Спб. 1863—64. Основанія политической экономіи съ нѣкоторыми изъ ихъ приложеній къ общественной философіи, переводъ Н. Чернышевскаго, дополненный замѣчаніями переводчика, т. I, Спб. 1860 (въ приложеніи къ Современнику 1860); полное изданіе А. Н. Пыпина, 2 тт.. Спб. 1865, 2. изд. 1874.

О Миллѣ: М. И. Владиславлевъ, Д. С. Милль, Ж. М. Н. П., ч. 175, стр. 112—151 (по поводу автобіографіи). В. Т., Д. С. Милль, его жизнь и труды, Дѣло 1873, 10, стр. 1—24. Э. В., Жизнь Дж. Стюарта Милля, Сѣв. Вѣст. 1889, 3, стр. 195—222; 4. стр. 129—148; 5, стр. 73—101. Брандесъ, Милль. характеристика, Сѣв. В. 1887, 8. П. И. В(ейнбергъ), Милль и Ренанъ въ характеристикѣ Брандеса, От. Зап. 1882, 2, стр. 439—456; 3, стр. 225—250. Владовъ, Д. С. Милль, Крит. Обозр. 1879, № 24, стр. 14—29. Ю. Россель, Д. С. Милль и его школа, В. Евр. 1874, 5—8, 10, 12. Н. П—въ. Мысли Д. С. Милля о позитивной философіи Конта, От. Зап. 1865, 7 и 9. П. К. Щебальскій, Милль о женщинахъ, Рус. Вѣс. 1870, 5, стр. 327—353. А. Ѳ. Гусевъ, Д. С. Милль, какъ моралистъ, Прав. Обозр. 1875, 1, 3, 8, 9; 1876. 6 и 8. А. К. Волковъ, Три опыта о религіи Милля, Прав. Соб. 1879, 3, 5, 7 и 12. О. Городцевъ, Религіозно-философскія воззрѣнія Д. С. Милля и ихъ отношеніе къ христіанству, Спб. 1881. Н. Н. Рождественскій, О значеніи Д. С. Милля въ ряду современныхъ экономистовъ. Н. Бунге, Д. С. Милль, какъ экономистъ, Ж. М. Н. П., ч. 140, стр. 1—100.

Джонъ Стюартъ Милль родился 1806 въ Лондонѣ и получилъ образованіе особенно отъ своего отца Джемса Милля. Сильное впечатлѣніе произвело на него чтеніе главнаго сочиненія Бентама. Еще семнадцатилѣтнимъ юношей онъ основалъ «утилитаристическое общество» молодыхъ людей, гдѣ читались рефераты о принципѣ полезности, и отъ котораго произошло названіе утилитаристъ. 1823 онъ сдѣлался секретаремъ Indiahouse и оставался имъ 35 лѣтъ. 1866—1868 онъ былъ членомъ нижней палаты. Умеръ 1873 въ Авиньонѣ. Большое вліяніе на него, такъ же какъ и на его научныя работы, оказала г-жа Тайлоръ, сдѣлавшаяся 1851 по смерти своего мужа его женой.

Намѣреніемъ его главнаго сочиненія, Логики, было выработать методы, приложеніе которыхъ могло бы дать дѣйствительный прогрессъ въ наукахъ. Собственнымъ методомъ всѣхъ наукъ является индукція. Даже силлогизмъ есть одинъ изъ видовъ индукціи. Вмѣстѣ съ этой индукціей данъ полный эмпиризмъ. Также и математика должна основываться на опытѣ, и особенная достовѣрность, приписываемая ея положеніямъ (Кантомъ), рѣшительно отвергается. Вовсе нѣтъ чего-нибудь апріорнаго для души. Основою индукціи является однообразность природы. При этомъ особенно важна причинная связь, такъ какъ мы только путемъ ея предвидимъ будущія вещи и такимъ образомъ въ состояніи дѣйствовать съ пользой для себя и на то, что впереди. Правда, и сама эта однообразность основывается опять-таки только на опытѣ, она пріобрѣтается путемъ индукціи и, значитъ, не безусловна достовѣрно. Милль убѣжденъ въ томъ, что всякій, кто привыкъ къ отвлеченію и анализу, не будетъ имѣть никакой трудности представить себѣ, что въ какой-нибудь тверди могутъ послѣдовать событія какъ попало безъ опредѣленнаго закона. Да и въ нашемъ опытѣ, а также и въ нашемъ духѣ, нѣтъ ничего, что опредѣленно обосновывало бы вѣру, будто этого нигдѣ не бываетъ.

Индукцію слѣдуетъ прилагать какъ къ природѣ, такъ и къ наукамъ о духѣ. Этихъ наукъ Милль допускаетъ три: психологія, этологія, соціологія. Значитъ, и въ нихъ утверждается закономѣрность всѣхъ процессовъ. Поэтому нельзя допускать свободу въ обыкновенномъ смыслѣ. Этологія приводитъ въ извѣстность, какого рода характеръ производится физическими и нравственными обстоятельствами по законамъ духа, выставленнымъ въ психологіи. Этологія находитъ себѣ приложеніе въ ученіи о воспитаніи. Милль далъ также по крайней мѣрѣ въ краткихъ чертахъ и логику практики или искусства. Съ правомъ, цѣлесообразностью и красотой въ человѣческихъ дѣяніяхъ имѣетъ дѣло общее искусство жизни, и такимъ образомъ оно раздѣляется на нравственность, политику, эстетику. Для всѣхъ трехъ высшимъ принципомъ служитъ—содѣйствовать счастью всѣхъ ощущающихъ существъ. Въ своей знаменитой статьѣ объ утилитаризмѣ мѣриломъ нравственности Милль выставляетъ: совокупность правилъ и предписаній для человѣческаго поведенія, исполненіемъ которыхъ для всѣхъ людей въ самыхъ широкихъ размѣрахъ обезпечивается существованіе, по возможности свободное отъ страданія и по возможности богатое наслажденіями.—Религія, подобно поэтическому творчеству, удовлетворяетъ потребности идеальныхъ представленій. Оба они основываются на воображеніи. Но религія, въ отличіе отъ творчества, признаетъ дѣйствительность этихъ образовъ въ другомъ мірѣ. О сверхчувственномъ нельзя ничего узнать, и все познаніе вообще простирается только на феномены. Конечно, Милль много удержалъ отъ Конта, однако въ своемъ позитивизмѣ онъ опирается скорѣе на Бекона, Локка и Юма. Главная его заслуга заключается въ разысканіяхъ о методахъ индукціи, именно экспериментальнаго изслѣдованія.

Основателемъ математической логики можно считать G. Boole, the mathematic. analysis of logic, being an essay towards a calculus of deductive reasoning, Cambridge 1847; an investigation of the laws of thought on which are founded the mathematical theories of logic and probabilities, London 1854. Его ученикъ Stanley Jevons, the Principles of the Science, a Treatise on Logic and Scientific Method, 2. изд., Lond. и New-York 1877 *). Аристотелевскую школьную логику изложилъ въ особенности архіепископъ Уэтли **) (1787—1863). Представителемъ скептической логики является Rich. Shute, Discourse on truth, Lond. 1877, который оспариваетъ возможность получить совершенно достовѣрныя сужденія, имѣющія всеобщее значеніе. Поэтому о будущемъ по его мнѣнію нельзя ничего

*) Стэнли Джевонсъ, Основы наукъ, трактатъ о логикѣ и научномъ методѣ, пер. М. А. Антоновичъ, Спб. 1881. Элементарный учебникъ логики дедуктивной и индуктивной съ вопросами и примѣрами, пер. М. А. Антоновичъ, Спб. 1881. По поводу перваго сочиненія см. С. Орловъ, Ж. М. Н. П. 1881, ч. 217, и А. Чернышевскій. Къ вопросу о законахъ мысли, Рус. Бог. 1883, 4, стр. 196—215.

**) Р. Уэтли, Основанія логики, пер. съ 9-го англ. изд. А. Н. Шимковъ, Спб. 1873.

говорить. Почти полный переводъ сочиненія Шюта находится у K. Uphues. Grundlehren der Logik, см. выше стр. 461.

A. H. Bradley, the principles of Logic. Lond. 1883. О Бредли см. B. Bosanquet, Knowledge and Reality, a criticism of Bradleys Principles of Logic, Lond. 1885; Lasson, въ Philosophische Monatshefte 23, 1887.

Противъ индуктивной логики Милля, а также противъ всей номиналистической философіи опыта и противъ обычнаго ученія объ ассоціаціи идей сильно полемизируетъ Бредли, на котораго вліялъ Гегель. Онъ ставитъ логику въ связь съ метафизикой. Истинно индивидуальное и реальное есть всеобщее.

Сочиненія Герберта Спенсера:
Social statics 1851, 2. изд. 1874.
Principles of psychology, 1855, 2. изд. 1872.
Essays, reprinted from periodicals, 2 тт., 1858—63.
Education 1861 (понѣмецки пер. Fritz Schultze, Jena 1874).
First principles, 1862.
Всѣ главныя сочиненія содержатся въ изданіи подъ заглавіемъ: A system of philosophy. T. I: First principles (1862); т. II, III: The principles of biology (1863—67); т. IV, V: The principles of psychology (1855, 2. изд. 1871—72); т. VI—VIII будутъ содержать the principles of sociology (I. часть ихъ вышла 1854); т. IX, X—the principles of morality. Пока вышло: The Data of Ethics, 1879. Нѣмецкое изданіе съ разрѣшенія автора перев. B. Vetter, Stuttg. 1875 сс.
The classification of the sciences: to which are added reasons for dissenting from the philosophy of M. Comte, 1864.
The study of sociology, 4. изд. 1882, понѣмецки перев. Heinr. Marquardsen въ Internationale wissenschaftliche Bibliothek, т. 14 и 15, 1875.
Essays разнаго содержанія 1864 сс.
О Спенсерѣ ср.: B. P. Browne, the philosophy of H. Spencer, being an examination of the first principles of his system, New-York 1874. W. A. Leonard, a summary of Mr. H. Spencers first principles, London 1874. R. Bobba, la dottrina della libertà secondo Spencer in rapporto colla morale, въ la filosofia delle scuole Italiane, т. 18 и 19. Malcolm Guthrie, on Spencers formula of evolution, London 1879; on Mr. Spencers unification of knowledge, Lond. 1882. A. Brogialdi, Studii sulla psicologia di Erberto Spencer, Faenza 1881. M. E. Beaussire, la morale laïque, examen de la morale évolutionnaire de M. Herb. Spencer, Paris 1881. G. de Greef, Abrégé de psychologie d'après H. Spencer avec préface, Bruxelles 1882. Michelet, H. Spencers System der Philosophie und sein Verhältniss zur deutschen Philosophie (въ Philosophische Vorträge, издав. Философскимъ обществомъ въ Берлинѣ). Halle 1882. James T. Bixby, H. Spencers Data of Ethics, въ The modern Review, III, № 9, 1882, стр. 40—70. Cesca, l'evoluzionismo di Erberto Spencer esposizione critica, Verona 1883. W. D. Ground an examination of the structural principles of Mr. H. Spencers philosophy, Oxf. 1884. V. Cathrein, die Sittenlehre des Darwinismus, eine Kritik der Ethik H. Spencers, дополнительныя тетради къ Stimmen aus Maria Laach, 1885. A. Naumann, Spencer wider Kant—mit besonderer Berücksichtigung des egoistischen Moralprincips, Hamb. 1885. Bernh. Pünjer о Спенсерѣ см. выше стр. 476. K. Gaquoin, die Grundlage der Spencerschen Philosophie, insbesondere als Basis für die Versöhnung von Religion und Wissenschaft, kritisch beleuchtet, Berl. 1889.
Спенсеръ, Классификація наукъ со статьею о причинахъ разногласія съ философіею Конта, Спб. 1866. Собраніе сочиненій, выпуски 1—5, 7—10, Спб. 1866—1867. Изученіе соціологіи, пер. подъ ред. И. А. Гольдсмита, 2 тт., Спб. 1874—75. Основанія біологіи, подъ ред. А. Я. Герда, 2 тт., Спб. 1870. Описательная соціологія или группы соціологическихъ фактовъ, Англія, пер. подъ ред. И. В. Лучицкаго, Кіевъ 1878. Основанія психологіи, 4 тт., Спб. 1876. Основанія соціологіи, 2 тт., Спб. 1876. Начала соціологіи (обрядовыя учрежденія), пер. подъ ред. И. В. Лучицкаго, Кіевъ 1880. Основанія науки о нравственности, Спб. 1880; другой переводъ: Данныя науки о нравственности, Спб. 1880, изд. «Мысли». Физіологія смѣха, Спб. 1881. Развитіе политическихъ учрежденій, Спб. 1882. Грядущее рабство, Спб. 1884. Воспитаніе умственное, нравственное и физическое, Спб. 1877, 3. изд. 1880; пер. Е. Сысоевой, Спб. 1881, 3. изд. 1889. Основныя начала, пер. Л. Алексѣевъ, Кіевъ 1886.
Кромѣ того въ журналахъ можно найти слѣдующіе болѣе или менѣе цѣльные отрывки изъ сочиненій Спенсера: Наше воспитаніе, какъ препятствіе къ правильному пониманію общественныхъ явленій, Знаніе 1874, 1. Значеніе сословныхъ предразсудковъ, тамъ же 1874, 3. Вліяніе догматическихъ воззрѣній, тамъ же 4. Душевныя движенія первобытнаго человѣка, Знан. 1875, 2. Сравнительная психологія человѣка (программа), тамъ же 1876, 4. Обрядовое правительство, О. З. 1877, 12; 1878, 1—4; 6, 7, 11. Развитіе и разложеніе, Совр. Об. 1868, 1, стр. 55—66. Грядущее рабство, Рус. Бог. 1884, 9.

О Спенсерѣ: Миртовъ (Лавровъ), Гербертъ Спенсеръ и его опыты, Жен. Вѣс. 1867, № 6, стр. 20—71. Н. А. Ахшарумовъ, статья объ Основныхъ началахъ психологіи, Всем. трудъ 1867, 10, стр. 245—278; 11, 192—246. Н. К. Михайловскій, Что такое счастье? (по поводу Соціальной статики), От. Зап. 1872, 3, стр. 255 -292; 4, 541—574; Что такое прогрессъ? (по поводу сочиненій Спенсера), От. Зап. 1869, 2, стр. 225—280; 9, стр. 1—45; 11, стр. 1—39, а также Сочиненія т. IV, изд. 2-е, Спб. 1888, стр. 1—187. Н. Языковъ, Психологія счастья (по поводу Основныхъ началъ психологіи), Дѣло 1877, 5. И. Мечниковъ, Задачи современной біологіи (по поводу Основаній біологіи), Вѣс. Евр. 1871, 4, стр. 742—770. А—н—, Изслѣдованія о первобытномъ человѣчествѣ (по поводу Основаній соціологіи), Вѣс. Евр. 1876, 10. По поводу того же сочиненія Б. Ленскій, Послѣднее слово буржуазной философіи, Слово 1878, 12. П. Линицкій, Религія и нравственность (по поводу книгъ Чичерина и Спенсера), Труды кіевской дух. акад. 1881, 10, стр. 113—180. Н. Г. Дебольскій, Психологія Герберта Спенсера, Пед. Сборн. 1874, 6, 9—12.

Ученіе Спенсера предполагаетъ, что слѣдуетъ строго отличать познаваемое отъ непознаваемаго. Всѣ взгляды на вселенную, выставленные до сихъ поръ, не выдерживаютъ критики. Оттого они показываютъ, что есть нѣчто такое, чего нельзя доказать, что должно принять, какъ первую причину всего. Но о свойствахъ его нельзя ничего сказать, хотя на сознаніи могущества, которое надо назвать вездѣсущимъ и мыслить какъ реальность, но котораго нельзя изслѣдовать, и опирается религія. Нельзя сказать: первая причина безусловна или безконечна, такъ какъ нѣчто безусловное и безконечное не можетъ быть первой причиной. Ибо причиной можетъ быть только что-нибудь по отношенію къ своему дѣйствію, другими словами—что-нибудь относительное. Но и относительности нельзя приписывать первой причинѣ. Ибо въ такомъ случаѣ внѣ ея необходимо было бы нѣчто такое, что не было бы относительнымъ. И научныя основныя понятія: пространство, время, которыя не могутъ быть ни объективными, ни субъективными, движеніе, сила, матерія, а также и ощущеніе, я, какъ единство субъекта и объекта, немыслимы, непонятны, а значитъ—и совсѣмъ непознаваемы.

Далѣе, познаніе конечнаго, относительнаго, которое однако должно быть обнаруженіемъ безотносительнаго, есть единственно возможное познаніе и единственное познаніе, которое для насъ можетъ имѣть пользу. Философія есть совершенно цѣльное знаніе; она занимается не отдѣльными познаніями, но высшими всеобщностями. Постоянство (persistence) силы есть послѣдняя и глубочайшая истина, изъ которой выводятся всѣ другія. Это-то и есть абсолютъ, о которомъ у насъ есть неопредѣленное сознаніе, какъ о коррелятѣ къ силѣ, являющейся намъ, и такимъ образомъ наука и религія соединяются въ этой высшей истинѣ. Изъ этой высшей истины можно вывести постоянство отношеній между силами, т. е. законъ, что тотъ же самый расходъ силы при тѣхъ же самыхъ условіяхъ сопровождается тѣми же самыми явленіями. Въ частностяхъ бываютъ процессы эволюціи (развитіе), т. е. распространеніе (dissipation) движенія, и диссолюціи (разложеніе), т. е. исчезновеніе (absorption) движенія. Съ эволюціей связана интеграція вещества (сплоченіе въ одно цѣлое), съ диссолюціей — дезинтеграція вещества (уничтоженіе связи). Какъ эволюція, такъ и диссолюція выступаютъ сообща и представляютъ исторію всякаго воспринимаемаго существованія. Законъ эволюціи: перейти отъ разсѣяннаго къ болѣе сплоченному состоянію. Такъ мало-по-малу сплачивается земля и теряетъ свое скрытое движеніе вслѣдствіе охлажденія, и ея кора становится крѣпче. Органическое развитіе есть образованіе аггрегата путемъ постояннаго вбиранія веществъ. Напримѣръ, растеніе растетъ, соединяя въ себѣ элементы, которые до того были разсѣяны въ видѣ газовъ; животное растетъ, соединяя въ себѣ элементы, бывшіе до тѣхъ поръ разсѣянными въ растеніяхъ и животныхъ. При соціальныхъ организмахъ также обнаруживаются интеграціи, когда кочевыя семейства соединяются въ племена, когда болѣе слабыя племена порабощаются сильнѣйшими, когда подданные подчиняются князю, князья — царю, когда различныя царства вступаютъ въ союзъ. И не менѣе замѣтна интеграція въ развивающейся промышленности, языкѣ, искусствѣ, наукѣ, а среди наукъ больше всего въ философіи. Но съ объединеніемъ массъ въ одно цѣлое, въ то же время снова выступаетъ

сильное дифференцированіе. Внѣшность земли отличается отъ внутренности, является противоположность между полярными и экваторіальными странами, противоположность между климатами, между повышеніями и пониженіями земной поверхности, распредѣленіе суши и воды. Простой зародышъ развивается въ организмъ, состоящій изъ самыхъ различныхъ частей. Да и видъ не остается однообразнымъ, но становится разнороднымъ, теряется въ разновидностяхъ. Точно также и въ соціальной области: происходитъ дѣленіе на господствующія и подчиненныя, на болѣе важныя и болѣе незначительныя составныя части. Въ духовной жизни состоянія сознанія, бывшія съ самаго начала однородными, путемъ различій въ измѣненіяхъ, вызываемыхъ различными силами, становятся неоднородными. То же самое и въ языкахъ, которые все больше и больше дробятъ свои части рѣчи, въ искусствахъ, въ наукахъ.—Въ такомъ родѣ показывается не только, какъ наличныя вещи органическаго міра необходимо должны обнаруживать особенности, которыя онѣ обнаруживаютъ, но и какъ съ неменьшей необходимостью возникаютъ болѣе многочисленныя и запутанныя черты характера, которыя есть у органическихъ и надорганическихъ существованій, какъ развивается организмъ, каково было возникновеніе мыслительной способности человѣка, и чѣмъ обусловленъ соціальный прогрессъ.

Движеніе и вещество по количеству не измѣняются. Поэтому надо допустить, что хотя распредѣленіе вещества, производимое движеніемъ, гдѣ-нибудь достигаетъ своей границы, но что затѣмъ неуничтожимое движеніе обусловливаетъ снова распредѣленіе противоположнаго характера. Силы притяженія и отталкиванія, существующія вообще одна рядомъ съ другой,—онѣ-то и вызываютъ какъ ритмъ во всѣхъ мелкихъ процессахъ вселенной, такъ и ритмъ въ великой совокупности ея измѣненій. Теперь въ теченіе неизмѣримо большаго періода царятъ силы притяженія и обусловливаютъ всеобщую концентрацію. Затѣмъ наступитъ неизмѣримо долгій періодъ, когда будутъ преобладать и обусловливать всеобщее разсѣяніе силы отталкиванія. Это перемежающіяся эпохи развитія и разложенія.

Этику Спенсеръ основываетъ также на принципѣ эволюціи. Этическія явленія, нравственныя понятія у него возникаютъ тѣмъ же естественнымъ путемъ развитія, какъ и все прочее духовное, а въ частности изъ первоначальнаго стремленія къ удовольствію и отъ избѣганія боли. Затѣмъ онъ пытается осуществить соединеніе эгоизма съ альтруизмомъ. Эгоизмъ получаетъ самое лучшее удовлетвореніе, когда предметомъ стремленія является чужое благо, и въ концѣ концовъ, какъ и у Бентама, дѣло идетъ о наибольшемъ счастьѣ для наибольшаго числа.

Что касается положенія Спенсера по отношенію къ Конту, то онъ отвергаетъ два своеобразныя ученія Конта о трехъ періодахъ и о іерархіи наукъ. Но если Спенсеръ согласенъ съ Контомъ въ томъ, что все знаніе сводитъ на опытъ, что все знаніе простирается на феномены и оказывается относительнымъ, и что для него важно отыскать всеобщіе неизмѣнные законы теченія природы, то онъ не безъ основанія полагаетъ, что эти положенія никоимъ образомъ не ведутъ начала отъ Конта, да и не обоснованы имъ какимъ-нибудь особеннымъ способомъ. Сказывается нѣкоторое родство между Гегелемъ и Спенсеромъ, если оставить въ сторонѣ то обстоятельство, что Спенсеръ философствуетъ совершенно въ духѣ позитивизма.

Курсъ философіи Конта вышелъ 1853 въ англійскомъ переводѣ дѣвицы Гаріетты Мартино. На его принципахъ основываются Letters on man's nature and development дѣвицы Г. Мартино и г. Аткинсона. Здѣсь дѣлается попытка доказать, что матерія можетъ дѣйствовать и ощущать. Чрезвычайно сочувствуетъ контовскому уничтоженію метафизики Дж. Г. Льюисъ (род. 18. апр. 1817, умеръ 30. ноября 1878; его Исторія философіи упомянута на стр. 3, а жизнь Гете пользуется большею извѣстностью) въ своихъ сочиненіяхъ: Comte's philosophy of the positive sciences, 1847; Problems of life and mind, 3. изд. 1874, the physical basis of mind, being the Second Series of Problens of Mind, Lond. 1877, Third Series, тамъ же 1879 (ср. о немъ L. Carrau, la philosophie de Lewes, въ Revue philosoph., т. 2. 1876). Далѣе J. G. Macvicar, a Sketch of a Philosophy, часть I: духъ; часть II: матерія, Lond. 1868; часть III: химія естественныхъ субстанцій,

1870; часть IV: біологія и теодицея, 1874. Сочиненіе Ч. Дарвина on the origin of species by means of natural Selection or the preservation favoured roces in the struggle of life, Lond. 1859, вызвало натурфилософскій споръ, который очень оживленно велся также во Франціи и Германіи. Изъ другихъ сочиненій Дарвина здѣсь слѣдуетъ еще отмѣтить: the descent of man and selection in relation to sex, Lond. 1871. Ср. также Charles Lyell, das Alter des Menschengeschlechts, нѣмецкій переводъ Л. Бюхнера 1867, и др. Какъ дарвиновская теорія переносится на духовныя области и въ Англіи, видно изъ философіи Спенсера и, между прочимъ, изъ сочиненія J. Gould Schurman, the ethical import of Darwinism, Lond. 1888.

Bentham, Introduction to the principles of moral and legislation, 1789. Traité de législation civile et pénale précédé des principes généraux de législation (по отрывочнымъ замѣткамъ автора пофранцузски обработалъ Etienne Dumont), Paris 1801, 2. изд. 1820, на англійскій перевелъ R. Hildreth, Lond. 1864, на нѣмецкій перевелъ и снабдилъ примѣчаніями Бенеке, Berlin 1830. Théorie des peines et des récompenses, 1812. Essai sur la tactique des assemblées législatives, 1815; Traité des preuves judiciaires, 1823. Deontology or the science of morality, edited by John Bowring, 2 тт., 1834, пофранцузски перевелъ Laroche. John Bowring издалъ сочиненія Бентама въ 11 томахъ, Edinb. 1843, изъ которыхъ два послѣдніе содержатъ его біографію и переписку.

О Бентамѣ см. J. S. Mill въ London and Westminster Review, авг. 1838, понѣмецки Vermischte Schriften J. S. Mills, перевелъ Ed. Wessel, т. 1, Lpz. 1874. Смотри, впрочемъ, выше при Бенеке.

Разсужденіе о гражданскомъ и уголовномъ Законоположеніи, съ предварительнымъ изложеніемъ началъ Законоположенія и всеобщаго начертанія полной Книги Законовъ и съ присовокупленіемъ опыта о вліяніи времени и мѣста относительно Законовъ. Сочиненіе Англійскаго Юрисконсульта Іереміа Бентама. Изданное въ свѣтъ на Французскомъ языкѣ Степ. Дюмономъ по рукописямъ отъ Автора ему доставленнымъ. Переведенное М. Михайловымъ съ прибавленіемъ дополненій отъ г-на Дюмона сообщенныхъ. По Высочайшему повелѣнію. 3 тт., Спб. 1805—11. І. Бентамъ, Избранныя сочиненія, т. I, пер. А. Н. Пыпинъ и А. Н. Невѣдомскій, Спб. 1867. О судоустройствѣ, по французскому изданію Дюмона изложилъ Книримъ, Спб. 1860. О судебныхъ доказательствахъ, трактатъ, пер. И. Горановичъ, Кіевъ 1876.

А. Н. Пыпинъ, Русскія отношенія Бентама, Вѣс. Евр. 1869, 2 и 4. Г. Ярошъ, Іеремія Бентамъ и его отношеніе къ ученію объ естественномъ правѣ, Харьковъ 1886.

Sidgwick, the methods of Ethics, 3. изд. Lond. 1884; Ethics (отдѣльный оттискъ изъ Британской энциклопедіи, IX. изд.), Lond. 1879. S. H. Rashdall, Prof. Sidgwicks Utilitarianism, въ Mind, X, 1885, стр. 200—226.

Thom. Fowler, Progressive morality, Lond. 1884.

Іеремія Бентамъ (родился 1748 въ Лондонѣ, умеръ 1832) нѣкоторое время посвящалъ себя адвокатской профессіи, но вскорѣ отказался отъ нея, чтобы совершенно предаться своимъ занятіямъ, а именно, чтобы осуществить теорію разумнаго законодательства. Его работы имѣютъ выдающееся значеніе для ученія о нравственности, о правѣ и для законодательной политики, и на него можно смотрѣть, какъ на основателя утилитарной теоріи въ области нравственности. Принципъ нравственности у него такой: возможно большее счастье возможно большаго числа (the greatest happiness of the greatest number; эту формулу онъ нашелъ у Пристли, къ которому онъ вообще во многомъ примкнулъ) или наибольшая степень счастья, съ чѣмъ связана наименьшая степень зла. На положеніи пользы основывается ученіе о правѣ и нравственность (деонтологія). Подъ пользой надо разумѣть такое свойство вещи, вслѣдствіе котораго она предохраняетъ насъ отъ зла или доставляетъ намъ благо. А зло есть боль или причина боли, благо—удовольствіе или причина удовольствія. Надо составить «нравственный бюджетъ», чтобы при всѣхъ движеніяхъ удовольствія точно разсчитывать прибыль и убытокъ. При этомъ разсчетѣ эгоизмъ окажется вреднымъ. Во всякомъ случаѣ полезнѣе являться передъ свѣтомъ безкорыстнѣе, но постоянное лицемѣріе не подъ силу, да и съ лицемѣра можно сорвать маску. Оттого самое лучшее—стать безкорыстнымъ. Первая добродѣтель есть благоразуміе, изъ котораго проистекаютъ умѣренность и самообладаніе. Благоразуміе, давая, принимаетъ въ разсчетъ также индивидуальность берущаго, возрастъ, здоровье, полъ, вообще 32 различія

(и въ прочемъ Бентамъ любитъ очень классифицировать). А чѣмъ болѣе мы имѣемъ свѣдѣній объ истинной природѣ нашихъ радостей, тѣмъ крѣпче мы убѣждены въ томъ, что создаемъ себѣ самыя продолжительныя и чистыя радости наивозможно дѣятельнымъ содѣйствіемъ благу всѣхъ.

Въ зависимости отъ Бентама въ области практической философіи находится Стюартъ Милль. Изъ здравствующихъ философовъ Англіи однимъ изъ выдающихся изслѣдователей въ области этики является Генри Сиджвикъ, который, правда, въ эгоизмѣ и утилитаризмѣ видитъ равноправные принципы, которые противорѣчатъ себѣ и которые можно примирить только путемъ религіи.

Въ общедоступной формѣ утилитаризмъ, соціальное благо какъ нравственный принципъ, училъ Т. Фаулеръ. На основаніи математическаго варіаціоннаго счисленія пробуетъ отыскать переходъ отъ эгоизма къ утилитаризму F. G. Edgeworth, Mathematical physics, Lond. 1881.

Въ послѣднія десятилѣтія пріобрѣло нѣкоторое вліяніе и нѣмецкое умозрѣніе, которое сказывается, напр., у J. H. Stirling, the secret of Hegel, being the Hegelian system in origin, principle, form and matter, London 1865; онъ перевелъ на англійскій языкъ Umriss der Geschichte der Philosophie Швеглера и прибавилъ собственныя критическія статьи, 2. увелич. изд. тамъ же 1868. Другіе, какъ Коллинзъ Симонъ, раздѣляютъ взглядъ Беркли, что существуютъ только духи и явленія, а тѣлесныя вещи не что иное, какъ идеи (представленія, явленія). Ко взгляду Беркли близокъ релятивизмъ Гамильтона, такъ же какъ ученіе Ферьера. Самымъ правдоподобнымъ взглядомъ считаетъ ученіе Беркли также преемникъ Гамильтона въ Эдинбургѣ, издатель сочиненій Беркли, Alexander Campbell Fraser (Essays in philosophy, 1856, Rational philosophy in history and in system, 1858).

Работами по исторіи философіи кромѣ вышеупомянутаго Макинтоша пріобрѣли заслуги особенно Whewell, Lectures on the history of moral philosophy in England, Lond. 1852, 2. изд. 1868, и Elements of Morality including Polity, Lond. 1854 и ч.; Blakey; Lewes; Geo. Grote (ум. 18. іюня 1871); A. W. Benn, the greek philosophers, 2 тт. Lond. 1882, который подчеркиваетъ значеніе греческихъ философовъ для настоящаго времени, и др. Критику англійскихъ системъ нравственности далъ Simon S. Laurie, Notes expository and critical on certain British theories of moralls, Edinb. 1868, примыкая къ аналитическому опыту on the philosophy of ethics, by Simon S. Laurie, Edinb. 1866. Тому же автору подъ псевдонимомъ Scotus Novantianus принадлежитъ: Metaphysica nova et vetusta, a return to Dualism, Lond. 1884, Ethica, or the Ethics of reason, Lond. 1885. F. D. Maurice, Lectures on social morality, Lond. 1870; the conscience, lectures on casuistry, нов. изд. Lond. 1872; Moral and metaphysical philosophy, 2 тт. 1872. Очень замѣчателенъ Buckle, *) History of civilisation in England, London 1857—60 (съ англійскаго перевелъ Arnold Ruge, Leipz. 1860, и J. H. Ritter, Berlin 1869—70), который опирается на Кетле, затѣмъ John William Draper, **) History of the intellectual development of Europe, New-York 1863 (Духовное развитіе Европы, и: Мысли о будущей политикѣ Америки, понѣмецки A. Bartels,

*) Г. Т. Бокль, Исторія цивилизаціи въ Англіи, пер. К. Бестужевъ-Рюминъ и Н. Тибленъ, 2 тт., Спб. 1863—1864, 3-е изд. 1873—1875; пер. А. Н. Буйницкаго и Ѳ. Н. Ненарокомова, 2 тт., Спб. 1863—1866, 3-е изд. 1874—75. Вліяніе женщинъ на успѣхи знанія, пер. Г. Думшинъ, Спб. 1864; пер. А. Буйницкаго, Спб. 1864. Этюды, пер. подъ ред. П. Н. Ткачева, Спб. 1867. Отрывки изъ царствованія королевы Елизаветы, Спб. 1868.

К. С., Бокль, жизнь и значеніе его, Дѣло 1880, 3, 214—239; 4, 41—72 (по Huth'у). Г. Благосвѣтловъ, Историческая школа Бокля, Рус. Сл. 1863, 1, стр. 1—24; 2, стр. 1—20; 3, стр. 1—22. В. Г. Авсѣенко, Идеализмъ и матеріализмъ въ исторіи (Лоранъ и Бокль), От. Зап. 1863, 5 и 7. О. Преображенскій, Теорія Бокля и христіанское ученіе о Промыслѣ Божіемъ, Христ. Чт. 1867, т. I. А. Ѳ. Гусевъ, Нравственность, какъ условіе истинной цивилизаціи и спеціальный предметъ науки, разборъ теоріи Бокля, Прав. Об. 1874, 5—9, отдѣльно М. 1874. Статья Е. Эдельсона по поводу Исторіи цивилизаціи, Библ. для Чт. 1861, 4, стр. 1—30; 5, стр. 1—26. А. Стадлинъ, Критическій разборъ сочиненія Бокля «Исторія цивилизаціи», Тифлисъ 1874.

**) Дж. В. Дрэперъ, Исторія умственнаго развитія Европы, пер. подъ ред. А. Н. Пыпина, 2 тт., Спб. 1866, изд. 4-е 1885. Гражданское развитіе Америки (мысли о будущей гражданской политикѣ Америки), Спб. 1866. Исторія Сѣверо-Американской междоусобной войны: природа и жизнь Америки и ихъ отношеніе къ происхожденію войны, Спб. 1871. Физіологія человѣка, статическая и динамическая или условія и теченіе человѣческой жизни, пер. подъ ред. Я. А. Дедюлина и И. М. Сорокина, 3 чч., Спб. 1867—68. Исторія отношеній между католицизмомъ и наукой, пер. подъ ред. А. Н. Пыпина, Спб. 1876.

Lpz. 1866).—Представителемъ томистическаго ученія въ Англіи является Harper въ своемъ сочиненіи Metaphysics of the School, 1880 сс., разсчитанномъ на 5 тт.

Въ Сѣверной Америкѣ Іонаѳанъ Эдвардсъ (1703—1758, см. о немъ между прочимъ F. B. Sanborn, the puritanic philosophy and Jonathan Edwards, въ The Journal of speculative philosophy XVII, 1883, стр. 401—421) попытался нѣсколько свободно соединить ученія Кальвина съ наукой разума и основалъ школу кальвинистовъ, которая назвала себя по его имени. Правда, онъ имѣлъ дѣло больше съ богословскими проблемами. Самое значительное его сочиненіе: a careful and strict inquiry into the modern notion of that freedom of will, which is supposed to be essential to moral agency, virtue and vice, reward and punishment, praise and blame, Boston 1754. (Лучшее изданіе полнаго собранія сочиненій Эдвардса сдѣлалъ S. E. Dwight, 10 тт., New-York 1844; 1. т. содержитъ жизнь Эдвардса). Эдвардсъ утверждаетъ, что ученіе о самоопредѣленіи не въ духѣ философа, само себѣ противорѣчитъ и нелѣпо. Свободное дѣйствіе есть преднамѣренное дѣйствіе. Самостоятельность есть единственное условіе свободы,—все равно, чѣмъ-бы эта самостоятельность ни была вызвана. Если бы въ свободѣ заключалось самоопредѣленіе, то съ нимъ была бы связана неопредѣленость и случайность биванія, далѣе это исключало бы предвидѣніе Бога и всякій промыселъ. На Эдвардса очень много нападали богословы-антикальвинисты и метафизики. Изъ новѣйшихъ здѣсь особенно можно отмѣтить: Rowland G. Hazard, Freedom of mind in willing, New-York 1864, Two letters on Causation and freedom in willing addressed to John S. Mill, Boston 1869 (также переведено понѣмецки, Нью-Іоркъ, Лейпцигъ, 1875).

Одно время въ Сѣверной Америкѣ пользовался очень большимъ вліяніемъ Локкъ, Ридъ, Браунъ и главнымъ образомъ Дегальдъ Стюартъ и Гамильтонъ (см. напр. Thomas C. Uphard, Elements of mental philosophy, Portland-Boston 1831), пока Coleridge, Aids to reflection (вновь издалъ 1829 J. Marsh), не обратилъ вниманія на нѣмецкое умозрѣніе, а именно на Канта и Ф. Г. Якоби. Заслуживаетъ вниманія также извѣстный писатель Ральфъ Уальдо Эмерсонъ (1803 — 1882). Не чуждый нѣмецкимъ мыслямъ, онъ примкнулъ вмѣстѣ съ другими къ Вильяму Эллери Чаннингу (1780—1842), который проповѣдовалъ независимость разума и совѣсти. Правда, Эмерсонъ философствовалъ, не слѣдуя системѣ и строгой логикѣ, но благодаря своимъ отчетливо выраженнымъ философскимъ мыслямъ, которыя сводились къ предположенію нравственнаго міропорядка и къ духовному пониманію природы, онъ дѣйствовалъ съ большимъ вліяніемъ. Нѣкоторое время Эмерсонъ *) стоялъ во главѣ трансцендентальнаго направленія въ Америкѣ, которое хотѣло одухотворить жизнь и особенно выдвигало личную независимость. Nature, Bost. 1836, понѣмецки Hannov. 1873. Essays, цѣлый рядъ сборниковъ. Representative men, Lond. 1849. См. о немъ Herm. Grimm, Neue Essays, Berl. 1865. E. Cooke, Emerson, his life, writings and philosophy, Boston 1841. Alex. Ireland, R. W. Emerson, a biographical sketch, Lond. 1882.

Изъ американскихъ сочиненій новѣйшаго времени здѣсь можно упомянуть: Noah Porter (президентъ Yale-College, хорошо знакомъ съ нѣмецкой философіей), the human Intellect, New-York 1869, примыкаетъ къ Логическимъ изслѣдованіямъ Тренделенбурга; the elements of intellectual science, тамъ же 1872; the science of nature versus the science of man, тамъ же 1872; Kants Ethics, Chic. 1886; the elements of moral science, theoretical and practical, N.-Y. 1885. Въ послѣднемъ сочиненіи Портеръ ставитъ на первый планъ долгъ, отдѣляя теорію долга отъ практики долга. John Bascom, the principles of psychology, тамъ же 1869; Comparative psychology, or, the growth and grades of intelligence, New-York 1878. Charles Caroll Everett, the science of thought, a System of Logic, Boston 1869. A. Bierbower, Principles of a System of Philosophy, New-York 1870. D. H. Hamilton, autology an inductive system of mental science, whose centre is the will, and whose complection is the personality, Boston 1874. Charles W. Shields, the final philosophy, 2. изд. New-York 1879, который стремится къ гармоніи между наукой и религіей. Laurence P. Hickok, the logic of reason, universal and eternal, Boston 1875, который склоняется къ Канту. James Mac Cosh, the laws of discursive thought, New-York, который примыкаетъ къ Гамильтону. (Безъ подписи), The final science or spiritual materialism, New-York a. Lond 1885, сильно нападаетъ на всякій матеріализмъ и позитивизмъ и выставляетъ метафизику, уживающуюся съ религіей.—Сильная склонность къ нѣмецкой философіи сказывается въ сборникѣ: German philosophical classics for english readers and students edited by George S. Morris, въ которомъ вышло Kants critic of pure reason, a critical exposition, Chicago 1882, самого Морриса. На практической философіи Канта и его философіи религіи опирается Will. Mackintire Salter въ своихъ чтеніяхъ о «Религіи нравственности», нѣмецкій переводъ изданъ Гижицкимъ, Lpz.-Berl. 1885. Онъ идетъ дальше Канта только въ той мѣрѣ, въ какой собственно уничтожаетъ религію и на ея мѣсто ставитъ стремленіе къ обнаруженію любви къ людямъ.

---

*) Нравственная философія Р. У. Эмерсона, образцы американской литературы, пер. съ англ. Е. Ладыженская, 2 чч., Спб. 1868. Ральфъ Уальдо Эмерсонъ, Литер. прибавл. къ Гражданину 1885, кн. 9.

Съ 1867 въ Нью-Іоркѣ выходитъ философскій журналъ: the Journal of speculative philosophy, издаваемый В. Т. Гаррисомъ. Этотъ журналъ особенно обстоятельно обращаетъ вниманіе на нѣмецкое умозрѣніе, именно въ статьяхъ о Лейбницѣ, Кантѣ, Фихте, Шеллингѣ, Гегелѣ, Баадерѣ и Шопенгауерѣ, а также даетъ въ англійскомъ переводѣ много нѣмецкихъ сочиненій по философіи и оттого имѣетъ большую заслугу для ознакомленія Сѣверной Америки съ нѣмецкимъ идеализмомъ. Онъ содержитъ также работы о Парменидѣ, Беркли, Декартѣ, Гербертѣ Спенсерѣ и о другихъ мыслителяхъ.

Съ 1881 народился ежемѣсячный журналъ the Platonist въ С. Луи. Онъ занимается разъясненіемъ и практическимъ приложеніемъ платоновской нравственности и даетъ переводъ платоновскихъ, особенно неоплатоновскихъ сочиненій. Между прочимъ онъ перепечатываетъ сочиненія «чистѣйшаго платоновца новаго времени» Томаса Тейлора.

The American Journal of Psychology, ed. by G. Stanley-Hall, выходитъ въ Балтиморѣ съ 1887. Онъ обращаетъ особенное вниманіе на физіологическую сторону.

§ 48. Оживленная философская дѣятельность обнаруживается въ новѣйшее время въ Италіи, хотя оттуда и не вышло самостоятельныхъ многообъемлющихъ идей. Не разъ подчеркивалось, что философія должна быть національной, и въ этомъ отношеніи указывали на Вико. Еще Романьози философствовалъ въ сенсуалистическомъ духѣ, какъ это довольно долгое время было въ ходу въ Италіи. Послѣ этого идеализмъ и раціонализмъ далъ себя знать въ двухъ самыхъ выдающихся итальянскихъ мыслителяхъ этого вѣка. Примыкая къ платонству, Росмини-Сербати выработалъ объективный, религіозно-философскій идеализмъ, враждебный сенсуализму и скептическимъ элементамъ критицизма и основывающійся на разсужденіяхъ по теоріи познанія. Винченцо Джіоберти, имѣвшій большое вліяніе въ политикѣ своими національными идеями, стремился къ свободному союзу между церковной вѣрой и разумомъ, схватывающимъ божественное путемъ интуиціи. На мѣсто психологизма, исходящаго изъ внутренняго воспріятія, онъ хочетъ поставить въ философіи онтологизмъ, опирающійся на той основной мысли, что мы непосредственно созерцаемъ абсолютное бытіе или Бога какъ творческую причину. — Въ послѣднія десятилѣтія нашла въ Италіи усердныхъ поклонниковъ гегелевская философія, а въ недавнее время и кантовская.

О новѣйшей философіи въ Италіи говорятъ: Marc Debrit, Histoire des doctrines philosophiques dans l'Italie contemporaine, Paris 1859. Auguste Conti, la philosophie italienne contemporaine (поитальянски Флоренція 1864, въ приложеніи къ лекціямъ Конти по исторіи философіи, французскій переводъ Э. Навиля), Paris 1865. Theod. Sträter, Письма объ итальянской философіи, въ журналѣ der Gedanke, 1864—65. Raphaël Mariano, la philosophie contemporaine en Italie, Paris 1867. Franz Bonatelli, Философія въ Италіи съ 1815, Zeitschrift für Philosophie, т. 54, 1869, стр. 134—158. Morgott, Этюды о современной итальянской философіи, въ журналѣ der Katholik, 1868 и сс. Louis Ferri, Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIX. siècle, Paris 1869. P. Leop. Cecchi, l'idealismo italiano nel secolo XIX, esposizione della prima parte dell' opera del Prof. L. Ferri intitolata: „Essai sur l'histoire de la Philosophie en Italie au XIX. siècle", Firenze 1869. Franc. Fiorentino, la filosofia contemporanea in Italia, Nap. 1876. Pompa, l'Italia filosofica contemporanea, 2 тт., Salerno 1879. Cp. Barzellotti, la Filosofia in Italia (estratto della nuova Antologia), 1878; Философія въ Италіи, Mind III. т., 1878. Espinas, Экспериментальная философія въ Италіи, Revue philosophique, т. 7, 1879. G. Fontana, le filosofie e la coltura italiana nel moderno evo, Milano 1882. Хорошій обзоръ новѣйшей итальянской философіи (до 1875) съ богатыми литературными указаніями находится въ приложеніи II, составленномъ Винченцо Ботта для цитованнаго выше англійскаго перевода этого Очерка. Krl. Werner, die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts, 5. тт., 1. т.: Ант. Росмини и его школа; 2. т.: онтологизмъ какъ философія національной мысли; 3. т.: критическое разложеніе и умозрительное преобразованіе онтологизма; 4. т.: итальянская философія настоящаго времени; 5. т.: внутренняя связь національной культурной мысли въ новѣйшей философіи Италіи, Wien 1884—1886; (въ 6. т. должно слѣдовать изложеніе спеціально церковной

философіи; сочиненіемъ Вернера мы во многомъ пользовались въ этомъ параграфѣ); онъ же, Idealistische Theorie des Schönen in der italienischen Philosophie des 19. Jahrhunderts, Wien 1884. E. Caporali, Современная итальянская мысль въ Италіи, критика отрицательнаго кантіанства Чески и новоплатоновскаго кантіанства вмѣстѣ съ пессимизмомъ Кантони, La nuova scienza, дек. 1884, сент. 1885. Luigi Credaro, Кантіанство въ Италіи, въ Rassegna critica di opere filosofiche etc. 1885, авг., сент. Онъ же, Alfonso Testa и начатки кантіанства въ Италіи, въ Atti della Reale Academia dei Lincei 1886. Agost. Moglia, la filosofia di San Tommasso delle scuole Italiane, Piacenza 1885; онъ же, l'Aristotelismo e l'enciclica di Leo XIII, тамъ же 1888.

Romagnosi, Genesi del diritto publico, 1805. Che cosa è la mente sana? Mil. 1827. Della suprema economia dell' umano sapere in relazione alla mente sana, Mil. 1828. Opere, Флоренція 1832—1835; Мил. 1836—1845. Appunti e pensieri inediti, raccolti e publicati da un suo anticodiscipulo (G. Sacchi), Mil. 1873.

О Романьози—Jos. Ferrari, Мил. 1835; Cantu и Sacchi, Prato 1840. Credaro, Кантіанство у Романьози, Rivista Italiana di Filosofia, II, 1887.

Еще въ восемнадцатомъ столѣтіи Антоніо Женовези (см. о немъ Bobba, Беневентъ 1867) работалъ особенно надъ политической экономіей; Цезарь Беккарія (1735—93), dei delitti e delle pene, Монако 1764, нѣмецкій переводъ М. Вальдека въ Historisch-politische Bibliothek, Berl. 1870 *), и Гаетано Филанжьери (1752—1788), la scienza della legislazione, Napoli 1781—1788, опирались на философскихъ доводахъ въ своемъ содѣйствіи законодательной реформѣ въ либеральномъ духѣ. Но особенно выдается Джіованни Доменико Романьози (1761—1835), извѣстный частію еще къ концу 18. столѣтія сочиненіемъ о происхожденіи уголовнаго права (1791 и ч.), частію въ настоящемъ столѣтіи въ области философіи права. Онъ съ успѣхомъ трудился въ психологіи, въ ученіи о познаніи и въ исторіи философіи. Примыкая къ сенсуализму Кондильяка, Романьози борется не только съ предположеніемъ прирожденныхъ идей, но и съ предположеніемъ прирожденныхъ абстрактныхъ способностей души. Онъ видитъ (che chosa etc., Milano 1827, стр. 79, цитуется Бенеке, прив. мѣсто, стр. 296) чудовищное недоразумѣніе въ томъ, чтобы отвлеченныя всеобщности дѣйствій принимать за реальныя дѣятельныя причины именно этихъ дѣйствій.

Цѣну статистики для нравственнаго и политикоэкономическаго изслѣдованія выдвинулъ Melchior Gioja (1766—1829).

Благодаря вліянію Кондильяка во второй половинѣ 18. и въ началѣ 19. столѣтія преобладалъ сенсуализмъ и эмпиризмъ, представителемъ котораго былъ, между прочимъ, патеръ Соаве, приверженецъ Локка, оказавшій услуги педагогикѣ, а также на первыхъ порахъ своей дѣятельности и Альф. Теста (о немъ В. Молинари, Парма 1864), перешедшій впослѣдствіи къ критицизму. Противъ сенсуализма боролся кардиналъ Сиг. Жердиль, примыкающій къ Декарту и особенно къ Мальбраншу и написавшій сочиненіе противъ Эмиля Руссо (ср. K. Werner, die cartesianisch-malebranchesche Philosophie in Italien, I. Fardella, II. Giac. Sig. Gerdil, изъ Sitzungsberichte академіи наукъ, Wien 1883), и Эрменежильдо Пини (1739—1825), авторъ сочиненія Protologia, Миланъ 1803, написаннаго въ пиѳагорейскомъ духѣ.

Galluppi, Saggio filosofico sulla critica delle conoscenze umane, Messina 1820—1827; Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia—da Cartesio sino a Kant—, Messina 1827; Lezioni di logica e metafisica, Napoli 1832 — 1836; Filosofia della volontà, Nap. 1832—40.

---

*) Цезарь Беккарія, Разсужденіе о добродѣтеляхъ и награжденіяхъ, служащее послѣдованіемъ разсужденію о преступленіяхъ и наказаніяхъ, пер. съ фр. Ѳ. Г. Каринъ, Спб. 1769. Разсужденіе о преступленіяхъ и наказаніяхъ, пер. съ фр. Д. Языковъ, съ присовокупленіемъ примѣчаній Дидерота и переписки сочинителя съ Мороллетомъ, Спб. 1803. О преступленіяхъ и наказаніяхъ, пер. съ фр. А. Хруцовъ, Спб. 1806; пер. И. Соболевъ, Радомъ 1878; пер. съ ит. съ этюдомъ: Значеніе Беккаріи въ наукѣ и въ исторіи русскаго уголовнаго законодательства, Харьковъ 1889.

С. Зарудный, Беккарія, О преступленіяхъ и наказаніяхъ, въ сравненіи съ главою X Наказа Екатерины II и съ современными русскими законами, Спб. 1879.

Неаполитанецъ Паскале Галюппи (1771—1846) обработалъ главнымъ образомъ ученіе о познаніи, критически принимая въ разсчетъ Канта, а также съ другой стороны—французскихъ и шотландскихъ философовъ (особенно Рида). Его собственная точка зрѣнія близка къ лейбницевской. Конечно, все познаніе должно основываться на внутреннемъ и внѣшнемъ опытѣ, но самъ опытъ заключается не въ данныхъ чувствъ, а возникаетъ оттого, что духъ обработываетъ эти данныя посредствомъ своихъ отношеній.

Эклектически философствуетъ Salvator Mancino, Elem. di filos., 1835—36, 13. изд. 1857.

Rosmini, Nuovo saggio sull' origine delle idee, Римъ 1830 и ч., англійскій переводъ, т. 1, Lond. 1883; Filosofia del diritto, тамъ же 1839—41; Teosofia, opera postuma, т. 1—V, Torino 1859—74; Princip. della scienza morale, Миланъ 1831 и 1837, Туринъ 1868; Saggio storico-critico, sulle categorie e la dialettica, opera post., 2 тт., Torino 1884; Antropologia sopranaturale, 3 тт., Casale-Torino 1884.

Объ немъ говорятъ: Gioberti, degli errori filosofici di A. Rosmini, 3 тт. 1842. Niccolò Tommaseo, Туринъ 1855. Rud. Seydel, Rosmini e Gioberti, въ Zeitschrift für Philosophie, т. 34 и 35, 1859. Vincenzo Garelli, Туринъ 1861. Vinc. Lilla, Kant e Rosmini, Туринъ 1869. Seb. Casara, il sistema filosofico Rosminiano dimostrato vero nel suo principio fondamentale con lo studio e sviluppo di un solo articolo della summa teologica di San Tommaso d'Aquino, Venezia 1874 и ч. Al. Paoli, lo Schopenhauer e il Rosmini, Римъ 1878. Esposizione ragionata della filosofia di A. Rosmini, 2 тт. 1879. Paoli, Memorie della vita di Rosmini, т. 1, Torino 1880, т. 2, Roveredo 1884. Въ 1. т. находится точный перечень сочиненій Росмини, во 2. Bibliografia Rosminiana. Thom. Davidson, the philosophical system of Ant. Rosmini, Lond. 1882. G. M. Cornoldi, il Rosminianismo, sintesi del' ontologismo e del panteismo, Roma 1883, см. къ этому G. Mezzera, Risposta al libro del G. M. Cornoldi «il Rosminianismo etc», Mil. 1883. Visintainer, Kant e Rosmini e il problema gnoseologica, Par. 1885. G. S. Mac Walter, Life of A. Rosmini-Serbati, London 1883. Condé B. Pallen, Rosminis innate ideas, a priori ideas and subject-object ideas, въ Journal of speculative philosophy, XVIII, 1884, стр. 311—332. K. Werner, A. Rosmini, seine Stellung in der Geschichte der neueren Philosophie, der italienischen insbesondere, Wien 1884, см. также выше. Lockhart, Life of. A. Rosmini-Serbati, 2. изд., Lond. 1887.

Антоніо Росмини-Сербати родился 1797 въ Роведо, былъ духовнымъ и въ этомъ званіи нѣкоторое время дѣйствовалъ въ своемъ родномъ городѣ. При Карлѣ Альбертѣ Сардинскомъ принималъ участіе въ политикѣ. Онъ основалъ духовную конгрегацію подъ именемъ Instituto della Carità, но былъ черезчуръ свободомыслящимъ въ глазахъ іезуитской партіи, такъ что нѣкоторыя изъ его сочиненій попали въ Index. Онъ умеръ 1855 въ своемъ помѣстьѣ въ Стрезѣ, гдѣ часто велъ со своими друзьями философскія собесѣдованія.

Кромѣ Платона онъ соприкасается съ Декартомъ, а также съ Шеллингомъ и Гегелемъ, и въ своемъ философствованіи хочетъ держаться правильной середины между эмпиристической и идеалистической точкой зрѣнія. Онъ допускаетъ, что идея бытія вообще или возможнаго бытія прирождена человѣку, что я доходитъ до сознанія ея путемъ непосредственнаго внутренняго восприятія, и что она, если ее анализировать, разлагается на множество отдѣльныхъ идей. Но только формы познанія возникаютъ изъ духа, такъ напр.,—субстанція, причина, число, истина, а не содержаніе. Такъ какъ философъ долженъ сдѣлать объектомъ своего наблюденія прежде всего самого себя, то Росмини называетъ свою точку зрѣнія точкой зрѣнія идеологическаго психологизма въ противоположность онтологизму Джіоберти. Если заручиться объективностью идей бытія, то и опытъ какъ бы принимаетъ участіе въ бытіи, признается объективнымъ. Предметами опыта бываютъ восприятія и вещи, лежащія въ основѣ ихъ. Первыя изъ смѣшанныхъ идей, осуществляющихся путемъ чувственнаго опыта, обобщеннаго посредствомъ идеи бытія, суть идеи духа и тѣла. Связь между ними въ насъ—непосредственный фактъ, но онъ не поддается объясненію. Познаніе Бога не бываетъ эмпирическимъ, напротивъ—скорѣе апріорнымъ: идея бытія даетъ себя знать во мнѣ какъ фактъ, но онъ не можетъ происходить отъ меня, такъ же какъ и отъ другого конечнаго существа, а предполагаетъ безусловную дѣйствительность, которая оказывается тожественной съ Богомъ.

Къ приверженцамъ Росмини принадлежитъ Ruggiero Bonghi. Онъ перевелъ Метафизику Аристотеля и сочиненія Платона, а также написалъ письма объ итальянской литературѣ и обнародовалъ въ вольномъ изложеніи философскіе разговоры (Le Stresiane), происходившіе въ помѣстьѣ Росмини и монастырѣ Стреза на Лаго Маджіоре, затѣмъ очеркъ логики, Миланъ 1860, затѣмъ разсужденія въ статьяхъ академіи итальянской философіи, Генуя 1852—55. Далѣе къ приверженцамъ Росмини присоединился, между прочимъ, и поэтъ Манцони въ своемъ Dialogo dell' invenzione. Въ новѣйшее время на сторону Росмини сталъ также епископъ Pietro Maria Ferré и пытался доказать полное согласіе Росмини съ правильно понятымъ Өомой въ девятитомномъ сочиненіи: degli universali secondo la teoria Rosminiana confrontata colla dottrina di S. Tommaso di Aquino e con quella di parecchi Tomisti e filosofi moderni, Casale 1880 сс. Съ 1879 выходитъ и журналъ съ цѣлью распространять и защищать ученіе Росмини: la Sapienza, Rivista di filosofia e di lettere, diretta de Vincenzo Papa, Torino.

Подобнаго же рода и философское направленіе Франческо Бонателли, знакомаго съ изслѣдованіями Лоце, Гербарта, Тренделенбурга и другихъ нѣмецкихъ философовъ. Главное его сочиненіе: Pensiero e conoscenza, Bologna 1864.

На ученіе Росмини опирается также П. Паганини, dello spazio, saggio cosmologico, Pisa 1862, и въ своихъ Osservazioni sulle piu risposte armonie della filosofia naturale colla filosofia soprannaturale, Pisa 1861, пытается доказать, что Росмини въ своемъ ученіи соединяетъ ученія Августина и Өомы.

На основѣ исторіи философіи философствуетъ Epifanio Fagnani, delle intime relazioni in cui sono e con cui progrediscono la filosofia, la religione e la libertà, Torino 1863.

Къ Ройе-Коляру примыкаетъ философъ права П. Э. Имбріани.

Simone Corleo, Filosofia universale, Palermo 1860—63, стремится къ критическому синтезу философскихъ системъ.

Подъ вліяніемъ Канта, Якоби и Паскаля находится Bonav. Mazzarella, Critica della scienza, Генуя 1860; della critica libri tre, Генуя 1867—68.

Gioberti, Introduzione allo studio della filosofia, Брюссель 1840; Protologia, опубликовалъ Gius. Massari, Туринъ 1857; Filosofia della rivelazione, Туринъ 1856; Riforma cattolica della chiesa, тамъ же 1856; Opere inedite, 6 тт., 1856—60. Сочиненіе о Росмини см. выше.

О Джіоберти говорятъ: Seydel, см. выше при Росмини, а также его статью о Джіоберти въ Энциклопедіи Эрша и Грубера, I. отд., 67. т. Spaventa, la filosofia di Gioberti, Неаполь 1863, также мѣстами въ Prolusione ed introduzione alle lezioni di filosofia nella università di Napoli 1861, однако противъ него смотри особенно соотвѣтствующій отдѣлъ въ упомянутомъ сочиненіи Ферри. Gius. Prisco, Gioberti e l'ontologismo, Неаполь 1867. B. Labanca, della mente di V. Gioberti, Firenze 1871. Точныя біографическія замѣтки о Джіоберти см. у Gius. Massari, Ricordi biograf. di V. Gioberti, 3 тт., Torino 1860—1863.

Винченцо Джіоберти родился 1801 въ Туринѣ, посвятилъ себя духовному званію и былъ 1825 профессоромъ въ туринскомъ Атенеумѣ. Высланный по подозрѣнію, будто онъ находится въ связи съ «молодой Италіей», Джіоберти послѣ непродолжительнаго пребыванія въ Парижѣ обратился въ Брюссель, чтобы занять здѣсь мѣсто въ частномъ воспитательномъ заведеніи. 1843 онъ обнародовалъ свой трудъ: del primato morale e civile degli Italiani, вызвавшій въ Италіи восторгъ. Здѣсь онъ превозноситъ національное обновленіе и самостоятельность и выставляетъ идеаломъ конфедерацію итальянскихъ государствъ и князей подъ предсѣдательствомъ папы. Вызванный 1848 назадъ въ Туринъ, онъ очень дѣятельно участвовалъ въ политикѣ, былъ въ теченіе небольшаго времени министромъ, затѣмъ представителемъ своего правительства въ Парижѣ и умеръ тамъ 1851.—Въ своемъ философствованіи онъ опирается съ одной стороны на Платона, съ другой—напоминаетъ Мальбранша и Спинозу. По Джіоберти безусловно божественное существо есть настоящій объектъ непосредственнаго чисто духовнаго созерцанія. При этомъ онъ не хочетъ исходить изъ факта сознанія и прилагать картезіанско-психологическій методъ, подобно Росмини. Всякая философія должна опираться однако на откровеніе, и нѣтъ философскаго познанія, отрѣшеннаго отъ богословія. Болѣе того,—Джіоберти прямо говоритъ: кто не католикъ, тотъ не можетъ быть вполнѣ философомъ. Онъ

хотѣлъ дать человѣческому познанію надежную объективную основу. А такъ какъ полная объективность есть только въ божествѣ, то онъ понималъ всякое познаваніе какъ откровеніе Бога, непознаваемаго въ своемъ собственномъ существѣ. Основное его положеніе гласитъ: бытіе создаетъ существованія (l'Ente crea le esistenze), и существующее возвращается къ бытію. Посредствомъ членовъ главнаго своего положенія онъ получаетъ раздѣленіе философскихъ дисциплинъ. Ente есть сущее само въ себѣ; его касается Scienza ideale. Crea имѣетъ дѣло съ происхожденіемъ сотворенныхъ существованій и съ ихъ возвращеніемъ къ первоосновѣ. Подъ Esistenze подходятъ науки, относящіяся къ различнымъ родамъ созданныхъ существъ. Начало и конецъ всѣхъ вещей — Богъ. Поэтому и его идея должна открываться во всякой дисциплинѣ.

Ученіе Джіоберти нашло себѣ приверженцевъ именно въ Нижней Италіи. Однимъ изъ самыхъ лучшихъ представителей его является Винченцо ди Джіованни въ Сициліи, который обнародовалъ также цѣнныя работы о сициліанской философіи.

И Пьетро Лючіани въ своемъ трудѣ: Gioberti e la filosofia nuova italiana, 3 тт., Неап. 1866—72, защищаетъ ученіе Джіоберти, какъ настоящее національное ученіе, противъ гегелевскаго направленія, усиливающагося въ Неаполѣ.

Очень вліятельнымъ преподавателемъ философіи въ Instituto di superiori studii во Флоренціи является А. Конти (род. 1822), который стремится связать прочные результаты новѣйшей философіи съ схоластическими ученіями.

Къ направленію Вико принадлежитъ Diodato Lioy, della filosofia del diritto, 2. изд., Неап. 1884, понѣмецки перевелъ М. ди Мартино, Берл. 1885.

Mamiani, del rinovamento della filosofia italiana, Пар. 1834 и Флор. 1836; Ontologia, Пар. 1841 и Флор. 1843; Dialoghi di scienza prima, Пар. 1846; Confessioni di un metafisico, Флоренція 1865; ср. съ этимъ между прочимъ due opuscoli filos.. опроверженія Бонателли съ отвѣтомъ Маміани, Persiceto возлѣ Болоньи 1867; Teoria della religione e dello stato, Флор. 1868; le meditationi Cartesiane rinnovate nel secolo XIX, тамъ же 1869; Kant e l'ontologia, тамъ же 1870; Compendio e sintesi della propria filosofia ossia nuovi Proleg. ad ogni presente e futura Metafisica, Torino 1876; della psicologia di Kant, Roma 1877; la religione dell' avenire, ovvero della religione positiva e perpetua del genere umano, Mil. 1880.

О Маміани — F. Lavarino, la logica e la filosofia del conte Terenzio Mamiani, Флор. 1870; Seb. Turbiglio, die Theorie der Perception des Grafen Mamiani, оттискъ статьи изъ журнала La filosofia delle scuole Italiane; G. Mestica, su le vita e le opere di T. Mamiani, discorso pronunz. all' università di Palermo, 1886. Su la vita e le opere di T. Mamiani, въ Rivista italiana di filosofia, I.

Съ направленіемъ Джіоберти родственно направленіе метафизика и философа исторіи Теренціо Маміани (1800—1885). Онъ принималъ живое участіе въ политикѣ, былъ нѣсколько разъ министромъ, также и при Кавурѣ министромъ народнаго просвѣщенія, наконецъ сенаторомъ въ Римѣ. Это gran pontefice della filosofia officiale italiana, который самъ себя называетъ платоновцемъ. О бокъ съ платоновскими элементами у него даютъ себя знать и эмпирическія. Онъ разграничиваетъ естественную философію отъ умозрительной. Естественная философія — это философія здраваго смысла. Она основывается на опытѣ и при помощи разума приводитъ въ порядокъ матеріалъ, доставленный этимъ опытомъ. Умозрительная философія должна доставить критическую теорію познанія. Цѣль творенія — реализація блага, которая можетъ произойти только черезъ соединеніе сотвореннаго съ безусловно благимъ. Этого соединенія можно достигнуть только послѣ предшествующаго духовнаго созерцанія безусловнаго блага. Въ органѣ, основанномъ имъ, — Filosofia delle scuole Italiane, 1870—1885, 23 тт., имѣлось въ виду держаться правильной середины между крайне церковнымъ направленіемъ и позитивистическимъ натурализмомъ. Продолженіемъ этого журнала является Rivista Italiana di filosofia, diretta da Luigi Ferri, Roma 1886 сс. Самъ Ферри близко стоитъ къ Маміани, см. выше при Помпонаціи, затѣмъ sulla dottrina psicologica dell' associazione, Roma 1876; Analisi del concretto di sostanza e sue relazioni, Roma 1886.

Въ церковныхъ учебныхъ заведеніяхъ царилъ еще и до папской Энциклики томизмъ. Изъ представителей его выдавался патеръ М. Либераторе, Institutiones philosophiae ad triennium accomodatae, Неап. 1851, въ новой, болѣе томистической формѣ Прато 1881; Ethica et jus naturale, Неап 1858; Logica et metaphysica, Romae 1868; della conoscenza intellettuale, 2. изд., Римъ 1873. Sanseverino, Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata, Неаполь 1862 сс.; Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata in compendium redacta, 2. тт., Napoli 1868. Ces. de Crescenzio, Scuole di filosofia, Флоренція 1866. Filippo Capozza, sulla filosofia dei Padri e Dottori della chiesa e in ispecialità di S. Tommaso in oppos. alla filos. moderna, Napoli 1868. Философы права Просперъ Тапарелли и Авдизіо и другіе—томисты, а также проф. физики Рубини, Lezioni elementari, Bologna 1880. И церковный демагогъ патеръ Вентура, назвавшій и окрестившій демократію въ дикія героини, тоже томистъ. Со времени Энциклики томизмъ развился еще дальше, какъ показываетъ большое число сочиненій, которыя затрогиваютъ отчасти и область естествовѣдѣнія. Нѣкоторые томисты принимаютъ по отношенію къ росминіанству полемическое положеніе, см. сочиненіе Корнольди въ литературѣ. Представители томистическаго направленія въ Civiltà cattolica, давшей цѣлый рядъ работъ Корнольди, въ журналѣ Academia Romana, съ 1880, и въ La scienza Italiana, періодическое изданіе по философіи, медицинѣ и естественнымъ наукамъ, издающееся Философско-медицинской академіей св. Ѳомы Аквинскаго, съ 1876.

Представителями противоцерковнаго направленія являются особенно критическіе скептики—Джіузеппе Феррари (1811—1876), издавшій сочиненія Вико (онъ примкнулъ къ Вико и написалъ въ числѣ другихъ сочиненіе la filosofia della rivoluzione, Лонд. 1851, также писалъ о католической философіи въ Италіи въ Revue des deux mondes 1844), и Авзоніо Франки (псевдонимъ Христофора Бонавино), который совсѣмъ порвалъ съ церковью, авторъ сочиненій: il razionalismo del popolo, Женева 1856, 2. изд. Лозанна 1862; le rationalisme, Bruxelles 1858; la religione del secolo XIX, Лозанна 1853, 2. изд. 1860; su la teorica del Giudizio, Lettere di Ausonio Franchi a Nicola Mameli, Milano 1871; Saggi di critica e polemica, questioni filosofiche etc., Milano 1872, а также еженедѣльнаго изданія Ragione, Туринъ 1854 сс. Оба, Феррари и Франки, составляютъ также рѣшительную оппозицію попыткамъ Росмини и Джіоберти примирить католичество съ философіей.

Къ позитивистическому направленію, въ общихъ чертахъ къ Конту, примыкаютъ: Pasquale Villari, la filosofia positiva e il metodo positivo, Mil. 1866; A. Angiulli, la filosofia e la ricerca positiva, Napoli 1869, Questioni di filosofia contemporanea, Nap. 1873; Aristide Gabelli, l'uomo e le scienze morali, Mil. 1869. Среди новыхъ позитивистовъ можно различить два направленія—натуралистическое или матеріалистическое и критическое или философское. Натуралистическое направленіе ставитъ на первое мѣсто естественно-научное познаніе и хочетъ разсматривать философію по пріемамъ естественныхъ наукъ, чтобы сдѣлать ее наукой. Критическое направленіе, кромѣ позитивистовъ, ссылается еще и на Канта и пускаетъ въ ходъ телеологію съ метафизическими цѣлями. Представителями перваго направленія являются: R. Ardigò, Opere philosophiche, т. I: П. Помпонацій и психологія, какъ положительная наука; т. II: Естественное образованіе солнечной системы, Непознаваемое Г. Спенсера и позитивизмъ, Религія Т. Маміани, Изученіе исторіи философіи; т. III: Нравственность позитивистовъ, Относительность человѣческой логики, Старое сознаніе и новыя идеи, Эмпиризмъ и наука (много отсюда вышло раньше и отдѣльно), Кремона и Падуя 1883—1886, и G. Sergi. Представителемъ втораго направленія является P. Siciliani, Critica del positivismo, Bologna 1868; Sulle fonti storiche della filosofia positiva in Italia: Galileo Galilei, тамъ же 1869; sul rinnovamento della filosofia positiva in Italia, Флор. 1871; Psicogonia, 3. изд. Болонья 1882. Сичиліани хочетъ выдвинуть въ Италіи позитивизмъ, какъ международную философію, въ противоположность народной философіи.

Больше въ критико-историческомъ направленіи идетъ Giovanni Cesca, il nuovo realismo contemporaneo della teorica della conoscenza in Germania ed Inghilterra, Verona 1883; Storia e dottrina del criticismo, Padova, Verona 1884; la morale di filosofia scientifica, тамъ же 1886.

Съ іюля 1881 выходитъ также журналъ съ позитивнымъ направленіемъ: Rivista di filosofia scientifica, при сотрудничествѣ Морселли, Ардиго, Серджи и др., подъ редакціей Г. Букколы. Сходнаго направленія держится журналъ: La nuova scienza, Rivista dall' istruzione superiore, изд. Энрико Капорали съ 1884.

Противъ позитивизма направлено сочиненіе Джіак. Барцелотти, приведенное выше при Контѣ. Самъ Барцелотти слѣдуетъ эклектическому направленію. Ср. F. Franzolini, la filosofia positiva a la storia naturale delle religioni, Treviso 1871; F. Poletti, dell' indole e limiti della filosofia positiva, Udine 1870; E. Trombetta, la filosofia speculativa ed il positivismo, Неап. 1872. Закономѣрность биванія, недопускающую изъятій, утверждаетъ Seb. Turbiglio, l'empirie de la logique, Туринъ 1870.

Кромѣ упомянутыхъ направленій въ Италіи, особенно въ Неаполѣ, съ конца сороковыхъ годовъ пріобрѣла себѣ цѣлый рядъ приверженцевъ и гегелевская

философія. Къ числу ихъ принадлежатъ: Desanctis, Marselli, d'Ercole. Delzio, R. Mariano, la philosophie contemporaine en Italie: Essai de philosophie hégélienne, Par. 1868; M. Florenzi, Cam. de Meis, философъ права Сальветти, эстетикъ Антоніо Тари (Estetica ideale, Napoli 1863; Confessioni filosofiche, тамъ же 1873); P. Ragnisco (Storia critica delle categorie dai primordj della filosofia Greca sino ad Hegel, Флоренція 1871; la critica di ragione pura di Kant, 1875) и др. Приверженцами Гегеля являются также A. Вера (о немъ Розенкранцъ, Берл. 1868, и Р. Маріано. Неаполь 1866), который перевелъ пофранцузски главныя сочиненія Гегеля, объяснилъ ихъ (особенно посредствомъ сочиненія: Introduction à philosophie de Hegel, Par. 1855, 2. изд. 1864, затѣмъ посредствомъ чтеній по философіи исторіи Гегеля, изданныхъ Раф. Маріано во Флоренціи 1869) и написалъ Problema dell' Assoluto, 4 чч., Неаполь 1872—1882, и Б. Спавента, который между прочимъ писалъ объ итальянской философіи съ 16. столѣтія, Модена 1860, а также Философскіе опыты (Saggi di critica filosofica, politica e religiosa), т. I, Неаполь 1867. Ср. P. Siciliani, gli Hegeliani in Italia, Bologna 1868.

И гербартовское ученіе остается не безъ вліянія въ Италіи, а въ послѣднее время тамъ находитъ представителей и кантовскій критицизмъ, главою котораго является К. Кантони. Обстоятельныя изслѣдованія о Кантѣ обнародовалъ Ф. Токко. Сочиненія обоихъ см. въ литературѣ о Кантѣ.

Въ Испаніи царила смягченная схоластика, которая вмѣстѣ съ уродливой формою потеряла и многое изъ прежней строгости и глубины. Къ самымъ выдающимся представителямъ ея принадлежитъ Бальмесъ, нѣсколько сочиненій котораго Лоринзеръ перевелъ понѣмецки. Томистами по имени являются еще Gonsalez и Orti y Lara, Logica, Мадридъ 1885. Въ качествѣ направленія, свободнаго отъ церковнаго авторитета, нѣкоторый доступъ нашло особенно ученіе Краузе. Его представитель— вышеупомянутый Julio Sanz del Rio (ум. 12. окт. 1869). Кромѣ него слѣдуетъ назвать Ruiz и Gonsalez Serrano.

Въ Португаліи представителемъ сенсуалистическаго направленія является S. P. Ferreira (1769—1846), см. о немъ J. J. L. de Magelhaes, Ferreira, sein Leben und seine Philosophie, съ введеніемъ о важнѣйшихъ португальскихъ философахъ до него, диссертація, Bonn 1881. Въ остальномъ относительно португальской философіи, которая, конечно, была совсѣмъ схоластической, Lopez Praça, Histor. da philos. em Port., Coimbra 1868. Въ Порто 1878 основанъ журналъ: O Positivismo, Revista de philosophia, p. Th. Braga et J. de Mattos.

§ 49. Въ Голландіи, Даніи, Швеціи и Норвегіи, Россіи, Польшѣ, Венгріи не маловажное вліяніе получили разныя направленія нѣмецкой философіи, именно гегелевское направленіе. Самостоятельнѣе всего философское мышленіе развилось въ Швеціи, и здѣсь надо назвать Хейера, Биберга, Груббе, Гейера, но главнымъ образомъ Бострема. Его философія еще и теперь даетъ тонъ въ шведскихъ университетахъ. Онъ самъ называетъ ее раціональнымъ идеализмомъ. Не безъ значенія и его ученіе объ обществѣ, похожее на ученіе Краузе.

О философіи въ Нидерландахъ говоритъ T. Roorda въ Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 10, 1843, и Land въ Mind, 1878.

О философіи Швеціи см. широко задуманное, но еще не оконченное сочиненіе Ax. Nybläus, Den filosofiska forskningan i Sverige, Lund 1873 сс. Har. Höffding въ Philosophische Monatshefte (15) 1879, стр. 193—235. Egon Zöller въ Protestantische Kirchen-Zeitung, 1881, № 49, 51, 52; онъ же, Новѣйшія шведскія сочиненія по философіи, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 83, 1883, стр. 276—279. Samuel Grubbes Filosofiska skrifter i urval. Utgifna of Axel Nybläus (och Reinh. Geijer), Lund, 7 тт., 1877 сс. См. о немъ Eg. Zöller, Шведскій философъ С. Груббе; Zeitschr. f. Ph. und. ph. Kr., 87, 1885, стр. 74—88. Skrifter of Christopher Jak. Boström, utgifna of H. Edfeldt, 2 тт., Upsala 1883. О немъ: Höffding въ вышеупомянутой статьѣ; J. J. Borelius, Философія Бострема и ея саморазложеніе, Philosophische Monatshefte, 24, 1885, стр. 235—243.

О славянской философіи см. Clem. Hankiewicz, Grundzüge der slavischen Philosophie, 2. изд. Lemberg 1873; H. v. Struve, die philosophische Litteratur der Polen, въ Philosophische Monatshefte, 10, 1874, стр. 222—231, 298—325.

Въ Голландіи въ силѣ популярное философствованіе, примыкающее къ древнимъ и рекомендованное Францомъ Гемстергуисомъ *) (1720—1790) и

*) Ср. о Гемстергуисѣ G. Ottema, Comm. de philosophia F. Hemsterhusii, Lovanii 1827; E. Grucker, Par. 1866; и Gronemann, Utrecht 1867.

Дан. Виттенбахомъ (1746—1820, см. выше). Въ Утрехтѣ училъ платоновецъ Фил. Вил. ванъ Гейсде (1778—1839). Кромѣ работъ по исторіи философіи Роорды и другихъ надо особенно упомянуть изслѣдованія по логикѣ, эстетикѣ и философіи религіи К. В. Опцоомера. Логическое руководство Опцоомера «Методъ науки» переведено съ голландскаго на нѣмецкій Г. Швиндтомъ (Utr. 1852), а его сочиненіе «Религія»— Ф. Моокомъ (Elberf. 1869). Опцоомеръ со своими учениками Коордерсомъ и Пьерсономъ училъ, что область вѣры разграничена отъ области знанія, у каждаго изъ нихъ есть свое право. Hofstede de Groot и Chantepie de la Saussaye являются представителями ученія о самоограниченіи Бога. Ученіе о свободной волѣ критически и безъ всякихъ предразсудковъ изслѣдовалъ І. Г. Шольтенъ, и его книгу перевелъ понѣмецки С. Manchot, Berl. 1874.

Въ Даніи раньше господствовали кантіанство и шеллингіанство, а въ новѣйшее время пріобрѣло себѣ приверженцевъ также и гегельянство. И направленіе Фейербаха было не безъ вліянія. Однако Sören Kierkegaard **) (ум. 1854) и Расмусъ Нильсенъ (въ Копенгагенѣ) преобразовали его въ томъ смыслѣ, что о бокъ съ объективной истиной, которая соотвѣтствуетъ мышленію, по крайней мѣрѣ такой же равноправной признается субъективная, которая соотвѣтствуетъ личному аффекту и хотѣнію. Вѣры нельзя обсуждать по законамъ вѣры. Въ противоположность такому разграниченію твердо держится гегелевскаго пониманія отношенія между религіей и философіей особенно Брехнеръ. По К. Кроману, Unsere Naturerkenntniss, нѣм. переводъ Kopenhag. 1883, есть два рода наукъ: формальныя (логика, математика, механика) и реальныя (естественныя науки и пр.). Формальныя науки въ извѣстномъ отношеніи апріорны. Онѣ имѣютъ дѣло съ самосозданными объектами и даютъ намъ достовѣрность. Реальныя науки находятъ объекты готовыми. Онѣ эмпирическаго характера и доставляютъ только вѣроятность.

Въ этической и психологической области съ успѣхомъ работалъ Harald Höffding (проф. въ Копенгагенѣ), die Grundlagen der humanen Ethik, aus dem Dänischen, Bonn 1880; Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung, ins Deutsche übersetzt, Lpz. 1887,— одинъ изъ самыхъ удобныхъ психологическихъ учебниковъ новѣйшаго времени; Ethik, eine Darstellung der ethischen Principien und deren Anwendung auf besondere Lebensverhältnisse, нѣм. пер., Lpz. 1888; Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit, Lpz. 1889; über Wiederkennen, Association und psychische Activität, въ Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 14, 1889, стр. 420—458; 15, 1890, стр. 27—54, 167—205 (см. отчетъ объ этой статьѣ Я. Колубовскаго въ Вопросахъ философіи и психологіи, 1890, кн. 3, стр. 67—70).

Въ Норвегіи М. І. Монрадъ (въ Христіаніи) является представителемъ гегельянства. На основаніи той мысли, что жизнь состоитъ въ постоянномъ преодолѣніи и примиреніи противоположностей, онъ борется противъ крайняго разъединенія между вѣрой и знаніемъ. Монрадъ пытается найти примиреніе въ церковномъ смыслѣ при помощи того положенія, что вѣра предвосхищаетъ безконечную цѣль, къ которой стремится наука, постоянно находящаяся въ переходномъ состояніи и никогда не являющаяся завершенной. И за позитивизмомъ онъ признаетъ почву, но только въ видѣ необходимаго момента въ развитіи идеи. Въ этомъ моментѣ надо видѣть, конечно, значеніе мгновенія. Онъ снова долженъ уничтожиться въ идеѣ, въ которой имѣетъ начало. Позитивизмъ въ какомъ бы то ни было видѣ есть только моментъ самозабвенія идеи. Мышленіе пробуетъ взяться за непосредственно сущее, за частный фактъ, не входя въ глубочайшій источникъ ихъ или самого себя. Но этотъ status exaninitionis идеи долженъ имѣть свою опредѣленную цѣль и мѣру. Конечно, нельзя разсчитать, какъ долго будетъ продолжаться позитивный періодъ. Гегельянецъ также и Лингъ (профессоръ въ Христіаніи, ум. 1884).

**) П. Г., Афоризмы эстетика, изъ сочиненія „Одно изъ двухъ" Серена Киркегора, пер. съ дат. съ предисловіемъ изъ Брандеса, Сѣв. Вѣс. 1886, 5, стр. 104—127. Свящ. Т. Буткевичъ, Датскій философъ Серенъ Киркегоръ, какъ проповѣдникъ иноческихъ началъ въ развитіи личности, Вѣр. и Раз. 1886, № 16, стр. 182—225; № 21, стр. 498—522.

Въ Швеціи *) представителемъ ученія Локка, между прочимъ, былъ и знаменитый поэтъ К. Г. афъ Леопольдъ (1756—1829). Онъ искалъ пополненія эмпирической теоріи познанія въ нравственно эстетическомъ чувствѣ. Оно по его мнѣнію дастъ намъ свѣдѣнія о нравственной порядочности. Но помимо этого требованія нашего нравственнаго сознанія вынуждаютъ насъ допустить существованіе личнаго Бога и безсмертіе души.

Пламенный поборникъ новѣйшей поэзіи противъ французскаго вкуса, царившаго тогда въ шведской литературѣ, Томасъ Торильдъ (1759—1808), умершій профессоромъ въ Грейфсвальдѣ и написавшій часть своихъ сочиненій также и понѣмецки, далъ полатыни философскую систему, которую онъ самъ называетъ натурализмомъ, и въ которой во многомъ находятся точки соприкосновенія съ Гердеромъ и Руссо.

Послѣ того какъ Даніилъ Боэтіусъ (1751—1810, профессоръ въ Упсалѣ) познакомилъ съ кантовскою философіею и не безъ успѣха и дарованія защищалъ ее противъ очень сильной полемики, фихте-шеллинговское направленіе нашло себѣ представителя въ Веньяминѣ Хейерѣ (1767—1812, профессорѣ въ Упсалѣ), который однако частію самостоятельно предвосхитилъ идеи этихъ нѣмецкихъ философовъ. Во время путешествія по Германіи онъ лично познакомился съ Фихте и Шеллингомъ, которые его цѣнили очень высоко. Въ своей статьѣ «О философскомъ построеніи» (Stockh. 1799, понѣмецки тамъ же 1801) онъ противъ того мнѣнія, будто построеніе понятій возможно только въ математикѣ, а не въ философіи. Онъ говоритъ, что самъ Кантъ философски построилъ матерію. Чистое дѣйствіе, продолжаетъ онъ, т. е. безусловная безконечная дѣятельность, предшествующая ея продукту, я, составляетъ исходную точку всякаго построенія, а само построеніе происходитъ путемъ ограниченія.

Противъ построительнаго пріема въ философіи еще Н. Ф. Бибергъ (1776—1827, профессоръ въ Упсалѣ) пытался выдвинуть то обстоятельство, что задача человѣческаго разсудка вовсе не въ томъ, чтобы производить изъ себя объектъ и содержаніе, но что онъ всегда предполагаетъ данное содержаніе, которое онъ только долженъ понять, т. е. мыслить ясно, отчетливо и безъ противорѣчій (правда, только in abstracto). А на разумъ онъ смотрѣлъ, какъ на особую способность, совершенно отличную отъ разсудка. При помощи этой способности человѣческій духъ еще прежде всякаго опыта обладаетъ конкретнымъ содержаніемъ сверхчувственнаго рода, хотя только въ темной, потенціальной формѣ. И особенно дѣло философіи привести это содержаніе въ сознаніи по возможности до ясности понятій. Наперекоръ пантеизму, Бибергъ пытался научно обосновать теистическое міровоззрѣніе, будучи убѣжденъ, что только такое міровоззрѣніе соотвѣтствуетъ нашей практически-религіозной потребности. Въ своихъ этическихъ изслѣдованіяхъ онъ усвоилъ себѣ формальное понятіе Шлейермахера и пытался воспользоваться имъ. Съ особенною любовью онъ занимался философіею права. Его сочиненія собраны С. О. Dellden'омъ, 1828—1830.

По пути, проложенному Бибергомъ, слѣдовалъ Сам. Груббе (1786—1853, профессоръ въ Упсалѣ, затѣмъ министръ). Онъ самъ выпустилъ ученіе о правѣ и обществѣ. Проф. Нибляеусъ въ Лундѣ привелъ въ порядокъ и издалъ его богатыя посмертныя бумаги: Исторія практической философіи, 2 тт.; Философское ученіе о нравственности, 2 тт.; Феноменологія; Онтологія, или объ абсолютномъ существѣ, Прекрасное и изящныя искусства. Груббе былъ сначала приверженцемъ Шеллинга, но затѣмъ попытался развить спекулятивный теизмъ, въ которомъ личность Бога съ его этическими свойствами не противорѣчила бы безконечности Бога, которая требуется умозрѣніемъ. За чувственно дѣйствительнымъ надо признать только феноменальное значеніе. Сверхчувственное является въ немъ для конечнаго человѣка.

*) Нижеслѣдующій очеркъ шведской философіи, а именно очеркъ взглядовъ Бострема, составленъ К. Р. Гейеромъ для пятаго нѣмецкаго изданія Въ послѣднемъ изданіи, съ котораго дѣлается настоящій переводъ, сдѣланы проф. Гейнце незначительныя дополненія.

Слѣдуетъ упомянуть здѣсь Э. Г. Гейера (1786—1846, профессоръ исторіи въ Упсалѣ), чтенія котораго по «исторіи человѣка» изданы послѣ его смерти проф. Риббингомъ.

Получивъ во многихъ отношеніяхъ вліяніе со стороны Биберга, Груббе и Гейера и во многомъ примыкая къ нимъ, Христ. Як. Бостремъ (1797—1866, профессоръ въ Упсалѣ) сталъ творцемъ системы, которая, вообще говоря, царитъ еще и теперь въ университетахъ Швеціи. Какъ увлекательный преподаватель университетской молодежи, онъ пріобрѣлъ сильное вліяніе на все національное образованіе. Гораздо меньше дѣйствовалъ онъ, какъ писатель. Основныя черты системы онъ представилъ въ очеркахъ для руководства при университетскихъ занятіяхъ. Помимо этого онъ обнародовалъ цѣлый рядъ латинскихъ диссертацій и нѣсколько брошюръ частію полемическаго содержанія.

Лучше всего философію Бострема можно бы охарактеризовать, какъ міровоззрѣніе, проникнутое понятіемъ личности. По его взгляду всякая дѣйствительность, понятая въ своей истинѣ, отличается личнымъ характеромъ, и оттого онъ опредѣляетъ философію прямо, какъ науку о личномъ существѣ. Точку исхода всего его умозрѣнія составляетъ положеніе, которое онъ пытается доказать, а именно, что вся жизнь въ сущности самосознаніе, хотя и съ безконечно понижающимися степенями совершенства. Правда, слово самосознаніе онъ принимаетъ въ очень обширномъ значеніи. Подъ нимъ онъ понимаетъ не сознаніе, положимъ себя, или сознаніе я, но обозначаетъ имъ нѣчто субстанціальное или принципіальное во всякомъ процессѣ представленія, какъ бы оно ни было смутно, болѣе того—даже если оно безсознательно. Самосознаніе значитъ у него, пожалуй, то самое, что у Лейбница сила перцепціи, только съ тѣмъ немаловажнымъ различіемъ, что сила всегда является принципомъ измѣненій, тогда какъ по Бострему высшая и самая адекватная форма жизни или самосознанія стоитъ выше какой бы то ни ни было измѣнчивости. Ибо хотя въ нашемъ мірѣ явленій жизнь и обнаруживается всегда какъ самодѣятельность или самопроизвольное измѣненіе, но при этомъ существеннымъ должна быть не измѣнчивость, а самостоятельность въ измѣненіи. Но самодѣятельность или самостоятельность необходимо предполагаетъ я, которое въ свою очередь можно мыслить только какимъ-нибудь образомъ представляющимъ (чувствующимъ, хотящимъ). Впрочемъ, для Бострема напередъ несомнѣнно, что esse и percipi — тожественныя понятія, если только оба слова понимать совершенно въ общемъ видѣ и не примѣшивать или подсовывать подъ то или другое какого-нибудь ограничивающаго опредѣленія. Ибо всякое сущее должно быть для кого-нибудь, если не для самого себя, то во всякомъ случаѣ для другихъ. Оттого нѣтъ ничего въ мірѣ, да и вообще не можетъ быть чего-нибудь, что не было бы или само перципирующимъ существомъ, или же опредѣленіемъ (свойство, состояніе, функція) его.

На этой основѣ строится его метафизическое зданіе. Абсолютна, т. е. безусловна или самостоятельна въ самомъ строгомъ и полномъ смыслѣ слова, только безконечная личность, т. е. Богъ. Его вполнѣ совершенное представленіе соединяетъ полнѣйшую конкретность и теплоту чувства съ высшей ясностью, какая бываетъ въ понятіяхъ. Но въ Богѣ и черезъ Бога живетъ и создается и движется всякая конечная жизнь. Ибо конечныя существа по своему настоящему бытію—его вѣчныя идеи. Бостремъ хочетъ, чтобы къ Богу и его міру идей не прилагалось не только пространство, но и всѣ опредѣленія времени, и въ этомъ отношеніи онъ называетъ свою философію раціональнымъ идеализмомъ. Божественное сознаніе, учитъ онъ, вполнѣ систематично, и въ этомъ состоитъ внутренняя безконечность Бога. Здѣсь проникаютъ другъ друга единство и множество. Богъ имѣетъ въ себѣ на лицо всѣ свои моменты и самъ находится на лицо во всѣхъ ихъ всѣмъ своимъ содержаніемъ. Значитъ, онъ обитаетъ и въ человѣческомъ духѣ. Онъ во истину все во всемъ, такъ что ни одна идея не можетъ быть постигнута или постигнуть сама себя, не постигнувъ eo ipso всѣхъ другихъ въ какомъ бы то ни было отношеніи къ ней, какъ ея опредѣленія. Чтобы представить наглядно въ картинѣ эту

систематическую связь или эту органическую взаимоопредѣленность міра идей, Бостремъ прибѣгаетъ, какъ это уже и до него сдѣлалъ Платонъ, къ системѣ чиселъ. Но въ понятіи совершенной системы заключается, какъ онъ разсуждаетъ далѣе, что каждый моментъ (relative) носитъ характеръ цѣлаго, и отсюда онъ заключаетъ, что идеи Бога должны быть отъ вѣка и во вѣки вѣковъ живыми и представляющими существами. Оттого излишне предположеніе творенія во времени, отвергаемое уже и по другимъ основаніямъ. Такъ устранена противоположность между сущностью и существованіемъ, и требованіе лейбнице-вольфовской философіей какого-то complementum possibilitatis оказывается неосновательнымъ.

Само собою разумѣется, что такъ какъ Бостремъ никогда не смотритъ на живыя существа, какъ на обособленныя одно отъ другого, но какъ на отъ вѣка имманентныя одно въ другомъ, ему нѣтъ надобности въ предустановленной гармоніи, по крайней мѣрѣ ему вообще нѣтъ надобности объяснять ихъ взаимодѣйствіе и согласіе прямо mediante Deo. Хотя идеи Бога, какъ такія, и безконечно совершенны, но какъ представляющія существа онѣ въ то же время конечны или несовершенны. И вслѣдствіе такого ихъ несовершенства онѣ должны постигать міръ идей и самихъ себя отчасти, больше или меньше въ различныхъ степеняхъ, неадекватнымъ или неистиннымъ способомъ. То, что постигнуто такимъ образомъ, есть феноменъ, и именно въ отличіе отъ простой случайной призрачности—phaenomenon bene fundatum въ той степени, въ какой оно достаточно обосновано въ первоначальномъ и неизбѣжномъ несовершенствѣ постигающаго. Собственно каждое конечное существо имѣетъ свой особый міръ феноменовъ. Это не мѣшаетъ, чтобы нѣсколько существъ, принадлежащихъ къ одной и той же группѣ и имѣющихъ общій основной типъ, въ такой же степени имѣли и общій міръ феноменовъ. Нашъ настоящій міръ феноменовъ по крайней мѣрѣ имѣетъ своеобразный отпечатокъ особенно оттого, что связанъ съ пространствомъ и временемъ, которыя Бостремъ понимаетъ по Канту, какъ апріорныя формы воззрѣнія человѣка. Но хотя человѣкъ живетъ въ мірѣ, который развертывается въ пространствѣ для его чувствъ и непрестанно измѣняется во времени, и хотя онъ долженъ смотрѣть на самого себя, какъ на часть этого міра, все-таки настоящій міръ для него не является единственнымъ или высшимъ, но человѣкъ имѣетъ въ то же время неизгладимое сознаніе сверхчувственнаго, т. е. совершенно независимаго отъ пространства и времени, чисто разумнаго или личнаго міра. И только посредствомъ этого высшаго содержанія своего сознанія, содержанія, которое даетъ себя знать прежде всего въ формѣ тихаго чаянія, въ формѣ чувства или инстинкта, человѣкъ бываетъ и самъ реально разумнымъ существомъ, личностью.

Въ своей психологіи Бостремъ пробуетъ провести во всѣхъ областяхъ человѣческой жизни, какъ въ практической и эстетической, такъ и въ теоретической области, эту противоположность между чувственностью и разумомъ, какъ двумя содержаніями человѣческаго сознанія, различными по роду. Но этой противоположности нельзя понимать дуалистически. Ибо она существуетъ вообще только для конечнаго сознанія или въ немъ. Вѣдь, вся чувственность— только феноменъ нечувственной дѣйствительности, которая единственно только и оказывается истинной. Замѣтить это особенно важно для этики, ибо только отъ этого Бостремъ получаетъ возможность учить и уяснить, что нравственный законъ требуетъ не уничтоженія чувственности, а превращенія и облагороженія ея, чтобы она служила разумной жизни органомъ и средствомъ. Отъ этого ученіе о нравственности у Бострема получаетъ конкретный и индивидуалистическій отпечатокъ, отличающій его особенно отъ кантовскаго ученія, хотя въ прочемъ онъ во многихъ отношеніяхъ примыкаетъ въ ученіи о нравственности къ Канту. Но больше всего выдвигается индивидуальный характеръ нравственности оттого, что она ставится въ тѣснѣйшую связь съ религіозностью и вообще понимается въ сущности какъ жизнь въ личныхъ отношеніяхъ къ другимъ лицамъ. Подобно Канту Бостремъ выводитъ обязательную силу нравственнаго закона изъ собственнаго сверхчувственнаго существа человѣка. Но всякій человѣческій духъ есть живая индивидуально опредѣленная

мысль Бога и имѣетъ свою истинную жизнь въ немъ и въ соединеніи съ его прочими живыми мыслями. Оттого отдѣльный человѣкъ долженъ стремиться къ тому, чтобы стать и для себя тѣмъ, чѣмъ онъ является отъ вѣка для Бога и въ Богѣ, т. е. онъ долженъ реализовать для себя свою собственную вѣчную идею, и только такимъ образомъ онъ пріобрѣтаетъ себѣ высшее благо, вѣчное блаженство. Для человѣчества, какъ цѣлаго, ставится въ видѣ послѣдней нравственно-религіозной цѣли—дѣятельное стремленіе къ тому, чтобы возстановить царство Божіе. Это вполнѣ реализуется такъ, что каждое конечное существо въ своемъ развитіи доходитъ до той ступени совершенства, которую опредѣляетъ ему его вѣчная мѣра, чего, конечно, никогда нельзя достигнуть въ этой земной жизни. Самъ Бостремъ назвалъ свою этику, въ противоположность кантовской, положительнымъ раціонализмомъ.

Оригинальнѣе всего, можетъ быть, Бостремъ въ своемъ взглядѣ на общество, хотя онъ и былъ подготовленъ Груббе и кромѣ того—по крайней мѣрѣ, по своей общей тенденціи—имѣетъ нѣкоторое сходство съ ученіемъ Краузе. Общество (Samhälle) по Бострему надо строго отличать отъ произвольнаго единенія. Общество не только живой организмъ, органами котораго служатъ люди, оно въ такой же степени, какъ и отдѣльный человѣкъ, во истину божественная, даже личная идея. Какъ такая, она должна имѣть также свой своеобразный міръ явленій, о которомъ мы въ то же время не можемъ имѣть никакихъ особенныхъ свѣдѣній. Но для насъ эта идея становится познаваемой и имѣетъ значеніе прежде всего, какъ норма и цѣль для нашей собственной свободной практической дѣятельности. Въ такомъ родѣ она даетъ себя знать въ нашей совѣсти и дѣйствуетъ извнѣ въ нашемъ мірѣ феноменовъ при помощи представителей. Въ качествѣ такой «практической идеи» всякое общество становится основаніемъ особенныхъ обязанностей и правъ, которыхъ у насъ нѣтъ внѣ общества. И именно потому, что это такъ, оно само въ сущности должно быть личнымъ. Ибо обязывать свободную волю или давать ей права можетъ только разумная воля, стоящая надъ нею. Общества, понимаемыя въ такомъ смыслѣ, Бостремъ называетъ «нравственными личностями» и дѣлитъ ихъ на частныя и общенародныя. Частныя (изъ нихъ первое—семья, а послѣднее или высшее—народъ) преслѣдуютъ цѣли, однородныя съ собственною непосредственною цѣлью отдѣльнаго человѣка. Всѣ они дѣйствуютъ для нравственной культуры, только въ разныя стороны и все въ большихъ и большихъ кругахъ. Но этой дѣятельности частныхъ обществъ, такъ же какъ и дѣятельности индивидуумовъ должно дать разумную форму международное общество, государство. Эта разумная форма есть объективное право, включающее въ себѣ два момента, самостоятельность и систематику. Оттого государство должно не только опредѣлять и поддерживать правовыя границы (при помощи такъ называемаго управленія юстиціи въ тѣсномъ смыслѣ), но и организовать культурную работу (при помощи экклезіастики и экономическаго правленія). Общенародный интересъ, т. е. право и его представитель, долженъ быть самостоятельнымъ и неприкосновеннымъ по отношенію ко всѣмъ частнымъ интересамъ. Это возможно вполнѣ только въ наслѣдственной монархіи. Но и народъ въ той мѣрѣ, въ какой онъ владѣетъ для этого необходимой зрѣлостью, долженъ имѣть представителя или представительство, на обязанности котораго лежитъ также контролировать управленіе или правительство, чтобы оно не переступало своихъ собственныхъ границъ и не вмѣшивалось въ область народа. Поэтому такъ называемая ограниченная или конституціонная монархія является единственно разумною или идеальною государственною формою. Надъ отдѣльнымъ государствомъ стоитъ система государствъ. И наконецъ все человѣчество можно разсматривать, какъ систему государственныхъ системъ, хотя это, къ несчастію, и по сію пору остается только идеаломъ, приблизительнаго осуществленія котораго позволительно въ то же время ожидать отъ будущаго.

Среди многочисленныхъ учениковъ Бострема извѣстнѣе другихъ Зигурдъ Риббингъ (профессоръ въ Упсалѣ), Аксель Ниблеусъ (профессоръ въ Лундѣ) и Залинъ (профессоръ въ Упсалѣ). Изъ сочиненій Риббинга здѣсь можно упомянуть: «Уче-

ніе объ идеяхъ у Платона» и «Этюды о Сократѣ», оба переведены и понѣмецки; затѣмъ om det Absoluta (Объ абсолютѣ), om Pantheismen. У Ниблеуса вышло нѣсколько сочиненій по философіи права и религіи и обширное сочиненіе по исторіи философіи, см. литературу. Изъ многочисленныхъ статей Залина можно упомянуть: Grund formerna i Ethiken (въ Ежегодникѣ упсальскаго университета 1869): Kants, Schleiermachers och Boströms etiska Grundtankar, Упсала 1877. У К. П. Викнера, одного изъ младшихъ философовъ бостремовской школы, двѣ статьи переведено понѣмецки: «О единствѣ и множествѣ» и «Можемъ ли мы знать что-нибудь о Богѣ?» Рейнг. Гейеру принадлежитъ сочиненіе Hegelianism och Positivism, Lund 1883, гдѣ дается вѣрная критика Гегеля.

Представителемъ гегелевскаго направленія является Борелiусъ (профессоръ въ Лундѣ), не желая, впрочемъ, держаться гегелевской философіи въ ея первоначальномъ видѣ.

Въ Трансильваніи получила вліяніе психологія и педагогика Бенеке (см. выше стр. 419), въ Польшѣ и Венгріи—философія Гегеля. И на Кирилла Хорвата (умеръ 1884 профессоромъ философіи въ Будапештѣ), который слыветъ самымъ выдающимся и самостоятельнымъ венгерскимъ философомъ (см. о немъ Emerich Nemes въ Zschrft. für Philosophie und philos. Kr., 88, 1886, стр. 63—82), несомнѣнно повліялъ Гегель. Свое ученіе онъ называетъ конкретизмомъ и понимаетъ подъ нимъ «связь въ понятіяхъ между объективнымъ и субъективнымъ, реальнымъ и идеальнымъ, чувственнымъ и сверхчувственнымъ, эмпирическимъ и интеллектуальнымъ—въ единое цѣлое». Философія для него есть наука объ истинѣ, достовѣрности и единствѣ той и другой. И при дѣленіи отдѣльныхъ дисциплинъ царитъ троичность. Такъ идеальная философія дѣлится на логику, метафизику и ученіе о познаніи, реальная философія — на философію природы, философію духа и философское богословіе. И въ Россіи тамъ и сямъ нашла себѣ доступъ нѣмецкая философія. Въ этихъ странахъ сказывается также склонность къ Шопенгауеру и къ позитивизму. Изъ новогреческихъ сочиненій заслуживаетъ упоминанія: Θεωρητικῆς καὶ πρακτικῆς φιλοσοφίας στοιχεῖα, ὑπὸ Βραΐλα Ἀρμένη, καθηγητοῦ τῆς φιλοσοφίας ἐν τῇ Ἰονίῳ ἀκαδημίᾳ (въ то время сенатскій секретарь Іоническихъ острововъ), ἐν Κερκύρᾳ 1863, и Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας ὑπὸ Ν. Κοτζία, ἐν Ἀθήναις 1870—1878. Въ своихъ собственныхъ взглядахъ авторъ примкнулъ къ Шеллингу.

§ 50 *). Какъ только стала вновь расцвѣтать чешская литература, тамъ и сямъ явились попытки ввести въ кругъ литературной производительности и область философіи. Конечно, здѣсь не мѣсто излагать, какимъ образомъ чешскому народу оказалось возможнымъ вступить въ качествѣ своеобразной и самосознательной индивидуальности на арену политическаго и духовнаго созиданія. Однако, нельзя не упомянуть про духовную отсталость, предшествовавшую этой эпохѣ. Этимъ только и можно объяснить, почему чехи не приняли какого-нибудь участія въ философской работѣ въ теченіе такого продолжительнаго періода, выдающагося своимъ умозрѣніемъ. Въ самомъ дѣлѣ, не говоря уже о Щитномъ и Гусѣ, есть болѣе близкія къ намъ доказательства, что мышленіе у чеховъ развивалось и въ философскомъ направленіи. Такъ въ 17. вѣкѣ замѣтно серьезное философское оживленіе въ лицѣ Марка Марци (1595—1676) и Амоса Коменскаго (1592—1671). Съ этихъ поръ до выступленія Палацкаго наступаетъ перерывъ почти въ 150 лѣтъ. Естественное объясненіе этому перерыву можно найти въ тягостныхъ событіяхъ того времени. Зло, принесенное ими, стало понемногу исчезать только съ воцареніемъ высокопросвѣщеннаго монарха Іосифа II (1780) и, конечно, не могло быть искоренено сразу. Вслѣдствіе тридцатилѣтней войны и подъ давленіемъ господства іезуитовъ, усилившихся тѣмъ временемъ въ своей борьбѣ противъ реформаціи, измельчаніе духовной жизни было такимъ обыденнымъ явленіемъ въ Чехіи, что даже

---

*) Предлагаемый очеркъ философіи у чеховъ принадлежитъ д-ру Густаву Забѣ и составленъ имъ для русскаго изданія.

нѣмцы не занимались тамъ философіей. Вотъ почему, когда проф. Зейбтъ, родомъ нѣмецъ, открылъ 1763 свои лекціи въ пражскомъ университетѣ, онъ читалъ объ «изящныхъ и свѣтскихъ наукахъ» (нравственность, педагогика, стилистика, исторія литературы). Конечно, это звучитъ черезчуръ скромно, если принять въ разсчетъ задачи, предлагаемыя философіи. Однако, уже вслѣдствіе этого приходится отмѣтить большой успѣхъ сравнительно съ обычными пріемами обученія философіи въ пражской іезуитской коллегіи. Разъ начавшись, это эстетическое направленіе держалось долгое время частію потому, что оно примыкало къ вольфовскому направленію, распространенному тогда повсюду въ Германіи, частію потому, что оно оказывало существенную службу интересамъ языка въ его поэтической и художественной формѣ. Если это можно сказать про нѣмецкій языкъ, то при попыткахъ возрожденія тѣмъ болѣе нуждался въ такой опорѣ для литературныхъ цѣлей чешскій языкъ. Оттого вниманіе самыхъ видныхъ борцовъ этого времени было обращено на эстетику: Палацкій, Юнгманъ и Шафарикъ, принимаясь съ умѣньемъ за дѣло, во многомъ имѣли удачу. Такъ даровитый Палацкій задумалъ смѣлый планъ написать общую эстетику, но его могъ выполнить только спустя болѣе 50 лѣтъ I. Дурдикъ.

Одновременно и вслѣдъ за ними выступилъ цѣлый рядъ людей, которые хотя собственно и не посвящали себя философіи, однако занимались обработкой прочихъ философскихъ дисциплинъ (этики и метафизики). Это они дѣлали частію по случаю, хотя и не безъ дарованія. но все-таки какъ дилетанты, частію въ видахъ языка (Кляцель, Марекъ), а именно, чтобы приспособить языкъ къ отвлеченному образу мышленія. Все это попытки, заслуги которыхъ можно оцѣнить скорѣе въ исторіи литературы. Однако, хотя онѣ и не отличались достаточно глубокимъ умозрѣніемъ, да ихъ было и немного, чтобы оказать плодотворное вліяніе, все-таки за ними есть столько значенія, что онѣ напрашиваются на то, чтобы ихъ разсматривать и обсуждать, какъ явленія исторіи философіи. Для чеховъ эти попытки имѣютъ еще и ту особенную важность, что съ ихъ помощью понемногу пробуждалось пониманіе подобнаго рода предметовъ, и что мало-по-малу привыкали думать почешски, какъ только думали о философіи. Если первоначально для формъ художественнаго языка заимствовали отъ эстетики ея проясняющую и направляющую силу, то при постепенномъ развитіи литературы философская абстракція должна дать критерій, доразвился ли языкъ въ своихъ пріемахъ выраженія до самыхъ отвлеченныхъ понятій. Замѣтно тѣсное отношеніе между языкомъ и философіей, между словомъ и понятіемъ: съ этихъ поръ философія является цѣлью для духа языка.

Вся дѣятельность до этого времени была подъ вліяніемъ нѣмецкаго идеализма и его философіи природы. Истинно научныхъ представителей она нашла себѣ въ лицѣ премонстратскаго священника Августина Сметаны (1814—1851), человѣка съ выдающимся дарованіемъ, и проф. Игн. Гануша. Сметана писалъ хотя и не почешски, однако о немъ надо здѣсь упомянуть съ честью, такъ какъ его мышленіе ясно развилось въ направленіи философіи Шеллинга, и такъ какъ онъ живо сознавалъ свое славянское происхожденіе (см. предисловіе къ его сочиненію: die Katastrophe und der Ausgang der

Geschichte der Philosophie 1850). Къ этому же направленію принадлежитъ также и I. Пуркинье (1787—1869). Впрочемъ, метафизическія идеи не вліяли на его точныя и основательныя работы по физіологіи чувствъ.

Между тѣмъ усиливалось гербартовское направленіе со своими ясно очерченными понятіями и критическимъ стремленіемъ. Оно пустило прочные корни и въ чешской литературѣ, и ростъ относящихся сюда сочиненій представляетъ отрадное зрѣлище систематически обдуманной, проведенной до мелочей работы, такъ что съ полнымъ правомъ можно говорить о чешской гербартовской школѣ *), которая теперь едва ли не исключительно преобладаетъ на полѣ литературы, оставшемся, можно сказать, почти совсѣмъ открытымъ.

Первый, кто дѣйствовалъ въ такомъ смыслѣ, былъ Іос. Дастихъ, человѣкъ съ серьезнымъ философскимъ дарованіемъ; преждевременная смерть его положила конецъ его многообѣщавшей дѣятельности.

Затѣмъ талантливымъ представителемъ гербартовскаго направленія въ современной литературѣ является I. Дурдикъ, давшій ему на долгое время опредѣленный отпечатокъ. Этого онъ достигъ прежде всего своимъ умѣньемъ ясно и изящно писать, отличающимъ его многочисленныя сочиненія и дѣлающимъ его настоящимъ основателемъ новѣйшей философской прозы, а затѣмъ и изложеніемъ философіи, какъ здравой теоретической дисциплины. Въ качествѣ математика и естествоиспытателя онъ умѣетъ сохранять строгую научность и въ философскомъ умозрѣніи. Умозрѣніе обусловлено эмпирическими факторами. У Дурдика это видно слишкомъ ясно, чтобы положительныя науки могли опасаться съуженія своихъ правъ, какъ это бываетъ въ идеалистическихъ системахъ. Напротивъ, скорѣе результаты другихъ наукъ даютъ философіи желанный случай столковаться съ ними. Прежде всего къ философіи предъявляется требованіе научности. Съ этой цѣлью должно согласоваться и построеніе ея основъ. Отсюда получается опредѣленіе: философія—наука, которая на основѣ результатовъ прочихъ наукъ стремится построить цѣльное міровоззрѣніе. Но такъ какъ въ числѣ наукъ, обусловливающихъ философію, заключается и теорія познанія, то смыслъ опредѣленія углубляется по отношенію къ метафизикѣ, и его предѣлы переходятъ кругъ обыкновеннаго эмпиризма. Все-таки это опредѣленіе позволяетъ переработать результаты наукъ въ систему. Отсюда объясняется отношеніе Дурдика къ конто-литреевскому позитивизму **).

И къ дарвинизму Дурдикъ первый среди чешскихъ ученыхъ сталъ въ опредѣленное положеніе съ философской точки зрѣнія. Онъ призналъ за

---

*) Нельзя, конечно, упускать изъ виду, какъ много помогли пониманію Гербарта нѣмецкіе ученые (Экснеръ, Фолькманъ, Циммерманъ) своими сочиненіями и непосредственною дѣятельностью въ качествѣ профессоровъ пражскаго университета. Но и другія направленія также всегда имѣли здѣсь своихъ представителей, такъ что выборъ былъ вполнѣ свободенъ. Если же чешская интеллигенція склонилась къ критическо-реалистической сторонѣ, то это является доказательствомъ того, что чешскому народу свойственна трезвость въ понятіяхъ и постоянная склонность къ индивидуалистическимъ мыслямъ.

**) Его участіе въ философскомъ умозрѣніи правильно оцѣнено въ Dějiny filosofie nějnovějši, ч. 2, стр. 311—363, и еще ранѣе въ журналѣ Чешскаго музея подъ заглавіемъ: Architektonika věd, 1874.

нимъ полную силу, какъ за слѣдствіемъ механическаго объясненія природы Тѣмъ не менѣе онъ не перенесъ его вліянія на эстетическо-этическую область, такъ какъ здѣсь оцѣнка остается совершенно независимой отъ какихъ бы то ни было теоретическихъ пріобрѣтеній и отграничиваетъ отъ другихъ совершенно самостоятельную науку (въ лекціяхъ о Кантѣ и Дарвинѣ).

Въ качествѣ музыкальнаго эстетика больше всего извѣстенъ Отокаръ Гостинскій, примыкающій также къ гербартовскому направленію.

Отъ гербартовскаго направленія надо отдѣлять Ѳ. Масарика, который склоненъ къ французско-англійскому позитивизму. Основными мыслями его онъ пробуетъ воспользоваться для конкретной логики. Какъ на вкладъ въ философскую исторію славянской культуры, онъ хочетъ смотрѣть на свой этюдъ о Кирѣевскомъ.

Римско-католическая философія имѣетъ представителей въ сочиненіяхъ томистическаго направленія — В. Главатаго, Іос. Поспишиля, Евг. Кадерьавека.

Статьи по философіи востока дали Фр. Чупръ и Р. Дворьакъ, по философіи права—Іос. Тракаль.

И такъ вся дѣятельность съ выступленія Палацкаго по настоящую пору распадается на два отдѣла:

Первый отдѣлъ обнимаетъ время, когда философствовали, чтобы создать новую отрасль литературы, когда то выступали, то исчезали обособленныя попытки. Второй отдѣлъ обнимаетъ періодъ философской дѣятельности, обоснованной на ясныхъ философскихъ принципахъ и направляемой ими къ систематическимъ формамъ. Представителя подготовительнаго періода слѣдуетъ видѣть въ лицѣ Палацкаго, представителя критически-научнаго—въ лицѣ І. Дурдика.

Сочиненія перваго періода:

Фр. Палацкій, впослѣдствіи знаменитый исторіографъ и политическій вожакъ чешскаго народа (род. въ Годславицѣ въ Моравіи 1798, ум. въ Прагѣ 1876). Его эстетическія статьи вышли наконецъ въ сборникѣ Radhost, ч. 1, Прага 1871, подъ заглавіемъ: Spisy z oboru krasovědy.

1. Přehled dějin krasovědy a její literatury, стр. 286—332. Это изложеніе исторіи науки о прекрасномъ было вообще первымъ опытомъ въ своемъ родѣ. Оно свидѣтельствуетъ о серьезной мысли и оригинальности Палацкаго, особенно если принять во вниманіе обстоятельства, при которыхъ онъ взялся за эту работу, и его юношескій возрастъ. Написано 1821. Въ качествѣ образца его богатыхъ философскихъ задатковъ здѣсь можно отмѣтить, какъ онъ опредѣляетъ задачу историка эстетики. Историку эстетики надо разрѣшить проблему, какъ идея прекраснаго понималась въ теченіи времени разными народами и мыслителями, въ чемъ предполагали найти съ точки зрѣнія спекуляціи ея суть, какъ закономѣрность этой идеи росла въ знаніи и распространеніи, пока эти истины не соединились въ научную систему. Однако излагая закономѣрность прекраснаго, понятую такъ вѣрно, Палацкій подпадаетъ вліянію идеалистическихъ системъ, царившихъ тогда повсюду. Поэтому свой взглядъ онъ развиваетъ такимъ образомъ, что постулированная закономѣрность прекраснаго ставится въ зависимость отъ его совпаденія съ идеями трансцендентальнаго значенія. Отъ этого, конечно, самостоятельная цѣнность прекраснаго признается ничтожной, да и требуемое доказательство подвергается безконечнымъ метафизическимъ трудностямъ. Это основная мысль слѣдующаго сочиненія:

2. Krasověda, čili o kráse a umění, knihy patery, стр. 333—425. Осталось неоконченнымъ отчасти вслѣдствіе другихъ историческихъ работъ, отчасти потому, что философскій языкъ не былъ доступенъ тогдашнему кругу читателей. Написано 1821—22. Вступленіе (кн. I, глава 1) написано въ критическомъ духѣ, болѣе того—оно проникнуто скептическими недоумѣніями. Затѣмъ оно переходитъ въ идеологическія

утвержденія (глава 3), тѣсно граничащія съ теософіей. Состояніе богоподобія для человѣческой жизни заключается въ томъ, что осуществляются духовныя конечныя цѣли. Мы сознаемъ ихъ путемъ идей правды, красоты и добра, совокупностью которыхъ является Богъ. А какъ это надо осуществлять, — учитъ философія, которая является «наукой объ идеяхъ или направленіемъ человѣческой жизни къ богоподобію» (глава 5). Относительно идеи красоты это дѣлаетъ эстетика. Такимъ образомъ этотъ взглядъ ставитъ эстетику на метафизическій принципъ и долженъ послужить для его разъясненія, хотя онъ собственно и выводится изъ него.

3. Posudek tragoedie Angelina od Turinského, 1821. Тутъ Палацкій противъ возникшаго тогда мнѣнія, будто эта драма является трагедіей, гдѣ царитъ рокъ.

4. Přídavek: dvě písně Ossianovy dle Macphersona, 1817. Обѣ статьи — стр. 434—447.

Іосифъ Юнгманъ (1773—1842), Slovesnost, Прага 1820, 2. изд. 1845.

Павелъ Шафарикъ, Počátkové českého básnictví, obzvláště prosodie, Пресбургъ и Прага 1818 (вмѣстѣ съ Палацкимъ).

Антонъ Марекъ (1785—1877, свѣтскій священникъ), Logika neb umnice, Прага 1820. Во второй разъ вышло вмѣстѣ съ учебникомъ по метафизикѣ подъ заглавіемъ: Základní Filosofie, Logika, Metafysika, Прага 1844. Это очерки, составленные по нѣмецкимъ учебникамъ, не столько для того, чтобы удовлетворить философской потребности, сколько для того, чтобы выработать чешскую терминологію въ философскихъ видахъ. Самостоятельное изслѣдованіе здѣсь не было цѣлью, а слѣдовательно, и недостатокъ его не служитъ упрекомъ. См. объ этомъ предисловіе Юнгмана, предпосланное 2. изданію. Оно откровенно сознается въ истинномъ состояніи тогдашней философской литературы, какъ только что упомянуто, и въ другихъ отношеніяхъ полезно для того, чтобы оріентироваться въ научномъ стремленіи Чешскаго музея.

Фр. Кляцель (1808—1882, августинецъ въ Брюннѣ, затѣмъ журналистъ въ Америкѣ), Mostek, Брюннъ. (Мостикъ, нѣчто въ родѣ философской пропедевтики).

Dobrověda, Прага 1847. Это—ученіе о нравственности и объ обязанности, выполненное на теистической основѣ, собственно безъ помощи философскаго умозрѣнія.

Průprava k ladovědě. Осталось ненапечатаннымъ и передано для обнародованія Моравской матицѣ.

Игн. Ив. Ганушъ (род. 1812, профессоръ философіи въ пражскомъ университетѣ, затѣмъ библіотекарь въ этомъ же университетѣ) съ замѣтною гегелевской тенденціей. Рядомъ съ множествомъ сочиненій и статей по славянской миѳологіи, написанныхъ почешски, онъ обнародовалъ почешски:

Nástin duševědy, Брюннъ 1849.

Nástin logiky na základě metafysickém, Прага 1850. Отличается метафизической подкладкой, см. § 48.

Rozbor filosofie Tómy ze Štítného, Прага 1852.

Ив. Пуркинье (1787—1869) по экспериментальной психологіи на ряду съ множествомъ латинскихъ и нѣмецкихъ статей почешски написалъ:

O ideálnosti prostoru zrakového, Časop. Česk. Musea 1836.

Fysiologie snu, Časop. Česk. Musea 1857.

Сочиненія второго періода:

А. Гербартовское направленіе.

К. Ф. Гина, Duševloví zkušebné, Прага 1845.

Фр. Чупръ, Učení staroindické, Прага 1876—1881 (къ исторіи развитія религій).

Фр. Квѣтъ, Nauka prostonárodní o vychování, Прага 1849. Aestetický rozbor rukopisu Kralodvorského, Прага 1861.

Іос. Дастихъ (1834—1870, профессоръ философіи въ пражскомъ университетѣ):

Rozbor filosofických náhledů Tómy ze Štítného o pojmu krásy a poměru víry k rozumu, Прага 1862.

Základové praktické filosofie ve smyslu všeob. ethiky, Прага 1863.

Filosofická propaedeutika. I. Formálná logika, Прага 1867. II. Empirická psychologie. Въ приложеніи: Введеніе въ изученіе философіи, Прага 1867. Въ ученіи объ ощущеніяхъ приняты особенно въ разсчетъ работы Гельмгольца и Фика.

Logika pro vyšší gymnasia, Прага 1889. Вмѣстѣ съ Яндечкой.

Іос. Дурдикъ (род. 1837, профессоръ пражскаго университета).

По эстетикѣ:

O poesii a povaze lorda Byrona, Прага 1870, 2. изд. 1890.

Kallilogie čili o výslovnosti, Прага 1872 (къ эстетикѣ устной рѣчи).

Kritika, Прага 1874. Выбранные отзывы о литературныхъ произведеніяхъ.

Všeobecná Aesthetika, Прага 1875 (книга I: o pojmu krásna, кн. II: druhové krásna, кн. III: krása ve skutečnosti).

Poetika jakožto aesthetika umění básnického, ч. I, Прага 1881. Эти два сочиненія самыя большія произведенія Дурдика и, благодаря своей понятности, имѣли громкій успѣхъ и дѣйствовали освѣжающе на критику.

Къ философіи нравственности:

Karakter, 3. изд., Прага 1889.

O pokroku mravnosti, Прага 1884.

По исторіи философіи и метафизикѣ:

Dějepisný nástin filosofie novověké, съ Декарта по Канта, ч. I, Прага 1870.

Dějiny filosofie nejnovější, Прага 1887 (съ Канта по настоящее время). Мастерское сочиненіе по изложенію и терминологіи).

Rozpravy filosofické, Прага 1876 (сборникъ статей).

O významu nauky Herbartovy, Прага 1876.

Tóma ze Štítného, Прага 1879.

O filosofii a činnosti B. Bolzana, Прага 1881.

O methodičnosti ve studii filosofie, Прага 1882.

O Kantově Kritice čistého rozumu, Прага 1882.

O modní filosofii naší doby, Прага 1883.

Leibnitzova Monadologie, Прага 1884 (переводъ и введеніе съ примѣчаніями).

По психологіи:

Psychologie pro školu, 3. изд., Прага 1882 (отличный учебникъ).

O letorách, 2. изд., Прага 1880. Отступая отъ физіологическаго объясненія, Дурдикъ пытается здѣсь объяснить темпераментъ изъ комбинаціи психическихъ элементовъ.

Для популяризаціи естественныхъ наукъ:

O pokroku přírodních věd, Прага 1874 (сборникъ статей и рѣчей).

Отокаръ Гостинскій (проф. пражскаго университета):

Šest rozprav z oboru krasovědy, Прага 1877.

O významu praktických idei Herbartových pro všeobecnou aesthetiku, Прага 1881.

Ив. Славикъ, Zkušebné dušesloví, Кенигрецъ 1878.

Эмиліанъ Шульцъ, Základové psychologie a paedagogiky, Брюннъ 1877. Základové logiky a didaktiky, Брюннъ 1877.

I. Капрасъ, O základných zákonech psychofysických, Брюннъ 1879. Počátky duševního života, Ольмюцъ 1883. Zkušebná duševěda pro střední školy, Прага 1884. Spiritismus, kulturní a psychická rozprava, Чешскій Бродъ.

Фр. Шимекъ, Logika pro vzdělané učitelstvo a přátele věd, Прага 1880.

Густ. Заба, Pyrrhonismus, rozprava o pochybování filosofickém, Прага 1890.

Представителями гербартовскаго направленія въ педагогикѣ являются:

Г. Линднеръ (1828—1887, профессоръ пражскаго университета), Psychologie, пер. К. Штейнвха, Прага 1881. Všeobecné vychovatelství a vyučovatelství, Вѣна 1878. Počítání v obrazích, 1875. Kniha maličkých, 1881. О дѣятельности Линднера см. статью П. Дурдика въ Krok 1888.

Петръ Дурдикъ (доцентъ университета), Paedagogika pro střední školy, Прага 1882.

B. Къ позитивистическому направленію:

Ѳ. Г. Масарикъ (род. 1850, профессоръ пражскаго университета).

Základové konkretní logiky, Прага 1885.

O hypnotismu (magnetismu zvířecím), Прага 1881.

Blaise Pascal, Прага 1883.

Theorie dějin dle Bucklea, Прага 1884.

Počet pravdě podobnosti a Humeova skepse, Прага 1883.

Slovanské studie. Slavjanofilství Jv. Vasiljeviče Kirjejevského, въ Athenaeum 1889, а также и отдѣльно, ч. I, Прага 1889. Это философскій этюдъ по славянскому вопросу. Здѣсь критикуются идеи Киреевскаго о развитіи человѣчества и въ частности Россіи и о сущности философіи.

C. Къ томизму относятся:

Іос. Поспишиль, Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského, Брюннъ 1883 (матеріальная логика и всеобщая метафизика).

B. Главатый, Rozbor filosofie sv. Tomáše Akvinského, 2 чч., Прага 1885.

Евг. Кадерьавекъ, O duši lidské o sobě uvažované, Ольмюцъ 1882. Filosofie křestanská, porovnána s některými filosofiemi nového věku, Ольмюцъ 1885. Logika formálná, Прага 1887.

Къ философіи востока:

Фр. Чупръ, Učení staroindické, Прага 1879—1881.

Руд. Дворьакъ, Číňana Konfucia život a nauka, Прага 1889.

Къ философіи права:

Іос. Тракаль, Hlavnější směry novější a právní filosofie státní, Прага 1885.
Изъ переводовъ можно привести:
П. І. Выходиль, Aristotelova kniha o básnictví, Брюннъ 1884. Aristotelovy knihy o duši, Брюннъ 1885. Aristotelova ethika Nikomachova, Брюнъ 1888.
Гутъ, Renata Descartesa rozprava o methodách, Прага 1882 (съ введеніемъ и біографіей).
Примусъ Соботка, Duševní život zvířat, сочиненіе Роменса, Прага 1886.
П. І. Вотка и В. Боячекъ, Obytí a bytnosti Tomáše Akvinského, výklad J. Peccіho, z vlaštiny, Прага 1887.
Также выходятъ Соціологія Конта въ переводѣ Брейхи и Психологія Селли въ переводѣ Шкоды.
Вмѣстѣ съ тѣмъ въ разныхъ періодическихъ изданіяхъ разсѣяно много статей различныхъ авторовъ. Съ каждымъ годомъ увеличивается и философская литература программъ. Объ ней см. Athenaeum 1889, статья К. Штейнгаузера: Новѣйшая философская литература чеховъ съ особенно обстоятельнымъ обзоромъ программныхъ работъ *).

Въ настоящее время разсадниками философіи на чешскомъ языкѣ являются:
1. Университетъ Карла Фердинанда, гдѣ ведется преподаваніе на чешскомъ языкѣ (существуетъ самостоятельно съ 1882); преподаватели философіи—Іос. Дурдикъ и Ѳ. Г. Масарикъ, общей эстетики, эстетики и исторіи музыки—О. Гостинскій, педагогики—П. Дурдикъ.
2. Высшія гимназіи, гдѣ въ двухъ высшихъ классахъ преподается такъ называемая философская пропедевтика по 2 часа въ недѣлю. Седьмой классъ: логика по руководству Дастиха-Яндечки; восьмой классъ: психологія по руководствамъ І. Дурдика и І. Капраса.
3. Педагогіи (учительскіе институты)—изъ психологіи и логики самое необходимое въ дидактическихъ и педагогическихъ цѣляхъ.
4. Философскій отдѣлъ Королевскаго Чешскаго Общества Наукъ (почешски и понѣмецки).—Jednota filosofická v Praze подъ предсѣдательствомъ проф. Гостинскаго.

§ 51. **) Польша во все время своего самостоятельнаго политическаго существованія, какъ и послѣ своего паденія, принимала участье въ культурной жизни западной Европы. Но это участіе высказалось активно главнымъ образомъ въ области общественной и политической жизни, затѣмъ, особенно въ позднѣйшія времена, въ поэзіи и искусствѣ. Умственно-научная жизнь польскаго народа была болѣе пассивною. Поляки, особенно въ эпоху возрожденія наукъ и искусствъ, охотно и успѣшно усвояли себѣ результаты философской и научной жизни европейскаго запада. По высотѣ и распространенію гуманитарнаго образованія, которое проникло въ высшіе и средніе слои общества, поляки, особенно въ XVI в., стояли наравнѣ со всѣми другими европейскими народами. Но не такъ было въ области самостоятельной научной дѣятельности; поляки учились, но до XIX в. не работали надъ наукой самостоятельно и не пытались рѣшать вопросовъ, волновавшихъ западно-европейскій научный міръ. Коперникъ—явленіе не только единичное, но и совершенно изолированное, такъ что онъ не занимаетъ мѣста въ исторіи польской науки.

Причины такой пассивности умственно-научной жизни польскаго народа многочисленны и многосложны, и мы не можемъ въ этомъ краткомъ очеркѣ ни разбирать, ни даже перечислять ихъ. Замѣтимъ только, что эта, такъ сказать, непривычка къ научному мышленію оказала сильное и вредное вліяніе на характеръ польской философіи и тогда, когда среди польскаго

---

*) Первый связный обзоръ философской литературы чеховъ принадлежитъ І. Дурдику и находится въ Zeitschrift für exacte Philosophie за 1883 (О распространеніи гербартовской философіи въ Чехіи).

**) Настоящій очеркъ философіи въ Польшѣ принадлежитъ г. М. Массоніусу и сдѣланъ имъ спеціально для русскаго изданія.

общества появились люди, посвятившіе себя болѣе или менѣе самостоятельнымъ философскимъ изслѣдованіямъ. Эта непривычка, въ совокупности съ независящими отъ народа политическими обстоятельствами, сообщила польской философіи характеръ извѣстной тенденціозности. Рядомъ съ единственнымъ законнымъ стремленіемъ философскаго изслѣдованія, съ стремленіемъ къ познанію истины, появилось, иногда преобладая надъ нимъ, другое, болѣе практическое стремленіе, несомнѣнно весьма благородное и прекрасное въ нравственномъ отношеніи, но ненаучное.

Исторія польской философіи коротка, и польская философская литература не богата. Отсюда понятна скудость литературы по исторіи польской философіи. Отдѣльныхъ сочиненій, посвященныхъ ей, совсѣмъ нѣтъ. Намъ извѣстны слѣдующія сочиненія и статьи, могущія служить пособіями и источниками для изученія исторіи польской философіи:

Ф. Крупинскій, переводъ исторіи философіи Швеглера (Historya filozofii w zarysie, Варшава 1862); къ переводу прибавлено довольно пространное приложеніе о польской философіи.

Г. Струве, Wykład systematyczny logiki, томъ I (единственный), Варшава 1871. На стр. 132—282 изложена подъ названіемъ исторіи логики исторія теоретической философіи въ Польшѣ *).

Л. Совинскій, Rys dziejów literatury polskiej, podług notat Aleksandra Zdanowicza oraz innych źródeł, 5 томовъ, Вильно 1877—8.—Мѣста, относящіяся къ исторіи философіи: томъ I, стр. 113—128; 498—508; томъ II, стр. 327—342; т. V, стр. 1—119.

П. Хмелёвскій, Zarys literatury polskiej z ostatnich lat dwudziestu (1865—85), Варшава 1886, стр. 62—93; 321—325.

Бентковскій, Historya literatury polskiej w spisie dzieł drukiem ogłoszonych, Варшава и Вильна 1814; томъ II, стр. 1—67.

М. Вишневскій, Historya literatury polskiej, т. III, стр. 141—271; томъ IX, стр. 452—476.

Солтыковичъ, O stanie akademji krakowskiej, Краковъ 1810.

А. Тышинскій, Rozbiory i krytyki, Спб. 1854, т. I.

Кромѣ того на нѣмецкомъ языкѣ:

Г. Струве, die philosophische Litteratur der Polen, въ Philosophische Monatshefte, т. 10 (1874), стр. 222 - 231 и 298—325 (содержаніе этого очерка передано вкратцѣ Юргенъ Бона Мейеромъ въ изданномъ имъ System der Logik Ибервега, Боннъ 1882).

К. Ганкевичъ, Grundzüge der slavischen Philosophie, Ржешовъ 1873; о польской философіи, стр. 25—45.

1. Въ средніе вѣка въ Польшѣ въ школахъ, состоявшихъ при монастыряхъ преподавались trivium и quadrivium. Но не только не было и рѣчи о сколько-нибудь самостоятельной разработкѣ философскихъ вопросовъ, но даже до насъ не дошло ни одной компиляціи, сдѣланной польскимъ авторомъ, или обработки трудовъ заграничныхъ ученыхъ. Въ 1364 г. королемъ Казиміромъ Великимъ основано въ Краковѣ юридическое училище на правахъ университетскаго факультета. Въ 1400 г., въ царствованіе Владислава Ягеллы, прибавлены остальные три факультета. и такимъ образомъ училище преобразовано въ университетъ, который во второй половинѣ XV-го и въ XVI-мъ столѣтіяхъ достигъ высокой степени развитія. Однимъ изъ профессоровъ этого университета (по каѳедрѣ классической филологіи) былъ Григорій изъ Санока (1403—1477), не оставившій послѣ себя никакихъ сочиненій, но оказавшій сильное и благотворное вліяніе на направленіе зарождавшагося умственнаго движенія. Онъ былъ гуманистомъ и противникомъ схоластицизма. Онъ долго путешествовалъ за границею и, по всей вѣроятности, читалъ лекціи въ нѣсколькихъ заграничныхъ университетахъ. Біографію его составилъ проживавшій при польскомъ дворѣ итальянецъ Филиппъ Буонакорси (извѣстный подъ именемъ Каллимаха), высоко цѣнившій способности и заслуги польскаго ученаго. По словамъ Каллимаха, Григорій изъ Санока называлъ схоластическіе споры и диспуты vigilantium somnia.

*) Порусски отсюда есть только одна глава въ переводѣ проф. Яковлева, подъ заглавіемъ: Логика въ Польшѣ, Варш. губ. вѣд. 1877, №№ 39—44.

Іоаннъ изъ Глогова (1430—1507), богословъ, математикъ и философъ; его сочиненія, относящіяся къ философіи: Exercitium novae logicae, seu librorum priorum et elenchorum pro junioribus recollectum, Краковъ 1499; Liber posteriorum analyticorum, Лейпцигъ 1499 (оба эти сочиненія составляютъ, какъ видно по заглавіямъ, школьную обработку частей аристотелева «Органа»); Questiones librorum de anima, Метцъ 1501, съ рисунками черепа, изображающими расположеніе умственныхъ способностей; Aegidii Romani in libros Aristotelis interpretatio, Краковъ 1504; Exercitium veteris artis super praedicabilia Porphyrii, kathegorias et periarmenias Aristotelis, Краковъ 1504; Exercitium super omnes tractatus parvorum logicalium Petri Hispani, Лейпцигъ 1500 (авторъ полемизируетъ здѣсь противъ Петра Испанца, особенно по вопросу о замѣнѣ неопредѣленнаго понятія существительнымъ). Іоаннъ изъ Глогова былъ послѣдователемъ Ѳомы Аквинскаго (томистомъ). Въ его сочиненіяхъ видны усилія преодолѣть схоластицизмъ и стать на высшую точку зрѣнія. Но надо замѣтить, что усилія эти остались по большей части безплодными.

Яковъ Гурскій (1525—1585). Его главное философское сочиненіе: Commentariorum artis dialecticae libri decem, Лейпцигъ 1563, гдѣ онъ стремится построить діалектику на началахъ, почерпнутыхъ изъ Аристотеля и Цицерона, и пытается примирить разногласія между этими двумя мыслителями. Этимъ сочиненіемъ пользовался въ качествѣ учебника краковскій университетъ еще въ 1662 г. Остальныя его сочиненія относятся къ богословію, риторикѣ и другимъ отраслямъ знанія.

Адамъ Бурскій (1550, ум. послѣ 1604), Dialectica Ciceronis, quae disperse in scriptis reliquit, maxime ex stoicorum sententia, cum commentariis, quibus ea partim supplentur, partim illustrantur, Замосьцъ 1604. Книга составлена въ формѣ діалога. Каждая глава начинается изреченіемъ Цицерона, о которомъ ведутъ споръ стоикъ, академикъ и перипатетикъ. Авторъ говоритъ устами стоика: онъ говоритъ довольно много о научномъ методѣ и выражаетъ мнѣніе о необходимости начинать съ частныхъ фактовъ и отъ нихъ переходить къ общимъ законамъ. Онъ имѣетъ довольно правильное понятіе объ индукціи.

Севастіанъ Петрицій (1574—1626), переводчикъ и комментаторъ сочиненій Аристотеля, относящихся къ практической философіи. Polityki Arystotelesa, t. j. rządu rzeczypospolitej, z dodatkiem ksiąg ośmioro, Краковъ 1605. Ekonomiki arystotelesowej, t. j. rządu domowego, z dokładem księgi dwie, Краковъ 1610. Etyki Arystotelesowej, t. j. jak się każdy ma na świecie rządzić, z dodaniem ksiąg dziewięcioro, Краковъ 1618 (вышло только пять книгъ). Переводы отличаются прекраснымъ языкомъ, а примѣчанія, прибавленныя къ нимъ, обнаруживаютъ правильное пониманіе греческаго философа и основательное знакомство съ затронутыми имъ вопросами.

Въ этотъ же періодъ сочиненія, относящіяся къ философіи, писали: Михаилъ изъ Бреславля (род. около 1450, ум. 1533), Михаилъ изъ Быстржикова (около 1450, время смерти неизвѣстно), Іоаннъ изъ Стобницы (род. около 1450, ум. послѣ 1519) — оба были послѣдователями Дунса Скотта и Оккама; Іоаннъ Недзвецкій (Ursinus), Николай Мосцицкій, Адамъ Тобольскій.

Въ концѣ XVI-го в. въ польскомъ научномъ движеніи наступила реакція, составлявшая часть общей реакціи, охватившей въ то время, главнымъ образомъ подъ вліяніемъ іезуитизма, всю умственную, нравственную и политическую жизнь польскаго народа. Изгнанный на время гуманистами, схоластицизмъ возвратился; но онъ былъ во всѣхъ своихъ проявленіяхъ мельче и дюжиннѣе средневѣковаго схоластицизма, такъ какъ почти совсѣмъ не имѣлъ научнаго стремленія, во всякомъ случаѣ присущаго средневѣковой схоластикѣ, а обратился въ совершенно праздную и вдобавокъ безвкусную риторику. Болѣе извѣстными въ то время (въ XVII и первой половинѣ XVIII-го вѣка) преподавателями и авторами были: Мартинъ Смиглецкій (1572—1619), Logica selectis disputationibus et quaestionibus illustrata, 1618.—Войцехъ Тыльковскій (1629—1695), Philosophia

curiosa. seu quaestiones et conclusiones curiosae, ex universa Aristotelis philosophia ad genium et ingenium hujus saeculi formatae et propositae, Краковъ 1669. То же въ сокращенномъ видѣ вышло попольски: Uczone rozmowy, wszystkę w sobie prawie zawierające filozofię. Варшава 1692.—Ѳома Млодзяновскій (умеръ въ 1686), Praelectiones philosophicae, Лешно 1671.—Іоаннъ Моравскій (1631—1700), Totius philosophiae principia per quaestiones de ente in communi, Познань 1666.—Стефанъ Щанецкій (1657—1737), Fragmenta philosophiae universae, Калишъ 1694.—Самуилъ изъ Люблина (умеръ въ 1635), in universam Aristotelis logicam quaestiones scholasticae, Кёльнъ 1620; Tractatus summularum, omnibus tyrunculis, veram philosophiam amantibus, perutiles, jucundi et necessarii, in tres libros digesti, Кельнъ 1627; это сочиненіе вышло въ сокращенномъ видѣ и попольски.—Маркъ Корона, авторъ первой логики на польскомъ языкѣ (Краковъ 1644).—Симеонъ Станиславъ Маковскій, Cursus philosophicus juxta veram Aristotelis philosophorum principis doctrinam, Краковъ 1679.—Фердинандъ Омъ, иначе Янушовскій, Summa philosophica in tres partes divisa, logicam, physicam, metaphysicam, Краковъ 1692.—Адріанъ Мясковскій (умеръ въ 1737), Introductio in universam Aristotelis philosophiam, seu dialectica, Сандоміръ 1720.—Александръ Подлесецкій, Connotata antonomastica ab aliquibus consumatissimis provinciae nostrae philosophis privatis ad calamum lucubrationibus assertive proposita, Сандоміръ 1731.—Андрей Рудзкій, Aristotelica philosophia, quaestionibus eruditis ac notis sententiarum illustrata, Люблинъ 1750.—Бенедиктъ Добшевичъ, Praelectiones logicae ex probatis veterum recentiorumque placitis conscriptae in usum philosophiae auditorum, Вильна 1761; единственное сочиненіе того времени, въ которомъ приняты во вниманіе труды западно-европейскихъ философовъ XVII-го в.

2. Съ половины XVIII-го в. въ Польшѣ начинается умственное, нравственное и политическое возрожденіе. Началомъ его можно считать школьную реформу, главнымъ инціаторомъ которой былъ священникъ піарскаго ордена Станиславъ Конарскій, и замѣну іезуитскихъ училищъ піарскими, а также появленіе книги того же Конарскаго O skutecznym rad sposobie *). Движеніе умовъ, начавшееся во Франціи, стало оказывать вліяніе и на польскую интеллигенцію въ лицѣ ея лучшихъ представителей. Поляки стремятся догнать Европу, отъ которой они отстали въ теченіе минувшаго полутора столѣтія и усвоить себѣ результаты умственной работы, совершенной тамъ за это время. Стремленіе это обнаруживается, согласно выработанному вѣками національному характеру, прежде всего въ области политической и общественной жизни. Въ сферѣ собственно умственной повторяется то же, что имѣло мѣсто въ XV-мъ и XVI-мъ столѣтіяхъ: польскіе ученые не подвигаютъ науки впередъ, но даютъ своимъ соотечественникамъ результаты, добытые усиліями иностранныхъ изслѣдователей. Преобладающимъ является при этомъ эмпирическое и сенсуалистическое направленіе, свойственное французской и англійской наукѣ.

Лаврентій Мицлеръ де Коллофъ извѣстенъ болѣе не какъ ученый, но какъ просвѣщенный издатель и ревнитель дѣла просвѣщенія. Имъ изданъ переводъ сочиненія Готшеда: Jana Krzysztofa Gotszeda pierwsze prawdy całej filozofji i. t. d., Część pierwsza, theoryczna, albo uważająca, Варшава 1760. Переводъ сдѣланъ анонимнымъ авторомъ. Въ предисловіи издатель поясняетъ, что онъ желаетъ познакомить польскую публику съ «новою философіею», о которой до сихъ поръ на польскомъ языкѣ вовсе не писали, и про которую знало только небольшое число лицъ высшаго класса. Подъ «новою философіею» онъ очевидно подразумѣ-

---

*) Конарскій (1700—1773) собственно философіею не занимался, но два изъ его сочиненій: de emendandis vitiis eloquentiae, Варшава 1741, и de arte bene cogitandi, ad artem dicendi bene necessaria, Варшава 1767 (особенно второе), затрогиваютъ логическіе вопросы. Своимъ антисхоластическимъ направленіемъ они возбудили злобу и ненависть у іезуитовъ, а ясностью мыслей и изложенія произвели переворотъ въ исторіи польской мысли. М. Массоніусъ.

вастъ раціонализмъ и то, что въ Германіи принято называть философіей просвѣщенія.

Вновь учрежденная, такъ называемая «эдукаціонная комиссія», завѣдывавшая народнымъ просвѣщеніемъ, сдѣлала однимъ изъ первыхъ предметовъ своихъ работъ снабженіе преобразованныхъ школъ учебниками, соотвѣтствующими новымъ условіямъ. Она обратилась къ Кондильяку съ порученіемъ составить учебникъ логики для польскихъ училищъ. Учебникъ этотъ (La logique, ou les premiers dévéloppements de l'art de penser, Парижъ 1780) былъ употребляемъ въ большинствѣ польскихъ школъ до самаго паденія Рѣчи Посполитой и нѣкоторое время послѣ этого паденія; но его переводъ изданъ только въ 1802 г. въ Вильнѣ; переводчикомъ былъ Іоаннъ Зноско (1771—1833), впослѣдствіи профессоръ философіи въ виленскомъ университетѣ, оставившій впрочемъ, кромѣ этого перевода, только сочиненія экономическаго содержанія.

Казиміръ Нарбуттъ (1738—1807), по призванію математикъ, Logika, czyli rozważania i rozsądzania rzeczy nauka, Вильна 1766; 3. изд. Вильна 1791. (Біографіи Нарбутта въ журналахъ: Rocznik Towarzystwa naukowego krakowskiego, 1843 г., т. II, и въ виленскомъ Athenaeum, отдѣлъ II, томъ IV). Андрей Ціянкевичъ, Loika, czyli myśli z Lokka o rozumie ludzkim wyjęte, Краковъ 1789; переводъ избранныхъ мѣстъ изъ сочиненія Локка «Опытъ о человѣческомъ разумѣніи».—Мартинъ Никута (1741—1812), Zasady nauki moralnej, przepis sposobu do życia w towarzystwie ludzkiem, Варшава 1796: Przyzwoity i stosowny do szczęśliwego życia i myślenia sposób, Варшава 1796; Teinture de la morale, Варшава 1796; Récueil des idées élémentaires pour servir de principes aux sciences morales, Варшава 1797; Sciographie de l'art de penser, Варшава 1798.

Не лишено философскаго характера одно изъ сочиненій Гугона Коллонтая (1750—1812), прославившагося на политическомъ поприщѣ,—Porządek fizyczno-moralny, Краковъ 1810. Это сочиненіе должно, по желанію автора, служить теоретическимъ основаніемъ для его идей о государственныхъ и общественныхъ реформахъ. Коллонтай, по политическимъ убѣжденіямъ республиканецъ и поклонникъ французской революціи, оказывается здѣсь ученикомъ энциклопедистовъ. Нравственное существо человѣка и нравственный порядокъ въ обществѣ онъ ставитъ въ тѣсную связь съ физическими условіями.

О самомъ замѣчательномъ мыслителѣ этого направленія Іоаннѣ Снядецкомъ, мы скажемъ ниже, а теперь обратимся къ приверженцамъ нѣмецкой философіи.

Іосифъ Шанявскій (1764—1843). По профессіи юристъ, онъ получилъ образованіе въ кенигсбергскомъ университетѣ и былъ слушателемъ Канта. Содѣйствовалъ основанію Варшавскаго Общества любителей наукъ. Co jest filozofia, niektóre myśli, służyć mogące do porozumienia się względem odpowiedzi na to pytanie, Варшава 1802. Авторъ проводитъ здѣсь одну изъ основныхъ мыслей Канта, что философія должна быть наукою вполнѣ апріорной, и что она должна начинать разграниченіемъ того, что присуще разуму по его существу, отъ того, что пріобрѣтено путемъ опыта; но она не должна, по его мнѣнію, ограничиваться критикою, а обязана стремиться къ построенію міросозерцанія, основаннаго на очищенныхъ ею понятіяхъ. Затѣмъ онъ старается доказать возможность такого апріорнаго міросозерцанія и является здѣсь послѣдователемъ Шеллинга. Rady przyjacielskie młodemu czcicielowi nauk i filozofii. Шанявскій излагаетъ здѣсь въ формѣ письма къ молодому человѣку, просящему наставленія и совѣта, свой взглядъ на методъ изученія философіи и самостоятельнаго философскаго изслѣдованія. Надо умѣть отличать настоящую философію отъ ея суррогатовъ. Характерныя черты настоящей философіи—во-первыхъ, ея апріорность, во-вторыхъ, то, что она исходитъ изъ самаго простаго, общаго и очевиднаго начала. Изучать надо прежде всего формальную логику, затѣмъ критику общихъ началъ и исторію философскихъ ученій. При самостоятельномъ изслѣдованіи философъ долженъ углубиться въ самого себя. Спеціальныя науки должны быть ему знакомы для контроля, но онъ не долженъ на нихъ основываться въ своихъ выводахъ. O znamienitych systemach moralnych starożytności,

Варшава 1803. System chrystyanizmu, krótko wyłożony, Варшава 1803. Здѣсь замѣтно вліяніе кантовой «Религіи въ предѣлахъ одного разума», а также теоріи нравственности и религіи Фихте. Шанявскій понимаетъ христіанство прежде всего какъ систему чистой нравственности. Все, что не имѣетъ непосредственнаго этическаго значенія, онъ считаетъ разумнымъ и, по даннымъ обстоятельствамъ, нужнымъ, но не существеннымъ. Rzut oka na dzieje filozofii od czasów jej upadku u Greków i Rzymian aż do epoki odrodzenia nauk, służący za przejście od wystawionych systemów moralnych starożytności do wykładu nowoczesnych; przydana rzecz o skeptykach moralnych i o szkodliwem dążeniu filozofii XVIII-go wieku, Варшава 1804. Весьма сжатое и довольно одностороннее изложеніе главныхъ философскихъ ученій среднихъ вѣковъ: въ приложеніи «о нравственныхъ скептикахъ и т. д.» авторъ представляетъ—то же односторонне и не совсѣмъ вѣрно—французскую и англійскую философію XVIII-го столѣтія и обвиняетъ ее въ безнравственной тенденціи. Ученіе о происхожденіи нравственныхъ законовъ отъ разумнаго эгоизма или отъ чувствъ симпатіи онъ понимаетъ въ смыслѣ отрицанія нравственности.—Шанявскій первый пытался—впрочемъ, довольно безуспѣшно—создать польскую философскую терминологію.

Феликсъ Яронскій, профессоръ въ краковскомъ университетѣ по каѳедрѣ логики и спекулятивной философіи (эти предметы были вычеркнуты изъ программы эдукаціонною коммиссіею и возстановлены австрійскимъ правительствомъ). Jakiej filozofii polacy potrzebują, Краковъ 1810. Авторъ опредѣляетъ философію, какъ изложеніе всѣхъ свѣдѣній, общихъ отдѣльнымъ наукамъ и собранныхъ для того, чтобы сдѣлать человѣка лучшимъ и болѣе счастливымъ. Она подраздѣляется на теоретическую (логика, метафизика природы, исторія философіи) и практическую (метафизика нравовъ, философія права и «упражненіе въ житейской мудрости», wprawa roztropności). Яронскій говоритъ о необходимости ознакомленія съ Кантомъ и нѣмецкой философіею и даже отдаетъ ей явное предпочтеніе передъ другими, но въ томъ, что излагаетъ отъ себя, придерживается, повидимому, понятій, выработанныхъ подъ вліяніемъ французскихъ воззрѣній. O filozofii, Краковъ 1815. Собственно введеніе въ философію и логика, представляющія обработку изданнаго въ 1809 г. сочиненія Венцеля Elementa philosophiae. Въ видѣ приложенія прибавлено разсужденіе O władzach duszy.

Войцехъ Хойнацкій, Psychologia empiryczna i loika, z dzieła o filozofii professora Snell wyjęte i na język polski przełożone, Варшава 1818. Сочиненіе Снелля, по которому составлена эта книга, озаглавлено: Erste Grundlinien der Logik, 1804. Іосифъ Эммануилъ Янковскій (профессоръ философіи въ краковскомъ университетѣ, умеръ въ 1847 г.), Krótki rys logiki wraz jej historyą, Краковъ 1822. Цѣль этого сочиненія по словамъ автора «соединить два рода логики, т. е. Аристотеля и стоиковъ, и прибавить замѣчанія новѣйшихъ философовъ». Эти новѣйшіе философы—главнымъ образомъ Венцель и Кизеветтеръ, а слѣдовательно, косвенно и Кантъ.—Ѳеодосій Сероцинскій (1789—1857), Logika podług Kizewettera, Варшава 1842.—Ангелъ Довгирдъ (1776—1835; священникъ и профессоръ философіи въ виленскомъ университетѣ), o loice, metafizyce i filozofii moralnej, 1821; Wykład przyrodzonych myślenia prawideł, czyli logika teoretyczna i praktyczna, Полоцкъ 1828. Напечатана только первая часть; вторая и третья остались въ рукописи. Въ обоихъ этихъ взаимно дополняющихся сочиненіяхъ исходною точкою служитъ для автора «Критика чистаго разума» Канта; но онъ не согласенъ съ логическимъ формализмомъ нѣмецкаго философа и требуетъ, чтобы въ логикѣ объ руку съ изложеніемъ формальной истины шло и изложеніе истины реальной. Онъ также не согласенъ съ Кантомъ по вопросу о пространствѣ и времени: нашимъ представленіямъ о нихъ, по его мнѣнію, соотвѣтствуетъ какая-то (ближе неизвѣстная) реальность.

Сюда слѣдовало бы отнести и раннія (опубликованныя въ 1816—22 гг.) сочиненія Іосифа Голуховскаго, но, въ виду его главнаго труда, намъ придется о немъ говорить впослѣдствіи.

Іосифъ Владиславъ Быховецъ (1778—1845), офицеръ польскихъ легіоновъ въ службѣ французской республики, затѣмъ слушалъ лекціи въ геттингенскомъ и кенигсбергскомъ университетахъ; во времена Варшавскаго герцогства опять въ военной службѣ, съ 1814 г. снова въ отставкѣ. Перевелъ изъ Канта: Wyobrażenie do historyi powszechnej we względzie kosmopolitycznym (невѣрно переведено «wyobrażenie» вмѣсто «pomysł» и «we względzie» вмѣсто «w zamiarze»); do pokoju wiecznego и Spór filozofii z teologią, prawoznawstwem i medycyną. Изъ Гердера: Pomysły do filozofii dziejów rodu ludzkiego, Вильна 1838. Самостоятельно написалъ: Słówko o filozofii, Варшава 1818.

Положительнымъ противникомъ нѣмецкой философіи является самый замѣчательный польскій мыслитель того времени, знаменитый математикъ и астрономъ Іоаннъ Снядецкій (1756—1830). Окончивъ краковскій университетъ, онъ путешествовалъ довольно долго за границею, слушая лекціи въ иностранныхъ университетахъ и работая въ обсерваторіяхъ; нѣкоторое время онъ провелъ въ Англіи, и, вѣроятно, это обстоятельство содѣйствовало его приверженности къ англійской и особенно шотландской философіи. Возвратившись еще сравнительно въ очень молодыхъ лѣтахъ въ отечество, онъ преподавалъ математику въ краковскомъ университетѣ, и къ этому времени относится его сочиненіе Zasady algebry. Онъ принималъ дѣятельное участіе въ трудахъ эдукаціонной коммиссіи и состоялъ въ близкихъ отношеніяхъ съ Г. Коллонтаемъ (впослѣдствіи онъ написалъ прекрасную біографію его). Послѣ реформы виленскаго университета въ 1803 г. онъ сталъ ректоромъ его и въ то же время читалъ лекціи по математикѣ и былъ директоромъ астрономической обсерваторіи. Въ 1814 г. онъ сложилъ съ себя ректорство, а въ 1825 г. вышелъ въ полную отставку и поселился въ деревнѣ Яшунахъ не подалеку отъ Вильны, у своего зятя М. Балинскаго, гдѣ и умеръ.

Снядецкій былъ человѣкъ весьма многосторонній. Свою спеціальность онъ изучилъ глубоко и основательно и кромѣ вышеупомянутыхъ «Основъ алгебры» написалъ по этому предмету два болѣе крупныхъ сочиненія: Trygonometrya kulista и Geografia, czyli opisanie matematyczne i fizyczne ziemi, а также значительное количество статей и диссертацій. Затѣмъ, онъ авторъ прекраснаго сочиненія «О Коперникѣ» и упомянутой уже біографіи Коллонтая. Онъ вообще дѣятельно интересовался всѣми проявленіями духовной жизни своего народа и писалъ о всѣхъ болѣе важныхъ теоретическихъ вопросахъ того времени; между прочимъ, онъ принималъ участіе и въ борьбѣ классицизма съ возникавшимъ тогда романтизмомъ, становясь на сторону перваго.

Всѣ сочиненія І. Снядецкаго, кромѣ спеціально математическихъ и астрономическихъ, изданы М. Балинскимъ въ 7 томахъ, Варшава и Вильна 1837—39. Первый томъ составляетъ прекрасно написанная Балинскимъ біографія Снядецкаго. Обширную монографію о Снядецкомъ написалъ проф. М. Страшевскій: Jan Śniadecki, jego stanowisko w dziejach oświaty i filozofii w Polsce, Краковъ 1875.

Философскія сочиненія Снядецкаго слѣдующія: O metafizyce, сочиненія т. III, стр. 211—229; O logice i retoryce, т. IV, стр. 115—127; O rozumowaniu rachunkowem, т. IV, стр. 226—252; O filozofii, т. V, стр. 25—112; Filozofija umysłu ludzkiego, т. V, стр. 113—324.

Въ короткой статьѣ о метафизикѣ уже ясно обозначается исходная точка и философское направленіе Снядецкаго. Онъ выставляетъ на видъ необходимость строго отличать настоящую, научную метафизику отъ «метафизическихъ романовъ». Научная метафизика не одна, а каждая отрасль знанія имѣетъ свою метафизику. Метафизика каждой науки есть логическая разработка общихъ принциповъ, лежащихъ въ ея основаніи, но отнюдь не ихъ критика. Критику основныхъ началъ Снядецкій считаетъ невозможною и сильно возмущается противъ «мечтательныхъ» попытокъ такой критики. Метафизика возможна, не какъ прелиминарная дисциплина и введеніе въ спеціальныя науки, а только какъ ихъ результатъ; она должна основываться на точномъ знакомствѣ съ ихъ фактическимъ и теоретическимъ содержаніемъ. Платонъ и другіе греческіе философы были превосходными мыслите-

лями, но не зная въ надлежащей степени внѣшняго міра и его законовъ и стараясь вывести философскую систему изъ своего внутренняго міра, они по необходимости оперировали надъ призраками. Тутъ же Снядецкій обращается противъ нѣмецкой философіи и въ особенности противъ Канта, противъ котораго онъ впослѣдствіи ожесточенно полемизировалъ. «Изъ греческихъ мечтаній выработались европейскія (средневѣковыя) странности и умственныя аберраціи, которыя, будучи осмѣяны и подавлены науками о реальныхъ предметахъ, возобновились въ концѣ прошлаго и въ началѣ текущаго столѣтій въ сѣверной Германіи и начали распространять въ области человѣческаго знанія опустошительную заразу, отвлекая человѣческій умъ отъ реальныхъ предметовъ къ призракамъ, задерживая прогрессъ наукъ, и погружая ихъ въ непроницаемую тьму» (т. III, стр. 219). Противъ Канта Снядецкій въ этой статьѣ по существу дѣла почти не возражаетъ, а нападаетъ главнымъ образомъ на спутанность и неясность изложенія, говоря, что все, что ясно задумано, можетъ быть ясно высказано, а кто говоритъ неясно, тотъ не понимаетъ самого себя. Впрочемъ, наука есть область ясныхъ и точныхъ познаній, и въ ней нѣтъ мѣста чему-нибудь темному. «Всякая неясная наука или подозрительна, или ложна» (т. III, стр. 221). Формальной логики въ кантовскомъ смыслѣ Снядецкій не признаетъ; онъ говоритъ: «ее (науку о формахъ мышленія) изобрѣлъ Аристотель, для того чтобы побороть греческихъ софистовъ; ее воскресилъ и обработалъ Кантъ, для того чтобы наполнить ученый міръ софистами» (III, стр. 222). Въ этой же статьѣ обнаруживается и другая характеристическая черта, выступающая наружу и во всѣхъ послѣдующихъ философскихъ сочиненіяхъ Снядецкаго. Онъ прекрасно понималъ настоящую задачу науки, понималъ, что наука—теорія, и что другихъ цѣлей, кромѣ теоретическихъ, она не преслѣдуетъ. Но его собственныя философскія сочиненія не были чисто научными, и онъ не старался ихъ сдѣлать такими; ихъ цѣлью было не рѣшать спорные вопросы науки и такимъ образомъ подвинуть ее впередъ, а скорѣе выработать среди своего народа научный образъ мышленія, преградить ему путь къ занятіямъ «призраками» и обратить его на путь методическаго изслѣдованія реальныхъ предметовъ. Онъ, такъ сказать, не самъ дѣлаетъ науку, а старается только подготовить къ ней свое общество, и такимъ образомъ его главная задача не столько теоретическая, сколько педагогическая. Въ началѣ своего разсужденія о метафизикѣ онъ приводитъ мнѣніе, выраженное имъ въ біографіи Коллонтая: «метафизика—наука въ извѣстномъ отношеніи весьма важная для небольшаго количества головъ, уже основательно ученыхъ и одаренныхъ силою обширнаго пониманія; но она крайне опасна для страны, которая только начинаетъ систематически учиться».

Статья о логикѣ и риторикѣ (IV, стр. 115—127) еще короче статьи о метафизикѣ. Ея главный предметъ—критика логики Кондильяка, составленной для польскихъ школъ. Снядецкій называетъ ее не логикою, а «неяснымъ и запутаннымъ физіологическимъ трактатомъ о способностяхъ души». По его мнѣнію «хорошая логика должна заключать въ себѣ ученіе о возникновеніи и классификаціи представленій, объ умственныхъ силахъ, о путяхъ и способахъ ихъ проявленія, о признакахъ истины, о вѣроятности и объ источникахъ заблужденій». Здѣсь же впервые опредѣленно высказывается приверженность Снядецкаго къ шотландской философіи (Дегальдъ Стюартъ, Ридъ и др.).

Въ статьѣ о математическомъ разсужденіи (IV, стр. 226—252) Снядецкій излагаетъ нѣкоторые свои взгляды на методъ математическихъ наукъ, не пытаясь, впрочемъ, дать систематическую методологію математики. Онъ ограничивается разъясненіемъ разницы между алгебраическимъ и геометрическимъ разсужденіемъ и перечисленіемъ условій, необходимыхъ для того, чтобы понимать языкъ цифръ и умѣть читать всѣ тѣ отвѣты, которые результаты математической выкладки даютъ на предлагаемый вопросъ. Это умѣніе и отличаетъ настоящаго математика отъ простаго счетчика.

Статья о философіи (V, стр. 25—112) написана первоначально въ небольшихъ размѣрахъ, около 30 страницъ. Вслѣдствіе появившейся въ одномъ изъ

львовскихъ журналовъ пространной рецензіи Снядецкій написалъ къ ней «приложеніе», слишкомъ въ два раза превышающее по объему самую статью и заключающее въ себѣ, кромѣ отвѣтовъ на возраженія рецензента, еще дополненія и развитіе нѣкоторыхъ мыслей, высказанныхъ авторомъ.

Главное содержаніе статьи вмѣстѣ съ приложеніемъ—полемика противъ Канта. Объявивъ въ самомъ началѣ «первымъ правиломъ здравой философіи—не искать того, что по природѣ недоступно нашему уму и должно для него остаться вѣчною тайною» (V, стр. 29), онъ сейчасъ обращается противъ Канта и сводитъ свои возраженія противъ него къ слѣдующимъ четыремъ: 1) излишнее недовѣріе къ показаніямъ чувствъ; 2) операціи надъ невозможнымъ понятіемъ мыслящаго существа, которое лишено чувствъ; 3) недоказанность главныхъ принциповъ, на которыхъ построено ученіе Канта; 4) неясное изложеніе и запутанная терминологія. Первое возраженіе вытекаетъ у Снядецкаго изъ его «перваго правила здравой философіи». Если она не въ правѣ стремиться къ познанію трансцендентнаго, то она должна до извѣстной степени довѣрять чувствамъ. Это не исключаетъ, впрочемъ, необходимости повѣрки доставленнаго ими матеріала. Показанія одного чувства мы провѣряемъ посредствомъ другихъ чувствъ, показанія всѣхъ—посредствомъ логическаго анализа и сопоставленія добытаго такимъ образомъ матеріала съ извѣстными заранѣе законами логики и положительной науки (ср. ниже: философія человѣческаго ума). Такимъ образомъ мы можемъ прійти къ убѣжденію (Локка), что цвѣтъ, запахъ, теплота и т. п. не свойственны тѣламъ самимъ по себѣ; но мы не въ правѣ предполагать въ наукѣ, что, напр., тѣла вовсе не существуютъ, какъ нѣчто, имѣющее само по себѣ извѣстное протяженіе, такъ какъ провѣрка такого предположенія лежитъ внѣ всякой возможности; это — трансцендентальный и, слѣдовательно, чуждый наукѣ вопросъ. Такъ слѣдуетъ понимать возраженіе Снядецкаго противъ излишняго недовѣрія Канта къ показаніямъ чувствъ.

Что касается второго возраженія, то Снядецкій принимаетъ за доказанную и неоспоримую истину основное положеніе Локка и его послѣдователей: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. Этого положенія онъ самъ не доказываетъ, такъ какъ считаетъ доказательства, приведенныя англійскими и французскими сенсуалистами, достаточными и неопровержимыми. Поэтому лишенное чувствъ, но мыслящее существо онъ считаетъ призракомъ.

По третьему пункту Снядецкій тоже ограничивается замѣчаніемъ, что Кантъ не доказалъ основныхъ положеній своего ученія, не опровергая того, что Кантъ считаетъ ихъ доказательствомъ. Основою кантовской философіи онъ считаетъ не трансцендентальную эстетику, а ученіе о категоріяхъ. Впрочемъ, по его мнѣнію, Кантъ ложно выдаетъ таблицу категорій за свою собственность; она—не что иное, какъ испорченная и спутанная таблица категорій Аристотеля. Трансцендентальную идеальность пространства и времени Снядецкій отрицаетъ только посредственно, возставая непосредственно противъ апріорности ихъ созерцаній. Но и здѣсь онъ не доказываетъ своего воззрѣнія, а довольствуется замѣчаніемъ, что фактъ присутствія въ насъ этихъ созерцаній можетъ быть объясненъ, какъ результатъ опыта. Объ аргументѣ Канта, что, если бы созерцанія пространства и времени не были апріорными, то теоремы чистой геометріи и чистой механики не могли бы быть аподиктическими сужденіями, Снядецкій говоритъ только, что Кантъ не понималъ и, повидимому, не зналъ математики.

Четвертое возраженіе, относительно неясности изложенія и спутанности терминологіи, есть только развитіе того, что сказано по этому поводу въ разсужденіи о метафизикѣ (см. выше).

Свое философское направленіе Снядецкій характеризуетъ слѣдующими словами: «я реалистъ, т. е. въ словахъ я ищу не звука и вѣтра, а реальнаго предмета» (т. V, стр. 52). Эти слова получаютъ особое значеніе, въ виду того, что Кантъ дѣйствительно поступалъ съ нѣкоторыми понятіями такъ, какъ будто имъ не соотвѣтствовало никакого реальнаго содержанія (напр., съ понятіемъ прямой линіи въ ученіи объ аналитическихъ и синтетическихъ сужденіяхъ).

Самое обширное философское сочиненіе Снядецкаго—«Философія человѣческаго ума» (т. V, стр. 115—324). Свою исходную точку онъ опредѣляетъ въ самомъ началѣ словами: «въ матеріальномъ, какъ и въ умственномъ мірѣ, единственный предметъ человѣческихъ занятій и человѣческой науки составляютъ явленія» (т. V, стр. 124). «Всѣ наши усилія относительно познанія самихъ себя и предметовъ должны стремиться къ тому, чтобы отъ хорошо понятыхъ и вѣрныхъ фактовъ, или частныхъ явленій перейти къ познанію явленій общихъ, изъ которыхъ они истекаютъ. То, что мы называемъ причиною извѣстнаго результата, или закономъ, правиломъ, по которому этотъ результатъ происходитъ и проявляется, есть тоже главное и болѣе общее явленіе» (тамъ же). Все сочиненіе имѣетъ опять-таки болѣе педагогическій, чѣмъ теоретическій характеръ. Оно задумано и написано весьма ясно, точно и симметрически, но представляетъ тѣмъ не менѣе компиляцію того, что сказано по этому предмету Локкомъ, Юмомъ, Дегальдомъ Стюартомъ и др. Но, при всемъ своемъ сенсуализмѣ, Снядецкій сильнѣе своихъ англійскихъ образцовъ подчеркиваетъ свою феноменалистическую точку зрѣнія; его увѣренность въ существованіи предметовъ внѣ насъ нигдѣ не переходитъ въ трансцендентальную доктрину. Правда, онъ говоритъ нѣсколько разъ, что внѣшній предметъ и воспринимающій субъектъ—два одинаково необходимыя условія возникновенія представленія о внѣшнемъ предметѣ; но такой тезисъ никогда не обозначаетъ у него догматическаго положенія о существованіи и свойствахъ трансцендентныхъ предметовъ, а всегда только методическую необходимость—принимать въ наукѣ за истину ихъ существованіе и нѣкоторыя свойства; это у него — первая и самая общая гипотеза, которой при томъ свойственна громадная степень вѣроятности; по отношенію къ вопросу о вѣроятности Снядецкій приводитъ (т. V, стр. 146 сс.) цѣлый рядъ общихъ положеній (въ ихъ числѣ и положеніе о причинной связи всѣхъ явленій), которыхъ мы не въ состояніи доказать, но которыя мы, въ виду ихъ полезности въ наукѣ съ одной стороны и большой вѣроятности съ другой, принимаемъ, такъ сказать, на вѣру и пользуемся ими постоянно въ наукѣ, какъ руководящими максимами. Предметы, разсматриваемые Снядецкимъ въ первой части (первоначальныя и несложныя способности ума), суть: чувство (въ этой же главѣ идетъ рѣчь и о представленіи, которое Снядецкій подводитъ подъ категорію сложныхъ чувствъ), вниманіе, абстракція, память, слова, какъ выраженіе понятій, языкъ, какъ орудіе мысли, и ассоціація идей. Способности къ абстракціи онъ приписываетъ возникновеніе всѣхъ отвлеченныхъ и общихъ понятій. Ассоціацію идей онъ понимаетъ весьма обширно и чуть-ли не отожествляетъ ассоціаціонной дѣятельности образованнаго и сильнаго ума съ его систематическимъ мышленіемъ. Вторая часть (о высшихъ и болѣе сложныхъ способностяхъ) разсматриваетъ умъ, воображеніе и волю; глава объ умѣ заключаетъ въ себѣ логику и методологію съ поясненіями и примѣрами изъ области математическихъ и естественныхъ наукъ. Самые общіе методологическіе принципы изложены по Декарту. Въ приложеніи изложено ученіе Аристотеля и древнихъ діалектиковъ о силлогизмѣ.

Разсматривая всю философскую дѣятельность Снядецкаго, надо прійти къ убѣжденію, что его значеніе заключается собственно не въ томъ, что онъ сдѣлалъ въ наукѣ, а больше въ томъ, что онъ сдѣлалъ для (польской) науки, для развитія научной мысли въ своемъ народѣ. Самъ онъ философствовалъ довольно поверхностно. Онъ исходилъ изъ вполнѣ вѣрнаго по существу положенія, что предметомъ науки можетъ быть только то, что поддается логическому анализу, что можетъ быть разработано точно и ясно; но онъ утрировалъ въ примѣненіи этого положенія; онъ упустилъ изъ виду, что въ числѣ основныхъ элементовъ человѣческаго знанія есть такіе, которые поддаются логическому анализу трудно, но все-таки поддаются; о нихъ можно говорить точно и строго логически, но нельзя сдѣлать изложенія доступнымъ и легко понятнымъ. Снядецкій, примѣняя сюда свою догму: «всякая неясная наука или подозрительна, или ложна», исключилъ изъ науки не только все дѣйствительно трансцендентное, но заодно и многое, что составляетъ ея вполнѣ законную задачу, и изслѣдованіе чего необходимо для ея даль-

нѣйшихъ успѣховъ. Положенія сенсуалистовъ Снядецкій принималъ слишкомъ безусловно, не провѣряя ихъ доказательствъ, и вообще относился къ первымъ основамъ знанія некритически,—мало того, считалъ ихъ критику «метафизическимъ романомъ» (т. V, стр. 31). Канта, противъ котораго онъ такъ упорно полемизировалъ, онъ въ частностяхъ не понималъ: но въ общемъ онъ понялъ его совершенно вѣрно; онъ понялъ, что Кантъ перешагнулъ границы возможнаго научнаго изслѣдованія, и что вся «Критика чистаго разума» составляетъ одну громадную petitio principii. Вообще Снядецкій былъ мало способенъ къ самостоятельному научному изслѣдованію, но прекрасно понималъ существо и задачу науки: онъ былъ одаренъ умомъ неглубокимъ, но обширнымъ, яснымъ и точнымъ: у него былъ, употребляя выраженіе Гельмгольца, тотъ свойственный многимъ математикамъ «математическій тактъ», который предостерегалъ его всякій разъ, какъ онъ приближался къ той границѣ, гдѣ оканчивается наука; правда, этотъ тактъ, или инстинктъ иногда начиналъ въ немъ говорить слишкомъ рано и слишкомъ далеко отъ этой границы. Но этотъ же тактъ сдѣлалъ и то, что воззрѣнія Снядецкаго на науку часто такъ близки по конечнымъ результатамъ къ тѣмъ, которые окончательно формулировалъ Дюбуа-Реймондъ въ своихъ лекціяхъ «О границахъ познанія природы» и «Семь міровыхъ загадокъ», и которые въ настоящее время приняты почти повсемѣстно.

Снядецкій былъ именно такимъ человѣкомъ, какой былъ нуженъ зарождающейся польской наукѣ. Наука эта была, если можно сдѣлать такое сравненіе, ребенкомъ очень маленькимъ, но рожденнымъ правильно и вполнѣ здоровымъ. Она находилась на пути правильнаго развитія, яркимъ доказательствомъ чего можетъ служить относящееся къ тому времени прекрасное сочиненіе Андрея Снядецкаго (младшаго брата Іоанна) Teorya jestestw organicznych. Главный методологическій принципъ Снядецкаго: не принимать въ основаніе науки ничего, что не доказано вполнѣ точно и лучше отказываться отъ рѣшенія вопроса, чѣмъ рѣшать его не на основаніи несомнѣнныхъ данныхъ (что очевидно не исключаетъ законности гипотезъ). Принципъ этотъ, если бы онъ успѣлъ укорениться въ умахъ польскихъ философовъ, предохранилъ бы, вѣроятно, философію отъ многихъ уклоненій и неправильностей; польская наука подвигалась бы,—нельзя угадать, насколько скоро—но правильно и по вѣрному пути. Подоспѣвшія къ этому времени политическія обстоятельства были несомнѣнно одною изъ важныхъ причинъ того, что молодая польская наука сбилась съ пути и, увлекшись спекуляціями Гегеля, вскорѣ далеко превзошла его по рискованности и фантастичности въ построеніи метафизическихъ системъ.

3. Однимъ изъ результатовъ кровавыхъ событій 1831 года было закрытіе виленскаго и варшавскаго университетовъ. Лучшія умственныя и нравственныя силы польскаго народа ушли за границу. Вопросъ о причинахъ потери политической независимости и о средствахъ къ освобожденію, вопросы объ исторической роли Польши, о мѣстѣ, которое польскій народъ долженъ занять среди европейскихъ, о политической программѣ, которой полякамъ слѣдуетъ придерживаться, и т. п. сдѣлались центромъ и фокусомъ всѣхъ стремленій и помысловъ лучшихъ польскихъ людей. Вскорѣ появились идеи объ особой исторической миссіи польскаго народа, о томъ, что цѣль его исторической жизни—разрѣшить всѣ вопросы, волнующіе человѣчество, и водворить царствіе добра, истины и справедливости. Эти идеи нашли самое полное выраженіе въ такъ называемомъ мессіанизмѣ, основателемъ котораго былъ Андрей Товянскій, а самымъ крупнымъ представителемъ—Адамъ Мицкевичъ. Отечество и его трагическая судьба сдѣлались исключительнымъ предметомъ мышленія всѣхъ болѣе замѣчательныхъ поляковъ того времени. Къ этому предмету направлялись всѣ мысли, какъ бы далеко отъ него онѣ ни начинались; сюда же стремилась и философія этого періода (1831—1863). Вотъ въ чемъ заключается тотъ характеръ тенденціозности, о которомъ мы упомянули въ началѣ настоящаго очерка.

Характерная черта разсматриваемаго періода та, что польскіе мыслители за-

дались цѣлью создать національную философію. Несомнѣнно, каждый философствующій народъ вырабатываетъ себѣ свою философію. Существуютъ философіи греческая, нѣмецкая, англійская, и каждая изъ нихъ имѣетъ извѣстныя черты, общія большинству принадлежащихъ къ данной народности мыслителей, характерныя и отличающія ее отъ философій другихъ народовъ. Но это происходитъ независимо отъ намѣреній и желаній отдѣльныхъ философовъ: ни Беконъ, ни Локкъ, ни Беркли, ни Спенсеръ не стремились къ тому, чтобы выработать англійскую, а къ тому, чтобы выработать истинную философію. Только историкъ философіи подмѣчаетъ въ нихъ общія черты, которыя и служатъ основаніемъ для приведенія ихъ всѣхъ къ общему знаменателю. Польскіе же философы настоящаго періода приступили къ философской работѣ съ заранѣе намѣченною цѣлью создать польскую философію. Это въ значительной степени отняло у ихъ изслѣдованія научный характеръ.

Писавшіе до сихъ поръ объ исторіи польской философіи (Крупинскій, Струве, Совинскій) считали этотъ періодъ самымъ значительнымъ и блестяшимъ и посвящали ему болѣе всего мѣста. Съ нашей точки зрѣнія принадлежащіе къ нему мыслители представляютъ весьма незначительный философскій интересъ, хотя они и создавали обширныя философскія системы. Гораздо большее научное значеніе представляетъ на нашъ взглядъ предыдущій періодъ и въ особенности Іоаннъ Снядецкій. Поэтому о философахъ настоящаго періода мы намѣрены говорить сравнительно немного.

Разсматриваемый періодъ можетъ быть названъ періодомъ польскаго гегельянства. За немногими исключеніями (Голуховскій, Тышинскій), польскіе философы были послѣдователями и приверженцами Гегеля, хотя впрочемъ ни одинъ изъ нихъ не былъ его простымъ комментаторомъ или продолжателемъ его системы. Общая съ Гегелемъ у всѣхъ ихъ была только діалектическая точка зрѣнія. Что касается реальнаго содержанія системъ, то польскіе мыслители удалялись отъ Гегеля иногда весьма значительно.

Нельзя не упомянуть о несомнѣнной связи, въ которой польское умозрѣніе находилось съ романтизмомъ, одержавшимъ къ тому времени полную побѣду въ поэзіи. Гегелевская идея о единствѣ предметовъ философіи и искусства укоренилась въ головахъ почти всѣхъ польскихъ философовъ и многихъ поэтовъ. Поэты и философы ищутъ на разныхъ, но не слишкомъ отдаленныхъ другъ отъ друга, путяхъ чего-то таинственнаго и сокровеннаго, что должно объяснить суть всего и разрѣшить всѣ недоумѣнія, ищутъ «словъ», какъ любили тогда выражаться («слово» польской исторіи у Короновича, «слово» французской революціи и т. д., наконецъ всемірное «слово»). Поэты много и охотно философствуютъ, а у философовъ въ изобиліи встрѣчаются мѣста, которыхъ нельзя иначе назвать, какъ стихотвореніями въ прозѣ.

Іосифъ Кремеръ (1806—1875) родился въ Краковѣ; университетское образованіе получилъ въ своемъ родномъ городѣ (по юридическому факультету), а затѣмъ въ Берлинѣ, Гейдельбергѣ и Парижѣ (по философія). Въ Берлинѣ онъ былъ слушателемъ Гегеля. Съ 1847 г. до конца жизни онъ читалъ лекціи по разнымъ отраслямъ философіи въ краковскомъ университетѣ, а также по эстетикѣ и исторіи искусства въ школѣ художествъ.

Въ первыхъ своихъ философскихъ трудахъ (Zasada logiki въ краковскомъ журналѣ Kwartalnik Naukowy, 1835. и Zasada filozofii natury, тамъ же 1836) Кремеръ является безусловнымъ гегельянцемъ и ставитъ своею задачею только изложеніе и нѣкоторую разработку ученія Гегеля. То же можно сказать и о сочиненіи: Rys fenomenologji ducha (Kwartalnik Naukowy, 1836; отдѣльнымъ изданіемъ, Краковъ 1837). Но онъ существенно уклоняется отъ гегельянства въ своемъ капитальномъ сочиненіи: Wykład systematyczny filozofii, obejmujacy wszystkie jej cześci w zarysie (томъ I, заключающій феноменологію и логику, Краковъ 1849; томъ II, философія природы и философія духа. Вильна 1852). Остальныя сочиненія Кремера: Listy z Krakowa, 1-й т. Краковъ 1843, 2-й и 3-й т.. Вильна 1855; 2-е изд., Вильна 1871 (теорія искусства); Podróż do Włoch, 6 тт., Вильна 1859—64 (Изъясненіе и развитіе его теоріи искусства на памятникахъ древняго и новаго искусства, находящихся въ Италіи); небольшой этюдъ O tryptyku, Вильна 1860 (о готической архитектурѣ и скульптурѣ); Grecya starożytna,

jej sztuki, zwłaszcza rzeźba, Краковъ 1868, лекціи по исторіи греческаго искусства, читанныя въ школѣ художествъ: Początki logiki dla szkół średnich. Краковъ 1876 (посмертное изданіе). Изъ его довольно многочисленныхъ журнальныхъ статей слѣдуетъ отмѣтить: Najcelniejsze filozoficzne nauki przed sądem krytycznym obecnej nam filozofji (Bibljoteka Warszawska, 1867), гдѣ авторъ прямо полемизируетъ противъ Гегеля и становится на точку зрѣнія, весьма близкую къ младшему Фихте.

О Кремерѣ, кромѣ указанныхъ въ началѣ нашего очерка сочиненій по исторіи польской философіи, см. Г. Струве, *Józef Kremer i Karol Libelt* (Kłosy, 1875, №№ 525–528) и его-же *Życie i prace Józefa Kremera*, какъ прибавленіе къ полному изданію его сочиненій (Варшава 1877—81, 13 тт.).

Даже и въ своемъ главномъ сочиненіи «Систематическое изложеніе философіи» Кремеръ, не смотря на многочисленныя различія, сохраняетъ гегелевскую исходную точку и его діалектическій методъ. По его мнѣнію вселенная есть мысль, «развернутая въ своихъ все высшихъ и высшихъ звеньяхъ», такъ что человѣкъ, погружаясь въ себя и давая себѣ отчетъ въ логическомъ процессѣ мышленія, eo ipso познаетъ суть вселенной. Кремеръ слѣдуетъ Гегелю и въ принятіи трехъ основныхъ моментовъ мышленія: тезиса, антитезиса и синтезиса и называетъ—скорѣе образно, чѣмъ точно—всю жизнь отдѣльнаго человѣка, такъ же какъ и цѣлыхъ народовъ и всего человѣчества,—такимъ діалектическимъ процессомъ. Основа этого процесса—сознаніе, движимое непреодолимо извнутри отъ явленія къ явленію, пока оно не достигнетъ своей конечной цѣли—абсолютной истины. Феноменологія, вступительная философская дисциплина, и есть наука объ этомъ пути сознанія, т. е. о явленіяхъ. Конечный результатъ діалектическаго процесса—понятіе абсолютнаго разума. Разсматривая этотъ разумъ самъ по себѣ, какъ форму и, такъ сказать, модель всего сущаго, какъ чистую мысль, мы получаемъ логику. Изслѣдованіе разума, проявляющагося въ предметахъ, не одаренныхъ самосознаніемъ, есть философія природы. Синтезисъ первой и второй есть философія человѣческаго духа, наука объ абсолютной мысли, присущей реальному существу, человѣческому духу.

До сихъ поръ Кремеръ согласенъ съ Гегелемъ. Съ этого мѣста начинаются разногласія. Абсолютный разумъ, разсуждаетъ Кремеръ, существуетъ въ человѣкѣ не только какъ идея, но и какъ нѣчто реальное и одаренное самосознаніемъ. Изслѣдованіе этого способа существованія разума приводитъ насъ къ понятію абсолютной личности. Наука о такой абсолютной личности (о Богѣ) есть теософія, философская дисциплина, не встрѣчающаяся у Гегеля. Эта абсолютная личность необходима діалектически (или метафизически). Духъ, познающій абсолютную идею, то видитъ себя въ единствѣ съ нею, то имѣетъ ее своимъ объектомъ. Нужна ступень, на которой бы это противорѣчіе примирялось, нуженъ абсолютный духъ, производящій изъ себя абсолютную идею. Эта абсолютная личность мыслитъ во всемъ мыслящемъ, какъ она нераздѣльна со всѣмъ сущимъ. Она отличаетъ себя отъ всякой объективности, а вмѣстѣ съ тѣмъ находится съ нею въ верховномъ единствѣ, такъ какъ ея мысль становится объектомъ. Затѣмъ эта абсолютная личность необходима этически: она дѣлаетъ возможнымъ синтезисъ ума съ сердцемъ. Абсолютная идея, безличная и безсознательная, не удовлетворяетъ не только логически дѣйствующей мысли, но и сердца, проникнутаго истинами христіанства. Философія, которая не идетъ далѣе предѣла абсолютной идеи, не есть замкнутая въ себѣ система, а недостроенное зданіе, которому не достаетъ купола, луча свыше. Требованія, постулаты нравственнаго существа человѣка законны и должны быть удовлетворены наукою. Эту послѣднюю мысль Кремеръ только высказываетъ, не пытаясь ее ни доказать, ни даже оправдать.

Эстетическія воззрѣнія Кремера заключаются въ I. томѣ его «Писемъ изъ Кракова». Искусство есть выраженіе присущаго человѣку абсолютнаго и безконечнаго начала въ доступной для чувствъ формѣ. Предметъ искусства тотъ же, что и предметъ философіи. Но пути къ этой общей имъ цѣли различны, не только потому, что художникъ представляетъ въ конкретной формѣ то, что философъ преподаетъ въ видѣ ряда абстрактныхъ мыслей, но и потому, что художникъ познаетъ иначе,

чѣмъ философъ,—не дискурсивно, діалектически, а интуитивно, непосредственно. Искусство и есть по Кремеру тотъ синтезисъ ума съ сердцемъ, котораго необходимость онъ отмѣтилъ въ своемъ «Систематическомъ изложеніи». Въ глубинѣ человѣческой души, говоритъ Кремеръ, находится двойственная сила, указывающая, какъ магнитная игла, на двѣ противоположныя стороны,—одною на «холодный сѣверъ обязанностей и истинъ», другою на «югъ сердечныхъ чувствъ». Примиреніе и объединеніе этой внутренней раздвоенности составляетъ суть какъ всякаго процесса духовнаго развитія вообще, такъ и исторіи искусства въ особенности. Природное дарованіе, талантъ и неразрывно соединенный съ нимъ порывъ къ творчеству есть одинъ элементъ искусства. Но этотъ порывъ есть въ то же время и причина внутренняго разлада, такъ какъ онъ не можетъ быть удовлетворенъ силою одного таланта. Умѣніе творить, «мудрость тысячелѣтій», которую художникъ долженъ себѣ усвоить, умственное богатство—составляютъ другой элементъ; настоящее искусство возможно только при ихъ соединеніи.

Самая характерная черта Кремера, общая ему со всѣми другими польскими мыслителями за исключеніемъ Трентовскаго, это—стремленіе къ «ограниченію самовластія абстрактнаго разума» и къ отведенію болѣе виднаго мѣста требованіямъ сердца. У Кремера это осталось pium desiderium. Кромѣ указанія на то, что было бы желательно создать такую философскую систему, которая удовлетворила бы этимъ требованіямъ, онъ сдѣлалъ только весьма неудачную попытку построенія теоріи абсолютной личности. Но можетъ быть именно поэтому его философія менѣе произвольна и фантастична, чѣмъ системы, созданныя его современниками.

Эдуардъ Дембовскій (убитъ въ 1846 г.), гегельянецъ, писалъ журнальныя статьи, изъ которыхъ слѣдуетъ отмѣтить: Rys rozwinięcia się pojęć filozoficznych w Niemczech (Варшавскій Przegląd Naukowy, 1843).—Іоаннъ Маіоркевичъ (1820—1847) извѣстенъ тоже только по журнальнымъ статьямъ: Słówko o uprawie filozofii w Polsce; Rzut oka na filozofią Polaków (Przegląd Naukowy, 1843).

Карлъ Либельтъ (1807—1875) родился въ Познани; 1826—1830 слушалъ въ берлинскомъ университетѣ лекціи по философіи и математикѣ; получилъ въ 1828 золотую медаль за диссертацію о Спинозѣ, а въ 1830 степень доктора философіи за диссертацію de pantheismo in philosophia. Во время возстанія 1831 г. служилъ простымъ солдатомъ въ польской артиллеріи и въ концѣ кампаніи произведенъ въ подпоручики и награжденъ орденомъ «virtuti militari». Заключенный пруссаками въ тюрьму, онъ послѣ своего освобожденія поселился въ деревнѣ и прожилъ тамъ до 1840, помѣщая свои литературные труды въ журналѣ Tygodnik Literacki. Съ 1840 онъ жилъ въ Познани и писалъ въ различные польскіе журналы очень много статей научнаго, литературнаго и публицистическаго содержанія. Въ 1846 за свое участіе въ тогдашнемъ патріотическомъ движеніи опять подвергся тюремному заключенію, отъ котораго освобожденъ только въ 1848 г. Отъ предложенной ему въ это время каѳедры въ краковскомъ университетѣ онъ отказался, посвящая себя всецѣло патріотической дѣятельности въ Познанскомъ княжествѣ. Въ 1849 г. онъ былъ предсѣдателемъ польскаго отдѣленія на славянскомъ конгрессѣ въ Прагѣ. Съ 1854 г. опять жилъ въ деревнѣ, принимая, впрочемъ, дѣятельное участіе въ общественныхъ дѣлахъ. До конца жизни онъ былъ депутатомъ въ парламентѣ и предсѣдателемъ познанскаго Общества Любителей Наукъ.

Сочиненія Либельта: Wykład matematyki dla szkół gimnazyalnych, Познань 1844. Zbiór pism pomniejszych (журнальныя статьи), 6 тт., Познань 1849—51. (Изъ нихъ заслуживаютъ вниманія: «Filozofia, filologia i matematyka»; двѣ рецензіи нѣмецкихъ сочиненій Трентовскаго; «O wychowaniu ludów»; «O posłannictwie dziejowem narodów»; «Myśl, słowo i czyn, rzecz filozoficzna o urzeczywistnianiu się ducha»; «Rozbiór prelekcyj Adama Mickiewicza w Kollegium Francuzkiem»). Filozofia i krytyka, 1 т. (родъ критическаго введенія въ философію), Познань 1845. Dziewica Orleańska; ustęp z dziejów Francyi, Познань 1847. Estetyka, czyli umnictwo piękne, 1 т., Познань 1849, 2-ой и 3-ій, Петербургъ 1854. System umnictwa, czyli filozofii umysłowej, 2 тома, Познань 1850, 2-ое изд. тамъ же 1857. Humor i prawda (собраніе эскизовъ и очерковъ), Петербургъ 1852. Dwaj bracia Śniadeccy (публичная лекція), Познань 1866. Наконецъ нѣсколько статей экономическаго, педагогическаго и астрономическаго содержанія.

О Либельтѣ см.: упомянутая уже статья Г. Струве, Libelt i Kremer (Kłosy, 1875, №№ 525—528). А. Молицкій, Stanowisko w filozofii Karola Libelta i stosunek jego do innych spółczesnych filozofów polskich, Львовъ 1875.

Въ своихъ первыхъ сочиненіяхъ Либельтъ вполнѣ раздѣлялъ воззрѣнія Гегеля. Но уже въ читанныхъ въ 1840—42 въ Познани лекціяхъ о нѣмецкой

литературѣ обнаруживается нѣкоторое разногласіе съ Гегелемъ, поворотъ противъ самовластія разума, и сказывается неясное убѣжденіе о будущей и уже близкой славянской философіи, которая должна примирить противорѣчія.

Все это уже опредѣленно обнаруживается въ первомъ томѣ «Философіи и критики», изданномъ въ 1845 г. Основное положеніе этого сочиненія—несостоятельность разума по рѣшенію самыхъ важныхъ для человѣка вопросовъ о личности Бога и безсмертіи души. Разумъ не составляетъ одинъ полнаго содержанія человѣческаго духа. Идеализмъ, основанный исключительно на разумѣ, во всѣхъ системахъ, съ Декарта до Гегеля, привелъ къ подрыву основъ религіи и національности. Та же судьба предстоитъ и политикѣ, основанной исключительно на разумѣ. Между тѣмъ реальный міръ есть живое и неразрывное цѣлое, которое можетъ быть усвоено только съ помощью воображенія, содѣйствующаго разуму, такъ какъ онъ—продуктъ именно той образующей способности духа, которую мы называемъ воображеніемъ. Разумъ—сила исключительно аналитическая, а анализа мало для полнаго философскаго познанія истины: разумъ—разлагающая и мертвящая сила, если онъ дѣйствуетъ одинъ. Крайне необходима новая, основанная на совершенно новомъ принципѣ философія. Она можетъ возникнуть только среди новыхъ условій умственной жизни, а слѣдовательно—только у новаго народа. Такимъ образомъ здѣсь впервые опредѣленно выступаетъ идея національной и племенной философіи. Это—философія образовъ и дѣйствій, въ отличіе отъ устарѣвшей философіи разума и абстрактной мысли. Такой новой философіи соотвѣтствуютъ свойственные славянскому племени простота, естественность и «пластическій» взглядъ на міръ. Понять элементы славянскаго духа и проникнуться ими—первое условіе для того, чтобы быть философомъ этой новой школы.

Либельтъ начинаетъ съ того, что подъ названіемъ «десяти заповѣдей славянской философіи» опредѣляетъ конечные результаты, къ которымъ она должна привести. Содержаніе этихъ «десяти заповѣдей» слѣдующее: 1) Славянская философія кладетъ въ основу единство видимаго міра съ невидимымъ. 2) Она отвергаетъ самовластіе разума и признаетъ возможность познанія истины силою непосредственной связи съ предвѣчнымъ духомъ. 3) Всѣ проявленія духа должны быть воображаемы; духъ слѣдуетъ понимать какъ оформленный индивидуумъ, какъ личность. 4) Существо духа есть дѣйствіе, жизнь, реальность. 5) Не допускается никакого дуализма; зло исчезаетъ передъ добромъ, мракъ передъ свѣтомъ; человѣческій родъ достигаетъ счастія посредствомъ реализаціи красоты, истины и добра. 6) Всякое матеріальное добро происходитъ не отъ людей, а отъ Бога; этимъ положеніемъ матерія облагораживается, а частная собственность становится добромъ, отданнымъ Богомъ человѣку въ ленное владѣніе. 7) Всѣ принадлежащіе къ одному народу равны и братья въ силу единства божественной мысли, представителемъ которой служитъ народъ; но это не исключаетъ общественной іерархіи, основанной на разности заслугъ по реализаціи этой идеи. 8) Власть есть божественная мысль, олицетворенная для того, чтобы она могла реализоваться. 9) Славянская религія есть религія Христа; но въ то же время это религія прогресса, отличная отъ настоящаго окаменѣлаго католицизма. 10) Наука вообще и философія въ частности изъ школьной, какою она была до сихъ поръ, должна стать популярною, т. е. народною и, единясь съ присущею народу божественною мыслью, развивать эту мысль посредствомъ дѣйствія.

Такимъ образомъ Либельтъ—конечно, на основаніи болѣе предчувствій и желаній, чѣмъ изслѣдованія — предрѣшилъ всѣ существенные вопросы и сдѣлалъ вслѣдствіе этого свою философію болѣе школьною, чѣмъ всякая другая, такъ какъ она потеряла характеръ изслѣдованія, исканія истины и превратилась въ рядъ—впрочемъ, довольно неудачныхъ—діалектическихъ фокусовъ, имѣющихъ цѣлью доказать заданныя впередъ (и, очевидно, недоказуемыя) теоремы.

Остальную часть 1. тома своей «Философіи и критики» Либельтъ посвящаетъ критическому обзору ученій современныхъ ему польскихъ философовъ и философствующихъ поэтовъ, а также разбору вопроса о значеніи мистицизма въ

философіи. Мистицизму онъ приписываетъ значительную роль, хотя и не соглашается съ крайними выводами Товянскаго и Мицкевича.

«System umnictwa, czyli filozofii umysłowej» составляетъ 2. и 3. томы «Философіи и критики». Авторъ разсматриваетъ сначала душевныя способности. Воображеніе, понимаемое не какъ способность человѣка, а болѣе обширно, какъ сила духа вообще, онъ называетъ умомъ (отсюда его названіе для философіи: umnictwo). Умъ, соединяясь съ мыслью, составляющею суть разума, образуетъ umysł (мнѣ неизвѣстно русское выраженіе, соотвѣтствующее этому слову, которое само почти отвѣчаетъ нѣмецкому Gemüth въ кантовскомъ смыслѣ). Мысль и разумъ составляютъ содержаніе духа, воображеніе и умъ его форму; «umysł» обнимаетъ то и другое. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ представляетъ возможность, потенціальное состояніе всего сущаго. Если къ нему присоединяется воля, то онъ становится духомъ, мыслящею, воображающею и дѣйствующею реальностью. Отсюда проистекаетъ подраздѣленіе философіи, какъ науки о реальности, на философію мысли и разума, философію воображенія и ума и философію воли и дѣйствія. Либельтъ ставитъ своею задачею разработать только вторую изъ нихъ. Онъ пытается вывести весь міръ изъ слова «воображаю». (Надо замѣтить, что онъ хотѣлъ замѣнить своею системою ученіе Трентовскаго, о которомъ мы будемъ говорить впослѣдствіи, и вывести изъ слова «воображаю», по крайней мѣрѣ по сущности, все то, что тотъ выводилъ изъ слова «есьмъ»). Изъ этого слова Либельтъ выводитъ: 1) воображающій абсолютный субъектъ, абсолютную «умную» творческую (?!) силу, Бога; 2) воображенную и постоянно воображаемую объективность, отраженіе воображающаго субъекта, символъ всѣхъ его мыслей, «чудную ризу его премудрости», міръ неограниченныхъ ни пространствомъ, ни временемъ (?!) явленій; 3) воображаемую и въ то же время воображающую субъективную объективность, т. е. человѣка. Существуетъ три основныхъ умственныхъ силы: 1) ображеніе (obrażnia), абсолютная сила «ума» въ Богѣ; 2) воображеніе (wyobraźnia), относительная сила «ума» въ человѣкѣ; 3) преображеніе (przeobraźnia), объективная сила «ума», какъ перемѣна формъ во вселенной. Созданіямъ ображенія свойственна вѣчность; созданіямъ воображенія—продолжительность (trwałość); созданіямъ преображенія — перемѣнчивость. Отсюда три основныхъ вида формъ: первоначальныя, происходящія и преходящія. Каждая изъ этихъ формъ должна (???) проявляться въ каждомъ изъ трехъ основныхъ видовъ существованія, въ Богѣ, человѣкѣ и природѣ. Напр., первоначальныя силы проявляются въ Богѣ, какъ всемогущество, безсмертіе и время, въ человѣкѣ—какъ идеалы, законы и дѣйствія, въ природѣ—какъ силы, роды и виды и индивидуальныя формы. Эти проявленія, въ соединеніи съ болѣе многочисленными проявленіями формъ происходящихъ и преходящихъ даютъ довольно запутанную систему категорій реальности.

Дальнѣйшимъ развитіемъ системы «ума» служитъ эстетика (umnictwo piękne, философія прекраснаго, томы 4-й, 5-й и 6-й «Философіи и критики»). Искусство есть проявленіе божественной мысли, выливающейся въ слова, въ звуки, въ краски, въ камень. Красота есть единство формы и содержанія, соотвѣтственность символа его значенію. Истиннымъ содержаніемъ могутъ быть только божественныя мысли или идеи, открывающіяся человѣку какъ идеалы, и «составляющія для человѣка то же, что физическіе законы для природы». Прекрасное (изящное) искусство есть изліяніе наружу идеала или божественной мысли. Слѣдуетъ перечисленіе и разборъ эстетическихъ способностей души. Это—эстетическія чувства, эстетическое воображеніе и эстетическій umysł (приблизительно то же, что способность и умѣніе выразить идеалъ въ конкретной формѣ).

При классификаціи искусствъ оказывается, что Либельтъ—повидимому, отчасти въ интересахъ симметріи и архитектонической правильности своей системы—причисляетъ къ искусствамъ чуть-ли не всѣ проявленія духовной жизни человѣчества. Искусства подраздѣляются на формальныя, идеальныя и общественныя (?!). Каждая изъ этихъ категорій должна заключать въ себѣ три

искусства, изъ которыхъ первое осуществляетъ идеалъ красоты, второе — идеалъ истины и третье — идеалъ добра. Къ формальнымъ принадлежатъ: архитектура (красота), скульптура (истина) и живопись (добро). Къ идеальнымъ: музыка (красота), поэзія (истина) и риторика (добро). Къ общественнымъ: идеализація природы (красота)—устройство садовъ, одежда, художественная промышленность; эстетическое воспитаніе человѣка (истина)—обученіе гимнастикѣ и танцамъ, обученіе эстетикѣ, драматургія (?!) или эстетическое устройство жизни; идеализація общества (добро)—религія, политика, національность.

Вторая часть эстетики посвящена изслѣдованію красоты природы, въ которой Либельтъ находитъ тѣ же девять искусствъ.

Въ общемъ философія Либельта представляетъ не систему, основанную на какихъ бы то ни было, хотя бы и самыхъ ложныхъ, теоретическихъ соображеніяхъ, но выражаетъ стремленіе къ осуществленію извѣстныхъ весьма благородныхъ и заслуживающихъ уваженія желаній. Поэтому она имѣетъ крайне мало научнаго интереса. Независимо отъ этого Либельтъ, подобно Кремеру, будетъ всегда занимать въ исторіи польской *литературы* видное мѣсто. Оба благотворно повліяли на облагороженіе національныхъ стремленій и на повышеніе нравственнаго уровня въ проявленіяхъ духовной жизни польскаго народа. Безспорны и заслуги обоихъ по эстетическому воспитанію народа, не потому, чтобы они подвинули впередъ теорію эстетики, но, во-первыхъ, потому, что въ ихъ сочиненіяхъ встрѣчается много вѣрныхъ и даже глубокихъ отдѣльныхъ критическихъ мыслей и замѣчаній, во-вторыхъ, потому, что они—въ особенности Кремеръ—впервые основательно познакомили польскую публику съ иностранными великими произведеніями образующихъ искусствъ и, такъ сказать, ввели европейскую эстетическую жизнь въ Польшу и польскую—въ Европу. Въ этомъ отношеніи они были достойными продолжателями работы, начатой въ теоріи Бродзинскимъ и въ практикѣ Мицкевичемъ.

Брониславъ Трентовскій (1807—1869) образованіе получилъ въ варшавскомъ университетѣ, по окончаніи котораго былъ преподавателемъ латинскаго языка, исторіи и литературы въ Щучинѣ. Событія 1831 принудили его къ эмиграціи. Онъ слушалъ лекціи въ Кёнигсбергѣ, Іенѣ, Гейдельбергѣ и Фрейбургѣ, гдѣ 1836 получилъ степень доктора философіи, а 1838 сдѣланъ приватъ-доцентомъ. Въ сороковыхъ годахъ онъ переселился въ Парижъ, гдѣ 1845—47 редактировалъ журналъ Teraźniejszość i przyszłość и дѣятельно интересовался политическими вопросами. Умеръ во Фрейбургѣ.

Сочиненія Трентовскаго: Eufonia jako zasada języka polskiego, въ журналѣ Pamiętnik Warszawski, 1830. Grundlage der universellen Philosophie, Фрейбургъ 1837. De vita hominis aeterna (pro venia legendi), Фрейбургъ 1838. Vorstudien zur Wissenschaft der Natur oder Uebergang vom Gott zur Schöpfung, 2 тт., Лейпцигъ 1839—40. Rzecz o małżeństwie czyli aforyzmy, dotyczace się ogólnego czy też naturalnego przeznaczenia człowieka, въ познанскомъ журналѣ Oredownik Naukowy, 1841. Chowanna, czyli system pedagogiki narodowej, 2 тт., Познань 1842; 2-е изд. 1846. Stosunek filozofii do teologii, въ познанскомъ журналѣ Rok, 1843. Myślini, czyli całokształt logiki narodowej, 2 тт., Познань 1844. Demonomania, czyli nauka nadziemskiej madrości w najnowszej postaci, Oredownik Naukowy, 1844, отд. изд. Познань 1844; 2-е изд. 1854. Ułomek z teozofii, Rok 1845 (часть оставшагося въ рукописи большаго сочиненія Teozofia wszystkich ludów). Stosunek filozofii do cybernetyki, czyli sztuki rzadzenia narodem, Познань 1843. Urywki polityczne, Парижъ 1845. Przedburza polityczna, Фрейбургъ 1849. Wizerunki duszy przez ojczyźniaka, Парижъ 1847. Trzy skazówki dażeń i usiłowań moich w Paryżu, Парижъ 1866. Księgi zasadnicze rodu ludzkiego, Парижъ 1866. Hegel i Kremer (посмертное сочиненіе въ коллективномъ изданіи Na dziś, Краковъ 1871). Panteon wiedzy ludzkiej, lub pantologia, encyklopedya wszech nauk i umiejętności, propedeutyka powszechna i wielki system filozofii, томы 1-й и 2-й вышли подъ редакціею Либельта, Познань 1873; томъ 3-й остался въ рукописи. Die Freimaurerei in ihrem Wesen und Unwesen, Лейпцигъ 1873.

Направленіе философіи Трентовскаго сказывается уже въ его «Основаніи универсальной философіи» и развивается въ логикѣ. Настоящей философіи до сихъ поръ совсѣмъ не было. Всѣ системы были или реалистическія, или идеалистическія, т. е. одностороннія абстракціи. Къ познанію истины не ведутъ ни разсудокъ реалистовъ, ни разумъ идеалистовъ, а myśl, нѣчто, составляющее совокупность и возведеніе въ высшую степень того и другого. Предметъ «мысла» не есть тѣло

или душа, но «священное трансцендентное единеніе» обоихъ, т. е. язнь (существительное, произведенное отъ мѣстоименія я). Богъ то же язнь, только абсолютная. Разсудокъ видитъ во всемъ относительность и относительныя различія, разумъ—абсолютность и абсолютное единство, «мыслъ»—философское разно-единство (róžno-jednia). Цивилизованное человѣчество распадается на три группы: романскую, стремящуюся къ реализму, къ матеріализму и къ наслажденію и представляющую собою утвержденіе (?!); германскую, стремящуюся къ идеализму и спекуляціи и представляющую отрицаніе (?!); наконецъ славянскую, предназначенную Провидѣніемъ для примиренія противорѣчій и обрѣтенія истинной философіи, а съ нею и божественнаго міра.

Трентовскій ставитъ, въ гораздо менѣе доступной и понятной, чѣмъ Гегель, формѣ, его принципъ, что всякое утвержденіе (тезисъ) ведетъ къ отрицанію (антитезисъ) и требуетъ чего-то новаго, примиряющаго (синтезиса). По его мнѣнію истина есть утвержденіе, знаніе (наука)—отрицаніе (чего? неужели истины?), а познаніе (философія)—верховное единство обоихъ. Эта трихотомія соотвѣтствуетъ основному дѣленію на тезисъ, антитезисъ и синтезисъ, по Трентовскому — на реальность, идеальность и дѣйствительность (rzeczywistość). Согласно этому принципу философія подраздѣляется на существенную, формальную и существенно-формальную. Существенная философія есть изслѣдованіе онтологическаго элемента истины (утвержденія). Она въ свою очередь подраздѣляется (по тому же принципу) на философію природы, философію духа и философію явленій. Формальная философія есть изслѣдованіе эстетическаго, формальнаго элемента истины (отрицанія) и подраздѣляется на философію рѣчи или всеобщую грамматику, философію мысли, или логику и философію единства слова и мысли, или математику и эстетику (?!). Существенно-формальная философія есть изслѣдованіе божественнаго (богословскаго) элемента истины, единства существа и формы. Это—феноменологія истины, теософія, антропософія и вообще софія. Она подраздѣляется на философію эмпирической жизни (критика опыта), философію метафизической жизни (критика разума) и философію цѣлаго, живаго, дѣйствительнаго сознанія. Эта послѣдняя есть вѣнецъ философскаго зданія и можетъ появиться только тогда, когда двѣ предыдущія существенно-формальныя философіи сыграютъ свою роль.

Логика, которую Трентовскій обработалъ въ отдѣльномъ сочиненіи, подраздѣляется на аналитику, діалектику и систематику. Въ аналитикѣ Трентовскій, примѣняя свой трихотомическій принципъ, строитъ сложную систему категорій и ихъ подраздѣленій. Онъ изобрѣтаетъ для нихъ названія, которыхъ авторъ настоящаго очерка не въ состояніи перевести ни на какой языкъ. Число всѣхъ такихъ категорій послѣдняго разряда (umiejętniki) достигаетъ, по всѣмъ отраслямъ философіи и всѣмъ способностямъ души, солидной цифры 219,024. Первыя изъ этихъ категорій суть: 1) существованіе, 2) ничтожество, 3) żywo-stan (состояніе жизни) и bożo-stan (божественное состояніе). Основнымъ положеніемъ, изъ котораго выводится вся многосложная философская система, служитъ слово «есьмъ». Аналитика изслѣдуетъ истину, знаніе и познаніе и соотвѣтствуетъ приблизительно тому, что въ нѣкоторыхъ нѣмецкихъ системахъ принято называть онтологіею.

Діалектика есть формальная логика и имѣетъ своими предметами понятіе, сужденіе и умозаключеніе. Каждая изъ этихъ «формъ духа» можетъ быть проявленіемъ разсудка, разума или «мысла».

Систематика есть наука о научной и философской системѣ и соотвѣтствуетъ болѣе или менѣе методологіи.

Я не вижу надобности подробно передавать содержаніе логики. Она не представляетъ интереса ни научнаго, ни даже по своей оригинальности. Вопреки торжественному заявленію Трентовскаго, что онъ приноситъ совершенно новую философію, которая все объясняетъ и все рѣшаетъ, въ его логикѣ только и есть новаго, что странная и затрудняющая пониманіе дѣла терминологія. Въ отношеніи содержанія она—не болѣе какъ логика Гегеля, испорченная и приноровленная къ

идеѣ славянской философіи. Непостижимая странность заключается въ заглавіи, въ которомъ сочиненіе названо системою національной логики.

Второе сочиненіе большихъ размѣровъ Трентовскаго—его «Система національной педагогики». Вышла въ свѣтъ только ея первая часть (2 большихъ тома), озаглавленная «Nepiodyka» или наука о воспитанникѣ. Въ рукописи остались дидактика и наука о школѣ и ея исторіи, по Трентовскому—Эпика. Отрывки дидактики были напечатаны въ журналѣ Teka Wileńska, 1858.

Во введеніи авторъ разсматриваетъ вопросъ о томъ, что такое добро и зло? Добро есть пребывающее въ насъ божество; зло—его отрицаніе. «Зло не такъ относится къ добру, какъ напр. идеальность къ реальности, или обратно, но какъ напр. темнота къ свѣту, холодъ къ теплу. Отсюда слѣдуетъ, что, хотя и существуетъ безусловное Добро, или Богъ, но нѣтъ и не можетъ быть безусловнаго зла, или настоящаго діавола». Настоящее добро не есть ни добро эмпирическое, т. е. польза, ни добро метафизическое, т. е. благородство, а единеніе обоихъ. Основное педагогическое правило: воспитывать ребенка не для одной пользы и не для одного благородства, а для исполненія долга, сознаваемаго совѣстью. Въ ребенкѣ должны быть равномѣрно развиваемы его реальная и идеальная стороны. Реальную составляютъ чувства, воображеніе, память и разсудокъ: идеальную—душа (?!), разумъ и «мыслъ». Главное-же вниманіе должно быть обращено на «язнь», которая соотвѣтствуетъ нѣмецкому не «das Ich», а «der Grund der Persönlichkeit» и составляетъ божественное въ человѣкѣ. «Язнь» можетъ быть «познающею», «тлѣющею» и «дѣйствующею». Подготовленіе ея для дѣйствія есть конечная цѣль воспитанія.

Остается еще сказать нѣсколько словъ о теософическихъ воззрѣніяхъ, разсѣянныхъ по всѣмъ сочиненіямъ Трентовскаго. Основное положеніе: Богъ есть безусловная цѣлость, вселенная — просто цѣлость, а человѣкъ — условная цѣлость. Богъ, какъ сказано выше, есть тоже «язнь», но абсолютная. «Твоя язнь и Богъ— обращается Трентовскій къ читателю—суть какъ бы двѣ конечныя точки магнитной иглы трансцендентнаго міра, на которыхъ сила сознанія собирается и блеститъ: а общая сумма божественностей («ogół boskości»—значитъ собраніе всего безсознательнаго и мало-сознательнаго, всего, что не Богъ и не человѣкъ) есть какъ бы самая игла, далеко и широко распростертая отъ одного полюса до другого». Богъ есть живая, самосознательная личность: онъ тріединъ и вообще — христіанскій, хотя и не церковный Богъ. Моменты Бога—матерія, духъ и «язнь», но все въ трансцендентальномъ (ближе авторомъ не разъясненномъ) значеніи. Познаніе Бога возможно только черезъ единеніе съ Нимъ и черезъ сліяніе своей «язни» съ Его «язнью». Познать Бога легче, чѣмъ природу, такъ какъ Онъ — не коллективное существо, а, подобно человѣку, единица. Христіанство — самая совершенная религіозная форма. Будучи понято надлежащимъ образомъ, оно оказывается тождественнымъ съ философіею Трентовскаго. Человѣкъ состоитъ изъ тѣла, души и «язни». Тѣло происходитъ отъ общей матеріи и сольется съ нею послѣ смерти. Душа отъ общаго духа и сольется съ нимъ. «Язнь» есть собственный продуктъ (?!) человѣка (какого? не имѣющаго «язни»?) и безсмертна.

Трентовскій, имѣвшій громадныя притязанія и считавшій себя преобразователемъ не только философіи, но и вообще всей духовной жизни человѣчества, стоитъ значительно ниже Кремера и Либельта. Онъ мыслитъ слабо и безпорядочно, исходитъ изъ совершенно произвольныхъ положеній, которыя иногда называетъ «очевидными», и впадаетъ въ вопіющія противорѣчія. Скудость и бѣдность содержанія своихъ громадныхъ сочиненій онъ прикрываетъ утомительнымъ многословіемъ и постоянными отступленіями отъ предмета изложенія. Ни прямо, ни косвенно (какъ Кремеръ и Либельтъ) онъ не содѣйствовалъ прогрессу польской мысли. Между тѣмъ, какъ Кремеръ и Либельтъ разработывали, а впослѣдствіи опровергали Гегеля, Трентовскій только коверкалъ его, утверждая къ тому же, что даетъ нѣчто совершенно новое.

Августъ Цѣшковскій (род. 1814), образованіе получилъ въ берлинскомъ университетѣ. Кромѣ философіи дѣятельно занимался экономическими вопросами, и ему принадлежитъ нѣсколько дѣльныхъ сочиненій по этой отрасли знанія. Былъ долго депутатомъ въ прусскій парламентъ и нѣкоторое время предсѣдателемъ познанскаго Общества Любителей Наукъ. Онъ былъ интимнымъ другомъ Сигизмунда Красинскаго.

Философскія сочиненія Цѣшковскаго: Prolegomena zur Historiosophie, Берлинъ 1838. Rzecz o filozofii Jońskiej, jako wstep do historyi filozofii, въ журналѣ Biblioteka Warszawska, 1841. Gott und Palingenesie, erster, kritischer Theil, Берлинъ 1842. O romansie nowoczesnym, въ журналѣ Biblioteka Warszawska, 1846. Ojcze Nasz, 1-й томъ, Парижъ 1848. O drogach ducha, Roczniki Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, 1863; отд. изд. Познань 1869.

О Цѣшковскомъ, кромѣ общихъ сочиненій по исторіи польской философіи, см. Мицкевичъ, Лекціи о славянской литературѣ, годъ 3-й, лекція XXII.

Въ сочиненіи «Богъ и палингенезія» Цѣшковскій старается доказать личность Бога и индивидуальное безсмертіе. Сочиненіе это написано по поводу лекцій берлинскаго профессора Мишле по этому предмету. Личность, приписываемая Богу Мишле, не индивидуальная, а коллективная, доходящая до самосознанія въ отдѣльныхъ людяхъ, не есть вовсе личность. Самъ же Цѣшковскій разсуждаетъ онтологически: «Богъ есть собраніе всѣхъ реальностей, а такъ какъ индивидуальность—тоже реальность, то Богу свойственна индивидуальность». Точно также и безсмертіе души, какъ его понимаютъ послѣдователи Гегеля вообще и Мишле въ особенности, не имѣетъ для человѣка никакой цѣны. По Цѣшковскому человѣкъ можетъ разсчитывать на безсмертіе не какъ индивидуальность—въ этомъ качествѣ онъ только обособленный духъ—и не какъ субъективность—въ этомъ качествѣ онъ только обобщенный духъ, — но какъ цѣлая личность. Всякая умственная и нравственная работа, совершенная человѣкомъ, становится частью его нравственнаго существа и не пропадаетъ ни со смертью его, ни со смертью тѣхъ, на которыхъ онъ подѣйствовалъ, но остается въ его духѣ. Это самостоятельное произведеніе духа и есть существо нашей безсмертной личности. Конечный аргументъ Цѣшковскаго имѣетъ совершенно субъективный характеръ: кто дошелъ до извѣстной ступени умственнаго и нравственнаго развитія, тотъ не можетъ сомнѣваться въ безсмертіи своей личности, какъ тотъ, кто ходитъ, не можетъ сомнѣваться въ своей способности двигать ногами.

Исторіософскія воззрѣнія Цѣшковскаго изложены въ «Пролегоменахъ къ исторіософіи» и въ «Отче нашъ», а также отчасти въ сочиненіи «О путяхъ духа».

Исторія есть разумное органическое цѣлое. Судьбами человѣчества и народовъ управляетъ Провидѣніе. Факты, кажущіеся непонятными, случайными и безсмысленными въ минуту, когда они совершаются, получаютъ смыслъ и оказываются необходимыми въ глазахъ позднѣйшаго изслѣдователя. Гегель былъ правъ, разсматривая исторію какъ цѣлое, но не правъ, считая настоящую христіанско-германскую эпоху послѣднею. По Цѣшковскому первая эпоха исторіи человѣчества продолжается отъ начала до Христа. Христосъ начинаетъ собою вторую эпоху, которая теперь въ исходѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ настоящее время есть разсвѣтъ третьей эпохи. Первую эпоху авторъ называетъ тетическою. Ее характеризуютъ внѣшность и непосредственная объективность, обнаруживающаяся въ абстрактномъ законѣ. Вторая эпоха—антитетическая. Она отличается преобладаніемъ внутренняго міра, рефлексіею, субъективностью. Законъ превращается въ нравственность. Христосъ—центръ міра и исторіи: все, что было до Него, относится къ Нему, все, что было и будетъ послѣ Него, происходитъ отъ Него. Третья ожидаемая и уже близкая эпоха есть эпоха синтетическая. Она будетъ настоящею жизнью духа. Откроетъ ее «третій Адамъ», обѣщанный Христомъ Утѣшитель. Ея зарожденію будетъ способствовать философія дѣйствія, которая должна смѣнить спекулятивную философію, соотвѣтствующую эпохѣ субъективизма. Новая эпоха поведетъ къ осуществленію словъ молитвы господней: «да пріидетъ царствіе Твое» (поэтому сочиненіе озаглавлено «Отче нашъ»). Эту философію предчувствовали и предсказывали поэты и пророки. Это зараждающаяся славянская философія.

Въ сочиненіи «О путяхъ духа» авторъ разсматриваетъ искусства, науки и

политическую жизнь, какъ средства къ осуществленію предвѣчныхъ цѣлей. Въ историческомъ процессѣ развитіе наукъ и искусствъ временно повело къ разъединенію и раздору между первыми и вторыми. Но это—явленіе преходящее. Въ будущемъ они должны опять примириться и сообща содѣйствовать духовному прогрессу человѣчества. Объединить всѣ органы духа для концентрированнаго преслѣдованія священныхъ конечныхъ цѣлей суждено славянскому міру.

О Цѣшковскомъ и его значеніи для исторіи польской мысли можно вообще сказать то же, что о Кремерѣ и Либельтѣ. Но онъ стоитъ выше ихъ по индивидуальнымъ качествамъ своего обширнаго, глубокаго и проницательнаго ума. Подобно всѣмъ своимъ современникамъ, онъ разсуждаетъ съ совсѣмъ ненаучной точки зрѣнія. Но, разъ ставъ на эту точку, ему нельзя отказать ни въ глубокомъ пониманіи и всестороннемъ изученіи разсматриваемыхъ имъ вопросовъ, ни въ ихъ прекрасномъ изложеніи, свидѣтельствующемъ объ основательномъ усвоеніи предмета, ни въ глубинѣ, силѣ и послѣдовательности мышленія.

Іосифъ Голуховскій (1797—1858) воспитывался въ вѣнскомъ терезіанскомъ училищѣ и на юридическомъ факультетѣ варшавскаго университета, по окончаніи котораго читалъ въ варшавскомъ лицеѣ лекціи по философіи права. Въ 1821 г. уѣхалъ въ Эрлангенъ, гдѣ слушалъ Шеллинга, съ которымъ вошелъ въ близкія дружественныя отношенія. 1823—24 былъ профессоромъ философіи въ виленскомъ университетѣ, но долженъ былъ оставить каѳедру по волѣ правительства. Послѣ 1831 г. жилъ въ деревнѣ, гдѣ работалъ надъ крестьянскимъ вопросомъ и надъ составленіемъ своего главнаго сочиненія, вышедшаго въ свѣтъ только послѣ его смерти.

Философскія сочиненія Голуховскаго: Ueber den Einfluss der Mathematik auf die Bildung des Menschen, Вѣна 1816 (переведено на польскій языкъ М. Мохнацкимъ въ журналѣ Dziennik Warszawski, 1825). Ueber die Moralphilosophie. Ueber Plato's Republik (докторская диссертація въ гейдельбергскомъ университетѣ). Zasady logiki, metafizyki i filozofii moralnej, 1821 (не напечатано; виленскимъ университетомъ награждено преміею). Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen. Эрлангенъ 1822 *). Dumania nad najwyższemi zagadnieniami człowieka poprzedzone historycznem rozwinięciem głównych systematów filozoficznych od Kanta do najnowszych czasów, 2 тт., Вильна 1861 (посмертное сочиненіе).

Голуховскій былъ послѣдователемъ Шеллинга, и именно его ученій изъ послѣдней мистической эпохи. Главная задача его капитальнаго сочиненія—та же, что и у всѣхъ польскихъ философовъ того времени—защита личности Бога и безсмертія души.

Весь первый томъ «Размышленій надъ высшими вопросами» посвященъ критикѣ нѣмецкой послѣкантовской философіи. Подобно Либельту, только болѣе рѣшительно и страстно, Голуховскій развиваетъ идею о несостоятельности разума для рѣшенія самыхъ важныхъ и насущныхъ вопросовъ. Во второмъ томѣ Голуховскій строитъ собственную философскую систему и начинаетъ съ того, что признаетъ верховнымъ органомъ познанія не интеллектъ, а чувство, именно любовь, которая у него и занимаетъ то мѣсто, которое занимаетъ, напримѣръ, «мыслъ» у Трентовскаго, или «умыслъ» у Либельта. Любознательность, которой всѣ науки обязаны своимъ возникновеніемъ, есть выраженіе тоски человѣчества, ищущаго Бога. Отдѣльныя науки стремятся къ познанію частныхъ истинъ посредствомъ разума. Задача философіи—созерцаніе всѣхъ истинъ въ Богѣ. Это можетъ быть достигнуто только силою и напряженностью любви къ Нему. Поэтому философію нельзя ни выучить, ни передать другому посредствомъ изложенія; она—«внутренній глазъ, видящій величайшія чудеса жизни во мракѣ природы, гдѣ другіе обыкновенно видятъ смерть».

Очевидно, воззрѣнія Голуховскаго не нуждаются въ критикѣ. Это просто—отрицаніе философіи.

Другіе представители польскаго философскаго мистицизма: Іосифъ Гёне-Вронскій (1777—1852), авторъ „универсальной“ математической формулы, долженствовавшей давать посредствомъ подстановки отвѣты на всѣ философскіе и вообще всѣ міровые

*) І. Голуховскій, Философія въ ея отношеніи къ цѣли народовъ и отдѣльныхъ людей, пер. Велланскій, Спб. 1834.

вопросы. Свою математическо-философско-политическую систему онъ называлъ мессіанизмомъ (не смѣшивать съ „мессіанизмомъ" Товянскаго). Считалъ также славянство и въ особенности Польшу—предназначенною къ рѣшенію послѣднихъ вопросовъ и доведенію человѣчества до его конечныхъ цѣлей. Философскія сочиненія: La critique de la raison pure, Марсель 1800. La philosophie des mathématiques, Парижъ 1811. La solution générale des équations, Парижъ 1812. Problème fondamental de la politique moderne, Парижъ 1829. Prospectus du messianisme, Парижъ 1829. Prodrome du messianisme, и Métapolitique messianique, 1-й и 2-й томы задуманнаго Вронскимъ „пятикнижія" новой науки. Philosophie critique découverte par Kant, fondée sur le dernier principe de savoir, Марсель 1803. Programme de philosophie transcendentale, Парижъ 1811. Philosophie de l'infini, Парижъ 1814. Prolégomènes du messianisme, ou le destin de la France, de l'Allemagne et de la Russie, Парижъ 1843. Adresse aux nations slaves sur les destinées du monde, 1847. Cent pages décisives, 1849. Epitre à sa Majesté l'Empereur de Russie pour completer les cent pages, Мецъ 1851. Philosophie absolue de l'histoire, 2 тт., Мецъ 1852.—О Вронскомъ см.: Landur, Exposition abrégée de la philosophie de Hoene-Wroński, 1857. А. Букаты, Hoene-Wroński i jego udział w rozwinięciu wiedzy ludzkiej, Парижъ 1844. С. Дикштейнъ. Статьи въ журналахъ: Biblioteka Warszawska, 1881 (апрѣль). Pamiętnik wydziału matematyczno-przyrodniczego Krakowskiej Akademji umiejętności, 1886, 1888. Ateneum, 1887 (сентябрь). Kłosy, 1887. Prace matematyczno-fizyczne, 1888, 1890. Rozprawy i sprawozdania z posiedzeń wydz. mat.-przyr. Krak. Akad. um., 1889.

Карлъ Людвигъ Круликовскій (1807—1871), тоже мистикъ, авторъ сочиненія Polska chrystusowa, 2 тт., Парижъ 1842—46. См. Мицкевичъ, Лекціи о славянской литературѣ, годъ III, лекція XXIV.—Флоріанъ Бохвицъ, Obraz myśli mojej o celach istnienia człowieka, Вильна 1841; 2-е изд. подъ заглавіемъ: „Zasady myśli i uczuć moich, Вильна 1842. Pomysły o wychowaniu człowieka, Вильна 1847.

Въ видѣ реакціи противъ гегельянства и мистицизма, неподчиняющагося церковному авторитету, выработалась ортодоксальная, строго-католическая философія. Почипъ принадлежитъ женщинѣ Леонорѣ Земенцкой, урожденной Гагаткевичъ (1819—1869). 1841—46 она издавала въ этомъ духѣ ежемѣсячный журналъ Pielgrzym. Ея собственныя философскія сочиненія: O filozofii (Biblioteka Warszawska, 1841). Zarysy filozofii katolickiej, Бреславль 1857. Studya, Вильна 1860 (главная статья: «О нравственномъ законѣ или объ отношеніи естественнаго закона къ откровенному»). О ней см. статью Казиміра Кашевскаго (Tygodnik Illustrowany, 1869). Другіе философы того же направленія: Александръ Тышинскій (1811—1882), болѣе извѣстный какъ литературный критикъ. Rozbiory i krytyki, 3 тт., Петербургъ 1854 (1-й томъ посвященъ философскимъ вопросамъ, 2-й и 3-й—беллетристикѣ). Zasady krytyki powszechnej, 1870.—Феликсъ Козловскій (ум. 1872), священникъ. Początki filozofii chrześciańskiej włącznie z krytyką filozofii B. F. Trentowskiego, 2 тт., Познань 1845. Uwagi krytyczne nad chowanną, Познань 1844. Stosunek wiary umysłowej do wiary objawionej, Познань.—Станиславъ Холоневскій (1794—1846), священникъ. Dwa wieczory u pani starościny Olbromskiej, Вильна 1843. Sen w Podhorcach, Вильна 1847. Odpowiedź na dwa pytania, Вильна 1847.—Максимиліанъ Якубовичъ (1785—1853), по профессіи филологъ Filozofia chrześciańskiego życia w porównaniu z filozofią naszego wieku panteistyczną, Вильна 1853.

Совершенно въ сторонѣ отъ господствовавшихъ въ то время въ Польшѣ философскихъ направленій стоитъ Михаилъ Вишневскій (1794—1865), знаменитый историкъ литературы. Вишневскій не принадлежалъ ни къ какой философской школѣ. Въ обширномъ предисловіи къ своему переводу (вѣрнѣе обработкѣ) Novum Organon Бекона (Bakona metoda tłómaczenia natury, Краковъ 1834) онъ излагаетъ свои взгляды на теорію познанія. По вопросамъ о врожденныхъ идеяхъ и о границахъ знанія онъ придерживается Канта. Другія его философскія сочиненія: Charaktery rozumów ludzkich, прекрасно задуманные и исполненные психологическіе этюды, предметомъ которыхъ служатъ: глупость; пороки и недостатки ума; разсудокъ; остроуміе; умъ; пылкая и легко воспламеняющаяся голова; геній. O rozumie ludzkim, jego siłach, przymiotach i sposobach kształcenia, Варшава 1848. Myśli o ukształceniu samego siebie, Варшава 1873 (посмертное сочиненіе). Сдержанностью и осторожностью сужденій, строго-научнымъ методомъ и послѣдовательностью Вишневскій весьма выгодно отличается отъ своихъ современниковъ.

4. Въ 1863 г. наступилъ новый поворотъ въ жизни польскаго народа. Неудачное возстаніе и рядъ бѣдствій, обрушившихся вслѣдъ за нимъ на народъ, были причиною многихъ разочарованій. Все чаще и чаще стали раздаваться голоса, отрицавшіе подъ общимъ именемъ «романтизма» весь тотъ образъ мыслей, который былъ господствующимъ въ предыдущей эпохѣ. Въ области политической жизни наступилъ поворотъ къ такъ называемому «органическому труду», т. е. къ со-

средоточенію силъ на разрѣшеніи экономическихъ и соціальныхъ задачъ, въ области искусства—къ реализму, въ области науки—къ позитивизму.

Поворотъ этотъ,—мы говоримъ только о научномъ, другіе насъ не касаются—надо считать весьма утѣшительнымъ событіемъ въ исторіи польской умственной жизни. Независимо отъ достоинствъ и недостатковъ философской системы Огюста Конта, онъ былъ шагомъ впередъ, и даже громаднымъ шагомъ, тѣмъ болѣе, что подъ именемъ позитивистовъ прослыли въ Польшѣ не только (весьма, впрочемъ, немногочисленные) послѣдователи Конта, но вообще люди, считавшіе философію наукою въ ряду другихъ наукъ, отрицавшіе законность ненаучной спекуляціи, стремящейся къ разрѣшенію лежащихъ внѣ науки вопросовъ, и требовавшіе чтобы философы знакомились и соображались съ результатами спеціальныхъ наукъ. Какъ ни малы положительные результаты, доставленные до сихъ поръ этимъ направленіемъ, но несомнѣнно то, что благодаря «позитивистамъ», польская философія стала на научную почву. По крайней мѣрѣ, что касается общаго взгляда на существо и задачи науки, она, послѣ продолжительныхъ блужданій, очутилась на той же точкѣ, на которой стоялъ Іоаннъ Снядецкій.

Исторію времени съ 1863 г. нельзя писать, такъ какъ оно и есть настоящее время, которое польское общество теперь переживаетъ. Мы ограничимся поэтому самыми краткими указаніями на литературную дѣятельность и философское направленіе современныхъ польскихъ философовъ. Замѣтимъ еще только, что въ тѣсной связи съ «позитивизмомъ» стоитъ поворотъ къ совершенно заброшеннымъ въ предыдущій періодъ естественнымъ наукамъ и къ ихъ популяризаціи.

Юліанъ Охоровичъ (род. 1850), одинъ изъ первыхъ провозвѣстниковъ позитивизма въ Польшѣ, воспитывался въ Варшавской главной школѣ и затѣмъ получилъ въ Лейпцигскомъ университетѣ степень доктора философіи за диссертацію: Ueber die Bedingungen des Bewusstwerdens. Его остальныя сочиненія: Psychologiczne pytania XIX-go wieku Cześć I: jak należy badać duszę? czyli o metodzie badań psychologicznych, Варшава 1869. Miłość, zbrodnia wiara i moralność. Kilka studyów z psychologii kryminalnej (II-я часть «Психологическихъ вопросовъ»), Варшава 1870. O wolności woli (III-я часть «Психолог. вопросовъ»), Варшава 1871. Duch i mózg, studyum psychofizyologiczne, Варшава 1872. Wstep i ogólny pogląd na filozofiję pozytywną, Варш. 1872. O kształceniu własnego charakteru, Варш. 1873. O zasadniczych sprzecznościach, na których się wspiera cała nasza wiedza o wszechświecie, Варш. 1874. Z dziennika psychologa: wrażenia, spostrzeżenia i uwagi w ciągu dziesięciu lat spisane, Варш. 1876. O twórczości poetyckiej ze stanowiska psychologii, Львовъ 1877. Pogadanki i postrzeżenia z dziedziny fizyologii, psychologii, pedagogiki i nauk przyrodniczych, Варш. 1879. Въ послѣднее время онъ посвятилъ себя изслѣдованію вопросовъ о гипнотизмѣ и внушеніи, результатомъ чего появилось сочиненіе: De la suggestion mentale; avec une préface de M. Charles Richet, Парижъ 1887. Охоровичъ утверждаетъ, что внушеніе, даже какъ передача мысли на разстояніе, возможно безъ всякаго сознательнаго участія субъекта, которому дѣлается внушеніе, и что, напримѣръ, нѣкоторые люди въ состояніи, встрѣтивъ на улицѣ совершенно незнакомаго человѣка, однимъ актомъ воли заставить его перейти съ одного тротуара на другой. Охоровичъ приводитъ много фактовъ, но, къ сожалѣнію, его опыты были производимы при такихъ условіяхъ, что возбуждаютъ сильныя сомнѣнія. Для объясненія передачи мыслей на разстояніе онъ строитъ слѣдующую гипотезу: всякому психическому состоянію соотвѣтствуетъ опредѣленное движеніе частицъ мозга; движеніе это черезъ кости черепа, кожу и т. п. передается окружающей средѣ; если на пути этого движенія находится человѣкъ достаточно впечатлительный, или, еще лучше, находящійся съ дающимъ внушеніе „въ связи“, то движеніе это сообщается его мозгу и вызываетъ въ немъ соотвѣтствующее психическое состояніе.—Несостоятельность этой гипотезы очевидна.

Францъ Крупинскій (род. 1836), былъ прежде гегельянцемъ, впослѣдствіи перешелъ къ позитивистамъ. Въ своемъ первомъ періодѣ перевелъ на польскій языкъ исторію философіи Швеглера, къ которой присоединилъ упомянутое въ началѣ настоящаго очерка прибавленіе объ исторіи польской философіи. Сочиненія: Przyszłośc filozofii, Варшава 1864. Szkoła pozytywna, Варшава 1868. Wczasy Warszawskie, Варшава 1872, и много болѣе или менѣе обширныхъ критическихъ статей въ журналахъ Biblioteka Warszawska, Tygodnik illustrowany, Wieniec, Ateneum.

Александръ Свентоховскій (род. 1849), O powstawaniu praw moralnych (дополненное польское изданіе его написанной по нѣмецки докторской диссертаціи), Варшава 1876. O epikureizmie, Варшава 1882.

Феликсъ Богацкій, O istocie zjawisk psychicznych, Варшава 1881.

Владиславъ Козловскій писалъ до сихъ поръ только журнальныя статьи, изъ которыхъ укажемъ: рядъ критическихъ этюдовъ о Г. Спенсерѣ (Ateneum 1878—83) и Stanowisko filozofii doświadczalnej wobec intuicyjnej (Ateneum, 1888).

Адольфъ Дыгасинскій, Psychologia wychowawcza. Obraz psychicznych zjawisk w organizmie ludzkim, Варшава 1885.

I. Вл. Давидъ, O zarazie moralnej, Варшава 1886. Szkice psychologiczne, Варшава 1890.

Адамъ Марбургъ, Teoryja celowości ze stanowiska naukowego, Краковъ 1888. Марбургъ стоитъ на строго-научной точкѣ зрѣнія. Не рѣшая по существу вопроса о цѣлесообразности и безцѣльности отдѣльныхъ явленій и всего міра, онъ только доказываетъ, что научнымъ будетъ только объясненіе явленій посредствомъ причинъ, а не посредствомъ цѣлей; понятіе цѣли лежитъ внѣ науки и поэтому она не можетъ имъ пользоваться для рѣшенія предстоящихъ ей вопросовъ. Изъ журнальныхъ статей (Kraj) слѣдуетъ отмѣтить: Myśl i ruch (по поводу соч. Дыгасинскаго „Воспитательная психологія“); Logika spółczesna (по поводу перевода на польскій языкъ логики Стэнли Джевонса): Geniusz i obłąkanie (по поводу перевода соч. Ломброзо „Геній и сумасшествіе“),

Антонъ Косиба, O namiętnościach. Studyum psychologiczne, Тарнополь 1884. O uczuciach sympatycznych, 1887.

Пріобрѣвшій громкую извѣстность, какъ врачъ, Шокальскій издалъ: Początki i rozwój umysłowości w przyrodzie, 1885.

Людвигъ Натансонъ, Teorya jestestw idyodynamicznych, 1883.

Генрихъ Струве (род. 1840), профессоръ философіи въ варшавскомъ университетѣ, zur Entstehung der Seele (докторская диссертація), Тюбингенъ 1862. Wywód pojęcia filozofii (вступительная лекція въ варшавской Главной Школѣ), Варшава 1863. O psychologicznej zasadzie teoryi poznania, Варш. 1864. O temperamentach, Варш. 1864. O istnieniu duszy i jej udziale w chorobach umysłowych, Варш. 1867. O pięknie i jego objawach, Варш. 1865. Wykład systematyczny logiki, т. I, Część wstępna, Варшава 1870 (заключаетъ историческій очеркъ логическихъ ученій и упомянутую въ началѣ исторію теоретической философіи въ Польшѣ). Самостоятельное начало душевныхъ явленій психо-физіологическое изслѣдованіе, Москва 1870 (диссертація на русскую степень доктора философіи). Отличительныя черты философіи и ихъ значеніе въ сравненіи съ другими науками, Варшава 1872 (университетская рѣчь). Hamlet, eine Charakterstudie, Веймаръ 1876. Synteza dwóch światów, Варшава 1876 (сочиненіе, заключающее въ себѣ изложеніе проводимой авторомъ философской системы). Элементарная логика, руководство для преподаванія и самообученія, Варшава 1874. O nieśmiertelności duszy, Варшава 1884 Estetyka barw, Варшава 1886. Введеніе въ философію, разборъ основныхъ началъ философіи вообще (=Энциклопедія философскихъ наукъ, ч. I), Варшава 1890. Изъ многочисленныхъ журнальныхъ статей назовемъ: Psychologisch-metaphysische Analyse des Begriffs der Nothwendigkeit (Philosophishe Monatshefte, 1874); Psychologisch-metaphysische Analyse des Begriffs der Freiheit (Philosophisce Monatshefte, 1874), Psychologisch-metaphysische Analyse der Grundgesetze des Denkens (Philosophische Monatshefte, 1876); O początku mowy. Z powodu dzieła Steinthala (Ateneum, 1877); Искусство и позитивизмъ (Русскій Вѣстникъ, 1875); Prawda i ideał w sztuce (Świt, 1884).

Противникомъ позитивизма является Струве, который пытается построить и провести цѣльную философскую систему идеальнаго реализма, примыкая къ ученіямъ главнымъ образомъ младшаго Фихте и Ульрици, отчасти Лоце, Фехнера и др. Оставляя почти совсѣмъ въ сторонѣ вопросъ о критикѣ элементовъ познанія, Струве считаетъ духъ и матерію не двумя реально различными существами, а двумя раздѣленными абстракціею понятіями о двухъ сторонахъ цѣлаго и реально нераздѣленнаго явленія. Съ этой точки зрѣнія онъ называетъ Бога душею міра и міръ тѣломъ Бога. Какъ нѣтъ противорѣчія между понятіями духа и матеріи, Бога и міра, такъ нѣтъ его и между понятіями свободы и необходимости. Необходимость есть выраженіе непремѣнности и порядка, которыя въ свою очередь суть результаты свободной воли Верховнаго Существа. Вообще въ мірѣ нѣтъ противорѣчій и разногласій; все составляетъ вѣчную, ненарушимую гармонію. Только человѣкъ находится въ раздорѣ съ окружающимъ его міромъ; но это—явленіе преходящее, результатъ умственной и нравственной незрѣлости человѣчества, небольшой отрывокъ его неизмѣримаго историческаго движенія. Вообще, идеальный реализмъ, называемый авторомъ также синтетическою философіею, стремится примирить противорѣчія между духомъ и матеріею, свободою и необходимостью, индукціею и дедукціею, искусствомъ и наукою, церковью и государствомъ и т. д.

Не смотря на коренныя различія (особенно въ методѣ: психологическій анализъ, вмѣсто діалектическаго построенія), нельзя не признать, что Струве принадлежитъ къ той же категоріи философовъ, что Кремеръ и Либельтъ. Основныя положенія его философіи суть тоже скорѣе предметъ доказательства, чѣмъ результатъ изслѣдованія. Къ работамъ, совершаемымъ современною детальною психологическою и логическою критикою началъ знанія, Струве относится небрежно.

Другіе противники позитивизма: Владиславъ Дембицкій, страстный и совершенно некритическій поборникъ индивидуальнаго безсмертія. Главное сочиненіе: Nieśmiertelność duszy, jako postulat filozoficzny przyrodoznawstwa, Варшава 1885; 2-е изд. 1887; 3-е изд. 1889. Другія философскія сочиненія: Myśl i słowo, logika i gramatyka. Варшава 1876; 2-е изд. 1887. O zasadniczych różnicach psychicznych miedzy człowiekiem a zwierzęciem, Варшава 1876; 2-е изд. 1887.—Ѳаддей Жилинскій, Wiara i wiedza, Краковъ 1876.—Войцѣхъ Дзѣдушицкій, Studya estetyczne, 2 тт., Львовъ 1877—81. Wykłady pierwszej filozofii (публичныя лекціи), Варшава 1880. Cnota i wystepek (Biblioteka Warszawska, 1879—80). Sceptycy, stoicy, epikurejczycy, 1883.

Представители католической философіи: Степанъ Павлицкій, священникъ, профессоръ на богословскомъ факультетѣ краковскаго университета. Abelard i Heloiza, Варшава 1867, Szkoła Eleatów, Варш. 1867. Materyalizm wobec nauki, Краковъ 1870. Mózg i dusza, Краковъ 1874. Studya nad Darwinizmem, Краковъ 1875. Giordano Bruno (Przeglad polski, 1888). Маріанъ Моравскій, священникъ, Filozofia i jej zadanie, Львовъ 1877. Celowość w naturze, Краковъ 1887. Игнатій Скроховскій, O wiedzy ludzkiej, Краковъ 1880.

Философы безъ опредѣленнаго направленія: Маврикій Страшевскій, профессоръ философіи въ краковскомъ университетѣ, Jan Śniadecki, jego stanowisko w dziejach oświaty i filozofii w Polsce, Краковъ 1875. O zadaniach i stanowisku filozofii wobec dzisiejszej umiejętnej wiedzy, Краковъ 1877. Filozofiia Spinozy i dzisiejszy panteizm, (Biblioteka Warszawska, 1877). Uwagi nad filozofia Stuarta Milla w jej ostatecznych wynikach i nad współczesnym empiryzmem angielskim (Rozprawy i sprawozdania wydz. hist. filoz. Krakows. Akad. Umiej., 1877). Powstanie i rozwój pesymizmu w Indyach, Краковъ 1884. Начаты печатаніемъ и выходятъ выпусками: Dzieje filozofii w zarysie, Краковъ 1887.—Ѳеофилъ Земба, доцентъ въ краковскомъ университетѣ, Locke und seine Werke, Львовъ 1869. Jan Śniadecki na polu filozofii, Краковъ 1872, Pozytywizm i jego wyznawcy we Francyi, Краковъ 1872. Psychologia, Краковъ 1877. Estetyka poezyi, Краковъ 1882. Александръ Рацiборскій, доцентъ львовскаго университета, Etyka Spinozy, krytycznie rozebrana i z dzisiejszym materyalizmem zestawiona, Львовъ 1883. Podstawy teoryi poznania w systemie logiki dedukcyjnej i indukcyjnej J. S. Milla, 2 тт., Львовъ 1886. O przyrodniczych podstawach naszych sadów estetycznych (Львовскій Kosmos, 1888). Przedmiot i podział filozofii (вступительная лекція), Львовъ 1885.—Генрихъ Гольдбергъ, Filozofia zasady bezwiednej, Варшава 1873. O psychologicznem źródle moralności (Niwa, 1874); Filozofiia i wiedza (Ateneum, 1877).—Северинъ Смоликовскій, Filozofia wyzwolenia (Biblioteka Warszawska, 1878). Ученіе Огюста Конта объ обществѣ, Варшава 1881. Rozbiór krytyczny podstaw zasadniczych filozofii Schopenhauera, Варшава 1881. Изложеніе началъ позитивной философіи и соціологіи Конта. Варшава 1886. Studya krytyczne (о законѣ цивилизаціи, о греческихъ и современныхъ софистахъ, о новѣйшей исторіософіи, объ эмпирической психологіи), Варшава 1886. Климентъ Ганкевичъ, O życiu i pismach Trentowskiego, Станиславовъ 1871, и упомянутые въ началѣ Grundzüge der slavischen Philosophie

„Систему" философіи пытался дать А. Молицкій, прозвавшій ее тагмонлогіею или тагматологіею. Wykład systematyczny tagmatologii, t. j. nauki o porzadku istności, cześć fundamentalna. Metodologia, Краковъ 1879. Его-же: Stanowisko w filozofii Karola Libelta, Львовъ 1875.

Вопросами исторіософіи въ спекулятивномъ духѣ занимаются: Юлій Немирычъ, Badania filozoficzne tajemnicy życia, Warszawa 1869—70. Filozofia historyi narodu polskiego, Краковъ 1888.—Ѳаддей Хржановскій, Badania z historyozofii, cześć I: Prawo rzadzace dziejami ludzkości, Warszawa 1888.

---

§ 52. Въ Россіи появленіе философіи, какъ науки, обязано той борьбѣ, которую дѣятели югозападной Руси вели съ врагами вѣры и народности. Противники были сильны діалектикой, выросшей на почвѣ схоластическихъ тонкостей и хитросплетеній. Надо было вооружиться тѣмъ же оружіемъ. Такъ въ кіевской духовной академіи была насаждена схоластика. Но послѣ Петра Великаго русская наука идетъ по стопамъ западно-европейской, и не удивительно, если и философія не составляетъ исключенія изъ этого правила. Нельзя сказать, чтобы путь ея не былъ усѣянъ терніями: Руничи и Магницкіе никогда не переводились на Руси. Прочнѣе всего въ русской школѣ утвердилось вольфовское направленіе, господствовавшее въ духовныхъ заведеніяхъ до самаго послѣдняго времени. Одинъ только Сковорода пошелъ инымъ путемъ и былъ весь на сторонѣ мистицизма. Въ первыхъ годахъ текущаго столѣтія слышатся кое-гдѣ отголоски Канта. Однако больше всего посчастливилось его блестящимъ преемникамъ—Шеллингу и Гегелю. Благодаря Шаду, шеллингіанство проникло даже въ духовную среду. Первымъ по времени и вмѣстѣ съ тѣмъ самымъ вѣрнымъ приверженцемъ Шеллинга является Велланскій, гораздо умѣреннѣе—Галичъ, Давыдовъ, кн. Одоевскій и Павловъ. Еще больше увлекались Гегелемъ. На немъ, такъ же какъ и на Шеллингѣ, воспиталась и создалась историко-философская школа славянофиловъ (И. В. Кирѣевскій и Хомяковъ). Къ числу умѣренныхъ гегельянцевъ надо отнести Гогоцкаго, Рѣдкина, славянофила новаго типа Страхова и Чичерина. Очень напоминаетъ Гегеля Розановъ, дѣлающій грандіозную попытку изслѣдовать природу, границы и внутреннее строеніе науки.

Бурные шестидесятые годы ознаменованы появленіемъ матеріализма. Чернышевскій, Антоновичъ и Писаревъ—вотъ приверженцы этого ученія, сильные не столько основательностью, сколько тѣмъ значеніемъ, которое они тогда имѣли. Юркевичу не трудно было справиться съ этимъ направленіемъ, что касается его философскихъ основъ, но за то тѣмъ труднѣе ему было идти противъ вліянія этихъ писателей. Въ то же самое время появляются первыя статьи о Контѣ, и переводятся труды англійскихъ позитивистовъ. Къ числу позитивистовъ чистой воды надо отнести только де-Роберти. Гораздо больше позитивистовъ въ широкомъ смыслѣ этого слова: Лавровъ, Троицкій, Михайловскій, Лесевичъ, Карѣевъ, Оболенскій. Представителемъ особаго типа научной философіи является Милославскій. Кавелинъ стремился примирить разнородныя теченія. Гротъ началъ позитивизмомъ и пришелъ къ признанію метафизики. Скоро однако явились сильные противники позитивизма: Соловьевъ, который стремится къ всеединому синтезу и проповѣдуетъ свободную теософію, Дебольскій, видящій въ Первоумѣ сверхчувственную основу всѣхъ явленій, Козловъ, признающій существованіе только духовныхъ субстанцій, Струве, Каринскій, Цертелевъ, Лопатинъ, кн. Трубецкой.

При всевозможныхъ передрягахъ философія дѣятельно разрабатывалась среди духовенства. Такъ уже Сидонскій во многомъ является предшественникомъ англійскаго позитивизма. Но больше всего эта среда дала

теистовъ: Голубинскій, Гогоцкій, Юркевичъ, Кудрявцевъ, Линицкій, архіеп. Никаноръ, Гусевъ. Сюда же можно отнести и Карпова, увлекавшагося Платономъ.

Отдѣльныя философскія отрасли также имѣютъ видныхъ представителей: логика и психологія—въ лицѣ Владиславлева, психологія—въ лицѣ педагоговъ Ушинскаго и Каптерева, а также Снегирева.—Чрезвычайно сильно подѣйствовали на общество этическіе взгляды гр. Л. Толстого.

Свѣдѣнія о положеніи философіи въ Россіи приходится почерпать изъ трудовъ по исторіи и исторіи литературы. Такъ можно указать: М. И. Сухомлиновъ, Исторія россійской академіи, 8 тт., Спб. 1874—1887. Евгеній, Словарь русскихъ свѣтскихъ писателей, М. 1845. М. Лонгиновъ, Новиковъ и Шварцъ, М. 1857, 2. изд. 1858. Новиковъ и московскіе мартинисты, М. 1867. А. И. Незеленовъ, Новиковъ, издатель журналовъ 1769—1785, Спб. 1875. А. Н. Пыпинъ, Характеристики литературныхъ мнѣній отъ двадцатыхъ до пятидесятыхъ годовъ, Спб. 1873, 2. изд. 1890. Его же, Общественное движеніе при Александрѣ I, Спб. 1871, изд. 2-е, 1885. П. Пекарскій, Наука и литература въ Россіи при Петрѣ I, 2 тт., Спб. 1862. См. также исторіи духовныхъ академій, исторіи и словари университетовъ, а также Матеріалы для исторіи академіи наукъ, т. I—V, Спб. 1884—1889.

Русской философіи посвященъ 6. т. Исторіи философіи архимандрита Гавріила, Казань 1840, гдѣ излагается даже философія чувашей, а въ числѣ философовъ фигурируютъ Владиміръ Мономахъ и дѣйствительный тайный совѣтникъ Сергѣй Семеновичъ Уваровъ. R. Blakey, History of the philosophy of mind embracing the opinions of all writers of mental science from the earliest period to the present time. т. IV, Лонд. 1850, стр. 486—489, гдѣ дано нѣсколько замѣтокъ о Кантемірѣ, Поповскомъ, Подшиваловѣ, Сидонскомъ, Кедровѣ и др. C. Hankiewicz, Grundzüge der slavischen Philosophie, 2. изд., Rzeszów 1873, стр. 91—93, гдѣ довольно много грубыхъ промаховъ. Н. Г. Дебольскій, О нѣкоторыхъ ученіяхъ русской этики, въ книгѣ «О высшемъ благѣ», Спб. 1886, стр. 1—98. В. К., Позитивизмъ въ русской литературѣ, Рус. Бог. 1889, 3, стр. 3—41; 4, стр. 116—140. В. Розановъ, Замѣтки о важнѣйшихъ теченіяхъ русской философской мысли въ связи съ нашей переводной литературой по философіи, Вопросы философіи и психологіи, 1890, кн. 3, стр. 1—36. E. Radlow, Bericht über die Arbeiten auf dem Gebiete der Philosophie in Russland, Archiv für Geschichte der Philosophie, т. III, стр. 675—692 (1890 г.). См. также разбросанныя замѣтки у Троицкаго, Учебникъ логики съ подробными указаніями на исторію и современное состояніе этой науки въ Россіи и другихъ странахъ, 3 книги, М. 1886—1888, и у Г. Струве, Введеніе въ философію, Варшава 1890.

1. Старинные русскіе книжники знали о философіи или, вѣрнѣе сказать, о философахъ только по наслышкѣ. Гораздо выше стояли въ этомъ отношеніи греки, приносившіе на Русь духовную пищу. Авторитетъ Аристотеля подавлялъ всѣ умы, и въ произведеніяхъ русской духовной литературы не разъ можно встрѣтить ссылки на стагирита. Однако счастливая пора для философіи скоро миновала. Передовыми умами овладѣваетъ какая-то боязнь мысли. Святоши допетровской Руси стали видѣть не только въ философіи, но и въ знаніи вообще подрывъ православія. «Братіе,—поучаетъ одинъ изъ такихъ гонителей знанія,—не высокоумствуйте, но во смиреніи пребывайте, по сему же и прочая разумѣвайте. Аще кто ти рѣчетъ: вѣси ли всю философію? И ты ему рцы: еллинскихъ борзостей не текохъ, ни риторскихъ астрономъ (!?) не читахъ, ни съ мудрыми философы не бывахъ, учуся книгамъ благодатнаго закона, аще бы мощно моя грѣшная душа очистити отъ грѣхъ». Въ такомъ же направленіи высказался и высшій церковный авторитетъ. Патріархъ іерусалимскій Досиѳей прослышалъ, что казаки поддаются вліянію латинской мудрости, и пишетъ въ 1686 г. русскому царю: «довольна бо есть православная вѣра ко спасенію, и не подобаетъ вѣрнымъ прельщатися чрезъ философію и суетную прелесть». Но время взяло свое. Въ южной Руси съ конца XVI в. началась ожесточенная борьба за православіе и народность. Противники были сильны какъ физической, такъ и умственной выправкой. Это скоро поняли выдающіеся дѣятели той смутной поры. Они увидѣли, что врага надо побивать его же оружіемъ. Такъ въ кіево-могилянской коллегіи, впослѣдствіи преобразованной въ академію, появилась схоластика. Какъ видно изъ рукописей кіевской духовной

академіи, она свила себѣ здѣсь прочное гнѣздо: только со второй половины прошлаго вѣка замѣтна свѣжая струя. Первая философская книга написана кіевскими учеными. Это—Ѳѳика іерополитика или философія нравоучителная пріуподоблении изясненна къ наставленію и ползѣ юнымъ, составися благословеніемъ всечестнаго господина отца Аѳанасія Миславскаго архимандрита печерскаго, тщаніемъ и трудами братіи, накладомъ же монастирскимъ, Кіевъ 1712, четвертое изданіе Спб. 1764. Здѣсь содержится цѣлый нравственный кодексъ, иногда отдающій Домостроемъ. Высшій авторитетъ для авторовъ, какъ и слѣдуетъ ожидать,—св. писаніе, хотя тамъ и сямъ проскальзываютъ ссылки на философовъ, напр., Сенеку. Та же самая схоластика водворилась и въ Москвѣ, съ появленіемъ тутъ южно-русскихъ ученыхъ. Однако въ Москвѣ почва оказалась совершенно нетронутой, а потому на ней съ одинаковымъ успѣхомъ могло вырости любое направленіе. На пришельцевъ съ юга косились и, вѣроятно, скептически относились къ ихъ діалектическимъ изворотамъ. Къ этому времени Петръ мечтаетъ объ учрежденіи свѣтскихъ училищъ и, не смотря на чисто практическое направленіе своей дѣятельности, въ планѣ преподаванія въ академической гимназіи не забываетъ упомянуть про логику, психологію и метафизику. Съ открытіемъ московскаго университета мысль великаго преобразователя приводится въ исполненіе, и свѣтская философія начинаетъ прямо съ вольфіанства, которое постепенно прививается и въ духовныхъ училищахъ. Вездѣ были въ ходу учебники Баумейстера, переведенные и на русскій языкъ (см. стр. 156 с.), а позже на смѣну Баумейстера является Винклеръ (Institutiones philosophiae universae usibus academicis accommodatae, 3. изд., Лейпцигъ 1762, а также Institutiones metaphysicae et logicae usibus academicis accommodatae, Petropoli 1810).

Изъ числа вольфіанцевъ можно указать на математика Д. Аничкова (ум. 1788, профессоръ философіи въ московскомъ университетѣ). Его Разсужденіе изъ натуральной богословіи о началѣ и произшествіи натуральнаго богопочитанія, М. 1769, вызвало цѣлую бурю среди профессоровъ и было уничтожено рукой палача. Зловредныя сѣмена атеизма вытравлены во второмъ изданіи, вышедшемъ тогда же подъ заглавіемъ: Философическое разсужденіе о началѣ и произшествіи богопочитанія у разныхъ, а особливо невѣжественныхъ народовъ. Отдавая дань времени, Аничковъ высказалъ свои взгляды въ «словахъ» на разные случаи. На немъ сказывается вліяніе Локка. Въ Словѣ о разныхъ способахъ, тѣснѣйшій союзъ души съ тѣломъ изъясняющихъ, М. 1783, Аничковъ становится на сторону «физическаго втеченія». Другія его слова:—о томъ, что міръ сей есть яснымъ доказательствомъ премудрости Божіей, и что въ немъ ничего не бываетъ по случаю, М. 1767; —о свойствахъ познанія человѣческаго и средствахъ, предохраняющихъ умъ смертнаго отъ разныхъ заблужденій, М. 1770; —о разныхъ причинахъ, не малое препятствіе причиняющихъ въ продолженіи познанія человѣческаго, М. 1774; —о невещественности души человѣческой и изъ оной происходящемъ ея безсмертіи, М. 1777; —о превратныхъ понятіяхъ человѣческихъ, происходящихъ отъ излишняго упованія, возлагаемаго на чувства, М. 1779.

Гораздо незначительнѣе другой вольфіанецъ—А. М. Брянцевъ (1749—1821, профессоръ логики и метафизики послѣ Аничкова): Слово о связи вещей во вселенной, М. 1790: Слово о всеобщихъ и главныхъ законахъ природы, М. 1799.

Въ то же время выступаютъ и дилетанты философіи. Таковъ, напр., В. Золотницкій: Состояніе человѣческой жизни, заключенное въ нѣкоторыхъ нравоучительныхъ примѣчаніяхъ, касающихся до натуральныхъ человѣческихъ склонностей, собранные въ пользу общества, Спб. 1763; Сокращеніе естественнаго права, выбранное изъ разныхъ авторовъ для пользы россійскаго общества, Спб. 1764; Разсужденіе о безсмертіи человѣческой души, которое утверждается чрезъ доказательство Божіяго бытія, открывающагося намъ изъ многочисленныхъ созданій, Спб. 1768 (два изданія), и т. д. въ томъ же духѣ. Гораздо глубже и интереснѣе другой любитель мудрости—Я. Козельскій, Философическія предложенія, Спб. 1768. Это первая русская система философіи. Въ теоретической философіи Козельскій слѣдуетъ Баумейстеру, а въ практической—Монтескье, Гельвецію и особенно Руссо.

Познать связь души съ тѣломъ, а также бытіе Бога мы не можемъ ни опытомъ, ни умозрѣніемъ. Вотъ почему лучше всего не касаться этихъ вопросовъ. Любопытна также первая исторія философіи на русскомъ языкѣ: Зерцало древней учености или описаніе древнихъ философовъ, ихъ сектъ и различныхъ упражненій, М. 1787. Неизвѣстный авторъ оканчиваетъ Декартомъ.

Никогда русское общество не увлекалось такъ беззавѣтно иноземными ученіями, какъ во второй половинѣ прошлаго вѣка. Французоманія сказалась и на философіи. Вольтеръ, Руссо, Гельвецій, Дидро и др. были предметами какого-то культа. Не малую роль во всемъ этомъ играло, конечно, и отношеніе самой Екатерины къ корифеямъ французской мысли. Переводится множество сочиненій о французскихъ философахъ, не говоря уже о собственныхъ трудахъ этихъ мыслителей (см. стр. 168, 171). Голоса митрополита Платона, Анастасія Братановскаго, Георгія Конисскаго и др. были заглушаемы хоромъ панегиристовъ новомодной философіи. Однако замѣчательно, что это увлеченіе не пошло въ глубь и не оставило по себѣ сколько-нибудь замѣтныхъ слѣдовъ.

Гораздо прочнѣе и даже плодотворнѣе оказалось мистическое направленіе, которому не чужды и многіе писатели допетровской Руси, какъ Нилъ Сорскій и др. Около половины XVIII в. въ Россію заносится мартинизмъ и масонство. Выходитъ много переводныхъ и оригинальныхъ сочиненій въ масонскомъ духѣ. Это направленіе переходитъ и въ XIX в., когда мистицизмъ получилъ большую силу даже при дворѣ. Достаточно назвать два-три сочиненія, чтобы видѣть, что это только характерный признакъ времени, а не направленіе, вооруженное строгими доводами разума. Юноша А. Ковальковъ пишетъ: Плодъ сердца, полюбившаго истину или собраніе краткихъ разсужденій о ея сущности, написанныхъ пламенною къ ней любовью, М. 1811; Мысли о мистикѣ и писателяхъ ея, Орелъ 1815. Въ Мысляхъ прямо говорится, что философія міра сего есть самая противная и вредная пища душѣ и изліяніе духа нечистоты. (О мистицизмѣ александровской поры см. Н. И. Барсовъ, Къ исторіи мистицизма въ Россіи, Христ. Чт. 1876, 1—2, стр. 128—142, а также А. Галаховъ, Обзоръ мистической литературы въ царствованіе императора Александра I, Ж. М. Н. П. 1875. 11, стр. 87—175). Въ 1785 г. выходитъ у Лопухина книга «философа неизвѣстнаго» (С. Мартена): О заблужденіяхъ и истинѣ, или воззваніе человѣческаго рода ко всеобщему началу знанія. Черезъ годъ книга подверглась запрещенію, но, не смотря на это, нашелся цѣлый кружокъ лицъ, считавшій своей нравственной обязанностью опровергнуть «каббалистико-метафизическаго учителя». Въ 1790 г. въ Тулѣ напечатана замѣчательная книга: Изслѣдованіе книги о заблужденіяхъ и истинѣ, сочинено особливымъ обществомъ одного губернскаго города. По остроумнымъ разысканіямъ Лонгинова, однимъ изъ авторовъ этого труда былъ извѣстный переводчикъ Гоббеса Веницѣевъ. Всѣ положенія С. Мартена разбираются какъ можно обстоятельнѣе и опровергаются выводами современнаго знанія.

Совершенно въ сторонѣ отъ этихъ теченій стоялъ мистикъ Сковорода, котораго можно считать первымъ русскимъ философомъ въ настоящемъ смыслѣ этого слова.

Изъ философскихъ сочиненій Сковороды напечатано:

Библіотека духовная, содержащая въ себѣ дружескія бесѣды о познаніи самаго себя, изд. М. Антоновскій, 3 чч., Спб. 1798, безъ имени автора. Это то, что въ рукописяхъ извѣстно подъ именемъ: «Асханъ о познаніи себя».

Начальная дверь ко христіанскому добронравію, написана въ 1766 году для молодаго шляхетства Харьковской губ., а обновлена въ 1780 году, Сіонскій Вѣстникъ 1806, ч. 3, стр. 156—179.

Дружескій разговоръ о душевномъ мірѣ, М. 1837.

Бесѣда Двое, М. 1837.

Брань Архистратига Михаила съ сатаною о семъ: легко быть благимъ, М. 1839.

Сочиненія въ стихахъ и прозѣ Г. С. Сковороды, Спб. 1860. Здѣсь, кромѣ „Начальной двери“ и „Бесѣды Двое“ помѣщено: „Разговоръ о томъ: знай себе“, „Борьба и пря о томъ: претрудно быть злымъ, легко быть благимъ“. Изданіе крайне безтолковое.

Изъ того, что написано о Сковородѣ заслуживаетъ упоминанія: Г. Гессъ-де-Кальве и И. Вернетъ, Сковорода, украинскій философъ, Украинскій Вѣстникъ 1817,

ч. VI, стр. 106—131. И. Срезневскій, Отрывки изъ записокъ о старцѣ Г. Сковородѣ, Утренняя Звѣзда, Харьковъ 1834, кн. I, стр. 67—92. (А. Хиждеу), Г. С. Сковорода, историко-критическій очеркъ, Телескопъ 1835, ч. 26, № 5, стр. 3—42; № 6, стр. 151—178 (извлеченіе изъ рукописи Gregor Skoworoda's Lebenswandel und Wirkungskreis oder historisch kritische Würdigung seiner Schriften als Beitrag zu einer Geschichte der stoischen Volksweisheit in Briefen an J. J. Görres, Professor an der Universität zu München, гдѣ чрезмѣрно преувеличено философское значеніе Сковороды). Но важнѣе всего обстоятельная статья Г. П. Данилевскаго, Гр. Сав. Сковорода, Украинская Старина, Харьковъ 1866, стр. 1—96, гдѣ дается почти полная библіографія о Сковородѣ, а также списокъ ненапечатанныхъ сочиненій и переводовъ Сковороды. См. также Гавріилъ, Исторія философіи, ч. VI, стр. 55—70.

Украинскій мудрецъ Сковорода (1722—1794) происходилъ изъ народной среды и изъ кіевской академіи попалъ въ придворную пѣвческую капеллу Елизаветы. Въ качествѣ причетника онъ отправился съ однимъ вельможей за границу, и это дало ему возможность исходить съ посохомъ въ рукахъ и сумой за плечами почти всю Европу. Воротившись на родину, онъ велъ жизнь странствующаго философа, посѣщая своихъ пріятелей и ведя съ ними назидательныя бесѣды. Одни считали Сковороду за чудака, другіе видѣли въ немъ необыкновеннаго человѣка. Во всякомъ случаѣ Сковорода, смѣло ратуя противъ людской неправды, имѣлъ благотворное вліяніе на современное ему общество. Сочиненія его написаны аляповатымъ языкомъ и обнаруживаютъ въ немъ мистика съ платоновской подкладкой. Сковорода постоянно твердитъ о познаніи самого себя. Въ основѣ видимаго лежитъ невидимое, которое и составляетъ сущность видимаго. Человѣкъ—тѣнь сокровеннаго человѣка. Не познавъ самого себя, нечего и думать о познаніи внѣшняго міра. А самого себя надо познать съ трехъ сторонъ: какъ бытіе самоличное, самоособное, самосущее; какъ бытіе общежительное, гражданское; наконецъ, какъ бытіе сотворенное по образу и подобію Божію. Спаситель училъ полному, т. е. троякому познанію себя.

2. Имя Канта дошло до присяжныхъ философовъ только въ началѣ этого столѣтія. Такъ профессоръ харьковскаго университета Т. Осиповскій нападаетъ на Канта въ своихъ рѣчахъ: О пространствѣ и времени, Харьковъ 1807; Разсужденіе о динамической системѣ Канта, тамъ же 1813. Подъ вліяніемъ Канта былъ И. Ертовъ, Начертаніе естественныхъ законовъ происхожденія вселенной, т. I, Спб. 1798; Мысли о развитіи ума въ человѣческомъ родѣ, Спб. 1811 (это первый опытъ русской соціологіи); Мысли о происхожденіи и образованіи міровъ, Спб. 1811: то же самое въ расширенномъ видѣ вышло въ 1820 г. уже въ 3 чч. Происхожденіе міровъ объясняется изъ тончайшей первобытной жидкости, разложившейся по химическимъ законамъ въ разные виды простыхъ и сложныхъ тѣлъ. Даже и тѣ труды, которые держатся еще Вольфа, все же остались не безъ вліянія Канта. Таковы: И. Юрьевичъ, Краткое начертаніе метафизики, 2 чч., Спб. 1824—1825; проф. спб. духовной академіи И. Вѣтринскій, Institutiones metaphysicae, Спб. 1821. Въ либеральную пору царствованія Александра I Главное правленіе училищъ издало «Курсъ философіи для гимназій россійской имперіи» кантіанца Якоба (см. стр. 267). Этотъ любопытный курсъ содержитъ въ себѣ: ч. I, начертаніе всеобщей логики, 1811, 2. изд. 1815; ч. II, начертаніе всеобщей грамматики, 1812; ч. III, психологія, 1814; ч. IV, начертаніе нравоучительной философіи, 1814, 2. изд. 1816; ч. V, начертаніе эстетики, 1813, 2. изд. 1817; ч. VI, умозрѣніе словесныхъ наукъ, 1813; ч. VII, естественное и народное право, 1817; ч. VIII, народное хозяйство, 1817.

Кантъ повліялъ и на сочиненія по эстетикѣ. А. Гевличъ, Объ изящномъ, Спб. 1818. А. Войцеховичъ, Опытъ начертанія общей теоріи изящныхъ искусствъ, М. 1823 (по лекціямъ московскаго профессора Каченовскаго). Наконецъ, едва ли не послѣдняя печатная эстетика принадлежитъ И. Я. Шульгину (ум. 1871): Краткая эстетика, примѣненная къ словесности и приспособленная къ понятіямъ дѣтей средняго возраста, Вильна 1859. Есть также много переводовъ и рѣчей на разные торжественные случаи.

Толки о правахъ человѣка, гражданина и т. п. вызвали и въ Россіи нѣкоторый интересъ къ естественному праву. Чтобы пресѣчь «мечтанія равенства и буйной свободы», было даже Высочайше повелѣно преподавать этотъ предметъ. И тутъ Кантъ былъ главнымъ авторитетомъ. И. Наумовъ, Начертаніе естественнаго права, принадлежащее къ первой части практическаго правовѣдѣнія для гражданъ. 2 чч., М. 1808—1809. В. Филимоновъ, Система естественнаго права, Спб. 1811 (книга не даетъ того, что обѣщаетъ заглавіе). Е. Чиляевъ, Начертаніе права природнаго, Спб. 1812. Но несравненно выше всѣхъ этихъ компиляцій Куницынъ (проф. петербургскаго университета), Естественное право, 2 чч., Спб. 1818—1820, за которое авторъ подвергся со стороны Рунича обвиненію въ безбожіи и революціонныхъ замыслахъ, и П. Лодій (тоже профессоръ петербургскаго университета), Θеорія общихъ правъ, содержащая въ себѣ философское ученіе о естественномъ всеобщемъ государственномъ правѣ, Спб. 1828. Во всякомъ случаѣ можно сказать, что Кантъ былъ не по плечу русскимъ философамъ, а потому они усваивали его систему съ большимъ трудомъ и то только урывками.

Между тѣмъ время розовыхъ надеждъ и свѣтлыхъ ожиданій, сопровождавшихъ начало царствованія Александра I, смѣнилось самой мрачной реакціей. Философія подверглась систематическому гоненію. Учебники Якоба, изданные самимъ Главнымъ правленіемъ училищъ, признаются комитетомъ при томъ же правленіи за «безобразное умозрѣніе и безплодныя сочиненія». Къ счастію, это мракобѣсіе продолжалось не долго, и въ уставѣ гимназій 1828 г. мы видимъ уже логику. Философія пускаетъ болѣе прочные корни. Но въ 1850 г. она снова упраздняется изъ университетовъ, какъ самостоятельная наука, и передается въ вѣдѣніе преподавателей богословія, читавшихъ своимъ слушателямъ «божественную» логику и психологію. «Положенъ конецъ обольстительнымъ мудрованіямъ философіи», восклицаетъ въ своемъ отчетѣ министръ народнаго просвѣщенія Ширинскій-Шихматовъ. Только въ 1863 г. въ университетахъ была возстановлена каѳедра философіи. Эти передряги, правда, почти не коснулись духовныхъ заведеній.

За весь этотъ періодъ особенными симпатіями пользуются Шеллингъ и Гегель.

Сочиненія Д. Велланскаго:

Пролюзія къ медицинѣ, какъ основательной наукѣ, Спб. 1805.

Dissertatio physico-medica de reformatione theoriae medicae et physicae auspicio philosophiae naturalis ineunte, Petropoli 1807.

Біологическое изслѣдованіе природы въ творящемъ и творимомъ ея качествѣ, содержащее основныя начертанія всеобщей физіологіи, Спб. 1812.

Обозрѣніе главныхъ содержаній философическаго естествопознанія, Спб. 1815.

Животный магнетизмъ, представленный въ историческомъ, практическомъ и ѳеоретическомъ содержаніи, Спб. 1818. Первыя двѣ части—переводъ сочиненія Клуге, а третья—собственная теорія магнетизма Велланскаго.

Физіологическая программа о внѣшнихъ чувствахъ, внутреннихъ дѣйствіяхъ мозга и наружныхъ очертаніяхъ головы для руководства въ приватныхъ лекціяхъ изъ органической физики, Спб. 1819.

Конспектъ главныхъ содержаній общей физики, Спб. 1830.

Опытная наблюдательная и умозрительная физика, излагающая природу въ вещественныхъ видахъ, дѣятельныхъ силахъ и зиждущихъ началахъ неорганическаго міра, составляющая первую половину энциклопедіи физическихъ познаній, Спб. 1831.

Основное начертаніе общей и частной физіологіи или физики органическаго міра, для руководства къ преподаванію физіологическихъ лекцій, Спб. 1836.

Кромѣ того Велланскій перевелъ много сочиненій по медицинѣ, а также сочиненія Окена (см. стр. 305) и Голуховскаго (см. стр. 524).

О Велланскомъ см. Н. И. Розановъ, Воспоминанія о Д. М. Велланскомъ, Рус. Вѣс. 1867, 11, стр. 99—137.

Первымъ провозвѣстникомъ ученія Шеллинга въ Россіи былъ Д. М. Велланскій (1774—1847, вмѣстѣ съ пріятелемъ своимъ Океномъ слушалъ Шеллинга, профессоръ ботаники, а затѣмъ до 1836—анатоміи и физіологіи въ медико-хирургической академіи, 1836 ослѣпъ и оставилъ службу). Онъ былъ plus royaliste que le roi même, не рѣдко впадая въ еще большія крайности, чѣмъ самъ Шеллингъ, а потому не разъ подвергался даже глумленію. Впрочемъ, въ своихъ

сочиненіяхъ онъ руководствуется почти исключительно Океномъ. До Шеллинга не было истинной философіи. Все одушевлено всеобщею жизнью. Органическая и неорганическая природа—только отраженія единственной жизни, выражающейся въ бытіи и дѣйствіи. Дѣйствіе неорганической природы обнаруживается тремя видами динамическаго процесса: магнетизмомъ, электрицизмомъ и химизмомъ. Въ бытіи имъ соотвѣтствуютъ твердыя, воздухообразныя и капельно-жидкія тѣла. Человѣкъ—совокупность органическаго міра на землѣ, а животныя—обособленныя части этого міра. Физіологическія явленія не подлежатъ чувственнымъ изысканіямъ.

Философскіе труды Галича:
Исторія философскихъ системъ по иностраннымъ руководствамъ составленная, 2 чч., Спб. 1818—1819.
Опытъ науки изящнаго, Спб. 1825.
Черты умозрительной философіи, выбранныя изъ В-б-ра, Кл-на, Т-н-ра и др. и изданныя А. С-имъ, Спб. 1829.
Логика, выбранная изъ Клейна, Спб. 1831.
Теорія краснорѣчія для всѣхъ родовъ прозаическихъ сочиненій, извлеченная изъ нѣмецкой библіотеки словесныхъ наукъ, Спб. 1830.
Картина человѣка, опытъ наставительнаго чтенія о предметахъ самопознанія для всѣхъ образованныхъ сословій, Спб. 1834.
Лексиконъ философскихъ предметовъ, т. I, Спб. 1845.
О Галичѣ А. Никитенко, А. И. Галичъ, бывшій профессоръ с.-петербургскаго университета, Спб. 1870, а также Ж. М. Н. П. 1870, 1, стр. 1—100.

Гораздо умѣреннѣе былъ А. И. Галичъ (1783—1848, слушалъ Шульце и Бутервека, съ 1813 профессоръ философіи въ Главномъ Педагогическомъ Институтѣ, а потомъ въ петербургскомъ университетѣ). Онъ высоко ставилъ историческое изученіе философіи. Въ своей «Картинѣ человѣка» Галичъ далъ опытъ философской антропологіи, стоящій на уровнѣ науки того времени. «Исторія философскихъ» системъ навлекла на автора со стороны тогдашняго попечителя петербургскаго округа Рунича обвиненіе въ безбожіи и потрясеніи государственныхъ основъ, такъ какъ авторъ, излагая системы, не опровергаетъ ихъ. Галичъ былъ лишенъ профессуры.

Философскіе труды И. И. Давыдова:
Опытъ руководства къ исторіи философіи, для благородныхъ воспитанниковъ университетскаго пансіона, М. 1820.
Начальныя основанія логики, для благородныхъ воспитанниковъ университетскаго пансіона, М. 1821.
De natura ac indole philosophiae Graecorum et Romanorum, oratio, quam habuit J. Davidow, M. 1820, русскій переводъ В. Чюрикова вышелъ тогда же.
Вступительная лекція о возможности философіи какъ науки, М. 1826.
О согласованіи воспитанія съ развитіемъ душевныхъ способностей, Библ. для Чт. 1834, т. VI, стр. 55—68.
Возможна-ли у насъ германская философія, Москвит. 1841, т. II, стр. 385—401.
О возможности эстетической критики, От. Зап. 1839, т. IV, стр. 153—162.
Дополнительныя статьи къ разсужденію Бема о воспитаніи, Морск. Сб. 1856, 5, стр. 115—147 (т. 21).
См. Біографическій словарь проф. моск. унив., т. I, стр. 276—286.

И. И. Давыдовъ (1794—1863, профессоръ московскаго университета, а потомъ академикъ) пытался съ каѳедры познакомить молодежь съ Шеллингомъ, но новое философское направленіе было признано несогласнымъ со взглядами правительства, и чтенія прекратились. Такъ какъ начало, соединяющее знаніе и бытіе, есть самосвѣдѣніе, то его только и можно принять за начало философіи. Показать единство знанія и бытія — вотъ широкая задача философіи. Предѣлы психологіи у Давыдова расширяются до того, что для него философія все равно, что психологія. Философія каждаго народа должна истекать изъ глубины его духа, а потому нечего и думать о томъ, чтобы прямо перенести германскую философію на русскую почву.

Сочиненія М. Павлова, имѣющія отношеніе къ философіи:
О способахъ изслѣдованія природы, Мнемозина 1824, кн. 4, стр. 1—34.
Основанія физики, М. 1833.

Общій чертежъ наукъ, От. Зап. 1839, 11, стр. 97—101 (первый опытъ классификаціи наукъ).

О Павловѣ см. Общій очеркъ природы по теоріи проф. Павлова, Телескопъ 1836, ч. 34, стр. 63—80. Біографическій слов. проф. моск. унив., т. II, стр. 183—199.

Идеи Шеллинга нашли себѣ проводника также въ лицѣ московскаго профессора сельскаго хозяйства и физики М. Павлова (ум. 1840). Внѣшняя сторона природы есть область эмпиріи, внутренняя—область умозрѣнія. Вещество есть свѣтъ, сгущенный и потемненный тяжестью при взаимномъ ихъ ограниченіи. Свѣтъ—сила расширительная, тяжесть—сжимательная.

У кн. В. Ѳ. Одоевскаго по философіи нѣтъ ничего цѣльнаго:

Афоризмы изъ различныхъ писателей по части современнаго германскаго любомудрія, Мнемозина 1824, кн. 2, стр. 73—84.

Секта идеалистико-элеатическая (отрывокъ изъ словаря исторіи философіи). тамъ же, кн. 4, стр. 160—192.

Опытъ о педагогическихъ способахъ при первоначальномъ образованіи дѣтей, От. Зап. 1845, 12, стр. 130—146 (т. 43).

Психологическія замѣтки, Совр. 1843, 10—12 (т. 32), стр. 71—89. 113-128. 309—331.

О кн. В. Ѳ. Одоевскомъ — А. П. Пятковскій, Кн. В. Ѳ. Одоевскій, литературно-біографическій очеркъ въ связи съ личными воспоминаніями, Ист. Вѣс. 1880, 3, стр. 505—532; 4, стр. 681 — 712. И. А. Бычковъ, Бумаги кн. В. Ѳ. Одоевскаго. Отчетъ Импер. публ. библ. за 1884 г., Спб. 1887, стр. 1—65.

Очень увлекался Шеллингомъ кн. В. Ѳ. Одоевскій (1804—1869), особенно въ молодые годы. Вмѣстѣ съ Кюхельбскеромъ онъ издавалъ—правда, только одинъ годъ—даже журналъ, отчасти посвященный распространенію шеллингова ученія. Въ Москвѣ существовало подъ предсѣдательствомъ Одоевскаго философское общество, въ которомъ, какъ видно, Шеллингъ былъ непререкаемымъ авторитетомъ. Впрочемъ, самъ Одоевскій не отличается сколько-нибудь оригинальными взглядами.

Въ литературной критикѣ взгляды Шеллинга проводилъ Н. И. Надеждинъ (1804 — 1856), бывшій нѣкоторое время профессоромъ теоріи изящныхъ искусствъ и археологіи въ московскомъ университетѣ. Къ философіи у Надеждина имѣетъ отношеніе: de origine, natura et fatis poeseos, quae romantica audit. dissertatio historico-critico-elenctica, M. 1830 (значительная часть этой диссертаціи напечатана и порусски, Вѣс. Евр. 1830, 1, стр. 3—37; 2, стр. 122—151; Атеней 1830, 1, стр. 1—33); О современномъ направленіи изящныхъ искусствъ, слово, М. 1833, а также Ученыя записки москов. унив. 1833, ч. I. См. Н. Поповъ, Н. И. Надеждинъ на службѣ въ московскомъ университетѣ, Ж. М. Н. П. 1880, 1, стр. 1—43 (ч. 208); С. С. Трубачевъ, Предшественникъ и учитель Бѣлинскаго, Ист. Вѣс. 1889, 8, стр. 307—330; 9, стр. 499—527.

И въ духовной средѣ Шеллингъ не остался безъ вліянія. Оно замѣтно въ И. М. Скворцовѣ (1795—1863, профессоръ кіевскаго университета и духов. акад.), Записки по нравственной философіи: объ основныхъ началахъ и главныхъ частяхъ нравственной философіи (Сборникъ изъ лекцій бывшихъ профессоровъ кіев. дух. акад., Кіевъ 1869, стр. 1—83); см. также статью о Кантѣ, упомянутую на стр. 248. (О Скворцовѣ—И. Малышевскій, Труды кіев. дух. акад., 1863, 8, стр. 436—490). Другой профессоръ кіевской академіи архим. Ѳеофанъ Авсеневъ, Изъ записокъ по психологіи (въ томъ же Сборникѣ, стр. 1—246; тутъ находится и біографическая замѣтка объ этомъ знаменитомъ въ свое время философѣ) держится Шуберта.

Фихте нашелъ себѣ нѣкоторый отголосокъ въ Новицкомъ.

Труды Ор. Новицкаго:

О духоборцахъ (студенческое сочиненіе), Кіевъ 1832 (долго было запрещено), 2. совершенно передѣланное изд. 1882.

Объ упрекахъ, дѣлаемыхъ философіи въ теоретическомъ и практическомъ отношеніи, ихъ силѣ и важности, Кіевъ 1838, 2. изд., Спб. 1838, а также Ж. М. Н. П. 1838, ч. 17, стр. 229—329.

Руководство къ опытной психологіи, Кіевъ 1840.

О разумѣ, какъ высшей познавательной способности, Ж. М. Н. П. 1840, 8, стр. 125—142 (ч. 27).

Очеркъ индійской философіи, тамъ же 1844, ч. 41, стр. 151—203; ч. 43, стр. 99—118; 1846, ч. 52, стр. 1—53.

Руководство къ логикѣ, Кіевъ 1841.

Краткое руководство къ логикѣ съ предварительнымъ очеркомъ психологіи, Кіевъ 1844, 2. изд. 1846.

Постепенное развитіе древнихъ философскихъ ученій въ связи съ развитіемъ языческихъ вѣрованій, Кіевъ 1860 -1861; ч. I: религія и философія древняго востока; ч. II: религія классическаго міра и первая половина греческой философіи; ч. III: вторая половина греческой философіи и общій взглядъ на характеръ этой философіи; ч. IV: религія и философія александрійскаго періода.

О Новицкомъ Н. Г. Чернышевскій въ Совр 1860, 6, стр. 217—230; Новицкій отвѣчалъ ему въ 4. т. своего послѣдняго труда. Словарь профессоровъ университета Св. Владиміра, подъ ред. В. Иконникова, Кіевъ 1884, стр. 489—528.

О. Новицкій (1806—1884, профессоръ философіи въ кіевскомъ университетѣ до 1850, когда съ упраздненіемъ философіи былъ назначенъ цензоромъ) стоитъ главнымъ образомъ подъ вліяніемъ Фихте старшаго, хотя относится съ большимъ уваженіемъ также къ Канту и его преемникамъ. Въ перворазвивающемся сознаніи полагается самопознающій духъ, ограничиваемый въ своемъ стремленіи предметами внѣшними, полагается міръ внѣшній, опредѣляемый сознающимъ духомъ, и помимо этого признается существо ничѣмъ неограничиваемое — Богъ. Это содержаніе философіи дано намъ непосредственно, положено первоначально въ природѣ нашего мыслящаго духа. Но въ мыслящей и познающей силѣ первоначально нѣтъ ничего, кромѣ всеобщихъ условій мышленія и познаванія, другими словами — кромѣ тѣхъ формъ единства и необходимости, которыя существенно принадлежатъ нашему самодѣятельному разуму. Философія требуетъ непреходящаго и вѣчнаго, а вѣчное отражается только въ идеяхъ. Идеи независимы отъ низшихъ познавательныхъ способностей, не прирождены намъ, но происходятъ отъ соприкосновенія съ міромъ сверхчувственнымъ. Въ развитіи идей есть три ступени: сначала въ сферѣ чувствованій идеи покоятся въ своей первоначальной неразвитой общности, затѣмъ выступаютъ изъ нея и подъ вліяніемъ разсудка раздробляются и развиваются и, наконецъ, въ области разума снова возвращаются къ своей общности, но высшей, свободно созерцаемой. Эти три фазиса развитія идей составляютъ три главные момента развитія самой философіи. Сообразно тремъ предметамъ нашего сознанія (*я*, *не-я* и Богъ) въ философіи должно быть три главныхъ направленія: наукообразное развитіе явленій и законовъ познающаго духа, умозрительное и при томъ опытное развитіе законовъ внѣшняго міра и объединеніе этихъ противоположностей въ высшемъ ихъ началѣ. Осуществленіе третьяго направленія принадлежитъ народу русскому. Тутъ долженъ выразиться духъ народа. Примѣрное благочестіе, глубокая преданность отечеству и царю—главныя черты русскаго характера и духа. Только съ выраженіемъ ихъ можетъ создаться самобытная философія, достойная великаго народа. Однако такія благонамѣренныя надежды—правда, плохо обоснованныя,—не помѣшали тому, что, спустя десять лѣтъ, философія оффиціально была признана вредной для вѣры и общественнаго порядка.

Труды Михневича:

О успѣхахъ греческихъ философовъ въ теоретическомъ и практическомъ отношеніи, Ж. М. Н. П. 1839, 12, стр. 129--166 (ч. 24), а также Одесса 1839.

О достоинствѣ философіи, ея дѣйствительномъ бытіи, содержаніи и частяхъ, вступительная лекція, Ж. М. Н. П. 1840, 2, стр. 111—131 (ч. 25).

Задача философіи, тамъ же, 1842, ч. 34, стр. 67—86.

Опытъ постепеннаго развитія дѣйствій мышленія, какъ руководство для первоначальнаго преподаванія логики, Одесса 1847, 2. исправленное изданіе подъ заглавіемъ: Руководство къ начальному изученію логики, Одесса 1874.

Опытъ простаго изложенія системы Шеллинга, разсматриваемой въ связи съ системами другихъ германскихъ философовъ, Одесса 1850.

Чрезвычайно близокъ къ Новицкому І. Михневичъ (проф. бывшаго Ришельевскаго лицея въ Одессѣ), сочувствовавшій также положительной философіи

Шеллинга. Для Михневича философія имѣетъ дѣло съ сознаніемъ, распадающимся на субъективную и объективную сторону. Субъектъ и природа сознанія, а также главные акты его, открывающіеся въ познаніи міра, человѣка и Бога,—вотъ содержаніе философіи. Подобно Новицкому, Михневичъ увѣренъ, что только на Руси можетъ процвѣтать настоящая философія. Въ основѣ русскаго духа положены твердыя начала религіи, охраняющія его отъ разныхъ мудрованій и увлеченій. У русскихъ задача, какъ согласить умъ съ откровеніемъ, философію съ религіей, всегда рѣшалась какъ нельзя болѣе удачно. Вотъ почему такъ близокъ русскому духу Шеллингъ, обнаружившій въ послѣдній періодъ своей дѣятельности такія же стремленія.

Слѣдуетъ упомянуть нѣсколько отдѣльныхъ трудовъ, относящихся къ николаевской порѣ. Савицкій, Изложеніе главнѣйшихъ системъ нравственныхъ древнихъ и новѣйшихъ философовъ, Харьковъ 1825. А. Дроздовъ, Опытъ системы нравственной философіи, Спб. 1835. Оба сочиненія насквозь проникнуты теистической тенденціей.—И. Кедровъ, Опытъ философіи природы, Спб. 1838; Курсъ психологіи, Ярославль 1844. Критикуя Шеллинга и Гегеля, Кедровъ становится на сторону строгаго теизма. Но самымъ выдающимся явленіемъ въ философской литературѣ этого времени слѣдуетъ признать Введеніе въ науку философіи, Спб. 1833. Авторъ его, прот. Ѳ. Сидонскій (1805—1873; преподавалъ философію въ петербургской дух. акад., но направленіе его было найдено не достаточно строгимъ, и онъ оставилъ преподаваніе, съ 1864 г. профессоръ философіи въ петербургскомъ университетѣ; см. М. И. Владиславлевъ, Прот. Ѳ. Ѳ. Сидонскій, Ж. М. Н. П. 1874, 1, ч. 171, стр. 50—55; Н. И. Рождественскій, По поводу печатанія богословскихъ лекцій о. Сидонскаго, Хрис. Чт. 1876, 9—10, стр. 290—336), является эмпирикомъ. Надежнѣйшимъ исходнымъ пунктомъ философскаго мышленія долженъ быть ощутимый для каждаго міръ опыта. Намъ доступна не полная истина. Многія разсужденія Сидонскаго напоминаютъ Милля. Сидонскому, а также и нѣкоторымъ другимъ «благонамѣреннымъ» мыслителямъ слѣдуетъ Ѳ. Надеждинъ, Опытъ науки философіи, Спб. 1845; Очеркъ исторіи философіи по Рейнгольду, Спб. 1837.

Типичнѣйшимъ представителемъ правительственной философіи николаевской поры является Фишеръ.

Статьи А. А. Фишера:

О ходѣ образованія въ Россіи и объ участіи, какое должна принимать въ немъ философія, рѣчь, пер. съ фр., Ж. М. Н. П. 1835, 1, стр. 28—68 (ч. 5), отдѣльно Спб. 1835.

О новѣйшемъ естественномъ правѣ, Ж. М. Н. П. 1836, 1, стр. 1—19 (ч. 9).

Введеніе въ опытную психологію, Ж. М. Н. П. 1839, 3, стр. 253—303 (ч. 21), и отдѣльно Спб. 1839.

Взглядъ на психологическую теорію чувственнаго воспріятія, Ж. М. Н. П. 1840, ч. 27, стр 1—39.

Сущность философіи и отношеніе ея къ авторитету, Ж. М. Н. П. 1845, 3, стр. 99—129 (ч. 45).

Вступительная лекція теоретической философіи, Ж. М. Н. П. 1845, ч. 45, стр. 1—28.

Ал. Андр. Фишеръ (род. 1797, по окончаніи вѣнскаго университета пріѣхалъ въ Россію учителемъ въ одномъ аристократическомъ семействѣ, съ 1832 г. былъ профессоромъ философіи въ петербургскомъ университетѣ) считалъ себя кантіанцемъ. Основаніями философіи должны быть: священное уваженіе къ религіи, неколебимая вѣрность монарху и безусловное повиновеніе существующимъ законамъ. Нечего мечтать о какихъ-то призрачныхъ правахъ, выдуманныхъ невѣждами XVIII в.,—мудрость правительства и безъ того понимаетъ свое время и умѣетъ угадать существенныя потребности. Философія—наука о безусловномъ, система законченнаго знанія, повтореніе божественныхъ мыслей о сотвореніи, сохраненіи и управленіи міра. Истина—одна, и какимъ бы путемъ она ни открывалась нашему сознанію, естественнымъ или сверхъестественнымъ,—источникъ ея въ Богѣ.

3. Гегелю русская мысль обязана появленіемъ двухъ наиболѣе живыхъ и плодотворныхъ теченій, западническаго и славянофильскаго. Увлеченіе Гегелемъ доходило до небывалыхъ размѣровъ (см. П. В. Анненковъ, Станкевичъ, Рус. Вѣс.

1857, 2 и 3, отдѣльно М. 1857; Идеалисты тридцатыхъ годовъ, Вѣс. Евр. 1883, 3 и 4). Умственная жизнь была тѣмъ сильнѣе, чѣмъ больше налагались на нее оковы извнѣ. Станкевичъ, Грановскій, Бѣлинскій, Огаревъ, Бакунинъ (О философіи, От. Зап. 1840, 4, стр. 55—78) и особенно Герценъ—вотъ западники того времени, выросшіе на Гегелѣ.

Статьи А. И. Герцена, относящіяся къ философіи:

Дилеттантизмъ въ наукѣ, От. Зап. 1843, 1, стр. 31—42; 3, стр. 27—40; 5, стр. 1—16 (т. 26—28).

Буддизмъ въ наукѣ, От. Зап. 1843, 11, стр. 57—74 (т. 31). Это продолженіе предыдущихъ статей.

Письма объ изученіи природы, От. Зап. 1845, т. 39, стр. 81—118; т. 41, стр. 1—35, 73—95; т. 43, стр. 1—28; 1846, т. 45, стр. 1—28, 91—108. Всего восемь писемъ.

Новыя варіаціи на старыя темы, Совр. 1847, т. II, стр. 21—31.

Нѣсколько замѣчаній объ историческомъ развитіи чести, Совр. 1848, т. VIII.

Былое и думы, 10 тт., Женева 1879. Здѣсь въ разныхъ мѣстахъ разсѣяно множество замѣчаній, характеризующихъ философскіе взгляды Герцена.

Письмо къ сыну по вопросу о свободѣ воли, Revue philos. 1876, 9, а оттуда П. Милославскій перевелъ въ Прав. Об. 1877, 2, стр. 283—293. Еще разъ оно переведено Г. Паперной въ сочиненіи А. Герцена-сына, Общая физіологія души, Спб. 1890.

О Герценѣ—Н. Страховъ въ 1. книгѣ сборника „Борьба съ Западомъ въ нашей литературѣ", Спб. 1882, стр. 1—144. П. В. Анненковъ, Идеалисты тридцатыхъ годовъ, Вѣс. Евр. 1883, 3, стр. 122—171; 4, стр. 501—543.

Тревожная натура А. И. Герцена (1812—1870), необыкновенно чуткая къ житейскимъ противорѣчіямъ, сказалась уже въ первыхъ его трудахъ. Тутъ онъ прямо становится на сторону гегелевской лѣвой. Гегель—великій мыслитель, но ему недоставало геройства логики, ему жаль было порвать съ существующимъ. Идея находится въ вѣчномъ движеніи. Выводъ отсюда довольно ясенъ. Натура мысли лучезарна, всеобща. Она жаждетъ обобщенія. Мысль не знаетъ супружеской вѣрности,—ея объятія всѣмъ; она не существуетъ только для того, кто хочетъ ею владѣть безраздѣльно. Наука—живой организмъ, которымъ развивается истина; форма, система науки предопредѣлены въ самой сущности ея понятія. Никакая блестящая всеобщность не составитъ полнаго, наукообразнаго знанія, если, заключенная въ ледяную область отвлеченій, она не имѣетъ силы воплотиться въ личное, если переходъ въ міръ событій и дѣйствій не заключенъ во внутренней потребности ея. Наука требуетъ пожертвовать личностію, закласть сердце, но цѣль человѣка не наука, а дѣяніе. Забытая въ наукѣ личность потребовала своихъ правъ, потребовала жизни, трепещущей страстями и удовлетворяющейся однимъ творческимъ дѣяніемъ. Наука достигла высшаго своего призванія: она явилась солнцемъ всеосвѣщающимъ, разумомъ факта, а слѣдовательно, и оправданіемъ его. Но она перешла свою высшую точку и указываетъ путь изъ себя въ практическую жизнь. Съ того мгновенія, какъ человѣкъ пойметъ истину, она будетъ у него въ груди, и тогда дѣло воспитанія исчерпано,—дѣло сознательнаго дѣянія начнется.

Антагонизмъ между философіей и естествовѣдѣніемъ со дня на день становится нелѣпѣе; онъ держится на взаимномъ непониманіи. Опытъ и умозрѣніе—двѣ необходимыя, истинныя, дѣйствительныя степени одного и того же знанія. Зародышъ такого антагонизма еще въ средневѣковомъ дуализмѣ. Каждый изъ его элементовъ долженъ былъ развиться до крайности, до нелѣпости въ реализмѣ и идеализмѣ. Теперь они должны утратить свои исключительныя притязанія и соединиться въ одно стройное пониманіе истины.

Философскіе труды первоначальныхъ славянофиловъ:

Полное собраніе сочиненій И. В. Кирѣевскаго (1806—1856), т. II, М. 1861. Тутъ къ философіи относятся: Жизнь Стеффенса, 59—171; Рѣчь Шеллинга, 172—184; Сочиненія Паскаля, изданныя Кузенемъ, 185—189; О характерѣ просвѣщенія Европы и его отношеніи къ просвѣщенію Россіи (письмо къ графу Е. Е. Комаровскому), 229—280 (напечатано ранѣе въ Москов. Сборникѣ 1852, кн. I, также отдѣльно М. 1852, 2. изд. 1888); О необходимости и возможности новыхъ началъ для философіи, 281—325 (напечатано въ первый разъ въ Рус. Бесѣдѣ 1856, кн. 2, отд. М. 1856, 2. изд. 1888); Отрывки, 326—343 (также Рус. Бес. 1857, кн. I).

Объ И. В. Кирѣевскомъ—А. С. Хомяковъ, И. В. Кирѣевскій. Сочиненія Хомякова, т. I, 586-590 (по 2. изд.), а также Рус. Бес. 1856, кн. 2; По поводу статьи И. В. Кирѣевскаго «О характерѣ» и пр., Сочиненія, I, 197—260; По поводу отрывковъ, найденныхъ въ бумагахъ И. В. Кирѣевскаго, тамъ же 263 284, а также Рус. Бес. 1857, кн. I. Ф. Терновскій, Два пути духовнаго развитія, Труды кіев. дух. акад. 1864, 4, стр. 378—402. Ѳ. Г. Масарикъ, см. стр. 503. Матеріалы для біографіи И. В. Кирѣевскаго, т. I Сочиненій Кирѣевскаго, стр. 1—111.

Сочиненія А. С. Хомякова (1804—1860), т. I, М. 1861. 2. изд. 187-. Здѣсь, кромѣ только что упомянутыхъ статей о Кирѣевскомъ, находятся: О современныхъ явленіяхъ въ области философіи (письмо къ Ю. Ѳ. Самарину), 287—318 (по 2. изд.), а также Рус. Бес. 1859, кн. I; Второе письмо о философіи къ Ю. Ѳ. Самарину (предсмертное сочиненіе, обрывающееся на полуфразѣ), 321 348, а также Рус. Бес. 1860, кн. 2; О старомъ и новомъ, 359—377; Предисловіе къ Русской Бесѣдѣ, 544—549, а также Рус. Бес. 1856, кн. I.—Т. II: богословскія сочиненія, Прага 1867 (долго былъ запрещенъ), 2. изд. М. 1880.—Т. III: записки о всемірной исторіи, М. 1871, 2. изд. 1882.—Т. IV: вторая часть записокъ о всемірной исторіи, М. 1873.

Философскія сочиненія Хомякова до сихъ поръ не были еще предметомъ спеціальнаго изслѣдованія. Богословскіе взгляды Хомякова разсматриваютъ: Н. И. Барсовъ, Новый методъ въ богословіи, Хрис. Чт. 1869, т. I, стр. 177—201, 346—377; 1870, т. I, стр. 591—644; О значеніи Хомякова въ исторіи отечественнаго богословія, Хрис. Чт. 1878, 1—2, стр. 303—320. А. М. Иванцовъ-Платоновъ, Нѣсколько словъ о богословскихъ сочиненіяхъ А. С. Хомякова, Прав. Об. 1869, 1, стр. 97—119. Наконецъ Ю. Ѳ. Самаринъ, предисловіе ко 2. т. Сочиненій Хомякова, а также Сочиненія Самарина, т. V.

Сочиненія Ю. Ѳ. Самарина (1819—1876), изданныя Д. Самаринымъ, 8 тт., М. 1877—1890. Не упоминая о мелкихъ замѣткахъ, напр., по вопросу о народности въ наукѣ, слѣдуетъ указать на помѣщенный въ 6. т. (М. 1887) въ полномъ видѣ разборъ труда К. Д. Кавелина «Задачи психологіи», 397—477 (первоначально напечатанъ Кавелинымъ въ извлеченіи въ Вѣс Евр. 1875, 6—8). Здѣсь же находится статья по поводу сочиненій М. Мюллера по исторіи религій, 481—523 (первоначально въ Прав. Об. 1878, 1), и Письма о матеріализмѣ, 541—554 (также въ Прав. Об. 1877, 4, и отд. М. 1877).

О Самаринѣ—К. Д. Кавелинъ, Некрологъ Ю. Ѳ. Самарина, Вѣс. Евр. 1876, 4, стр. 906—910. Русскій богословъ изъ свѣтскихъ людей сороковыхъ годовъ, Прав. Об. 1880, 5, стр. 42—98.

Сочиненія К. Аксакова, 3 тт., М. 1861—1880. Они не имѣютъ прямого отношенія къ философіи и важны только для философіи русской исторіи.

Къ славянофильскимъ надо отнести и статьи Н. П. Гилярова (1824—1887), Раціоналистическое движеніе философіи новыхъ временъ, Рус. Бес. 1859, кн. 3, стр. 1—64. Нѣсколько словъ о механическихъ способахъ въ изслѣдованіи исторіи, тамъ же 1858, кн. 1, стр. 66—87.

О славянофилахъ вообще слѣдуетъ отмѣтить болѣе выдающееся: Московское словенство, Совр. 1862, 1, стр. 23—30; 2, стр. 267—281 (по поводу выхода въ свѣтъ сочиненій Кирѣевскаго, Хомякова и Аксакова). К. Н. Бестужевъ-Рюминъ, Славянофильское ученіе и его судьбы въ русской литературѣ, От. Зап. 1862, 2, стр. 679—719; 3, стр. 26—58; 5, стр. 1—23 (тоже). (П. Лавровъ), Философія исторіи славянъ, От. Зап. 1870, 6, стр. 352—368. А. Н. Пыпинъ, Характеристики и пр., Спб. 1873. А. Д. Градовскій, Первые славянофилы, въ книгѣ Національный вопросъ въ исторіи и въ литературѣ, Спб. 1873, стр. 217—309. Э. Дмитріевъ-Мамоновъ, Наука и преданіе, От. Зап. 1875, 8, стр. 245—265, а также Славянофилы, Рус. Арх. 1873, 12, стр. 2488—2508. О. Ѳ. Миллеръ, Основы ученія первоначальныхъ славянофиловъ, Рус. Мысль 1880, 1, стр. 77—101; 3, стр. 1—44. И. Пановъ, Славянофильство, какъ философское ученіе (историко-философскій очеркъ), Ж. М. Н. П. 1880, 11, стр. 1—67. П. Линицкій, Славянофильство и либерализмъ, Кіевъ 1882. М. Урсинъ, Очерки изъ психологіи славянскаго племени, славянофилы, Спб. 1887, а также Сѣв. Вѣс. 1886, 2, 4 и 6. Вл. С. Соловьевъ, Очерки изъ исторіи русскаго сознанія, Вѣс. Евр. 1889, 11 и 12. По поводу этихъ статей Д. Самаринъ, Поборникъ вселенской правды, Спб. 1890.

По ученію славянофиловъ, истина не дана отдѣльному мышленію, а только совокупности мышленій. Поэтому нисколько не противорѣчитъ духу ученія, если разсматривать взгляды славянофиловъ вмѣстѣ, тѣмъ болѣе, что первые славянофилы, не оставивъ цѣльнаго изложенія своей системы, замѣчательно пополняютъ другъ друга.

Славянофилы воспитались на Гегелѣ и Шеллингѣ. Саморазвивающійся духъ воплощается въ нѣкоторыхъ избранныхъ народностяхъ. Такая народность, по ученію Гегеля, — германцы. Славяне не принадлежатъ къ числу избранныхъ и потому не могутъ быть носителями какой-нибудь идеи. Имъ остается только отречься отъ самихъ себя и усвоить цивилизацію, до которой дошли привилегированные народы.

Мы живемъ безъ прошедшаго и будущаго, не имѣемъ ничего индивидуальнаго, на что могла бы опереться наша мысль. Такъ говоритъ Чаадаевъ (Философическое письмо, Телескопъ 1836), крайній представитель западничества. Но въ самомъ-ли дѣлѣ устойчивы тѣ начала, на которыхъ стоитъ Западъ? Ученіе Гегеля—послѣднее слово раціонализма, первенствующаго начала западно-европейской жизни. Въ средніе вѣка силлогизмъ былъ поставленъ тамъ выше живаго сознанія церкви и преданія. Стремясь утвердить безусловныя и сверхопытныя христіанскія истины на условныхъ отвлеченно-разсудочныхъ основаніяхъ, католичество необходимо впало въ противорѣчіе. Плодами его явилось протестантство, а затѣмъ по прямой линіи—раціонализмъ Гегеля, страдающій кореннымъ недостаткомъ: философія Гегеля—философія разсудка, а между тѣмъ она считаетъ себя философіей цѣльнаго разума. Германской философіи была доступна только истина возможная, а не дѣйствительная, законъ, а не міръ, въ которомъ законъ проявляется. Познаніе разсудочное не обнимаетъ дѣйствительности; нужно знаніе синтетическое, разумѣющее внутреннюю связь являемой дѣйствительности съ непроявляемымъ первоначаломъ. Высшая ступень такого знанія—вѣра. Разумъ живъ воспріятіемъ явленія въ вѣрѣ. Жизнь познаваемаго онъ отражаетъ въ жизни вѣры, а логику его законовъ—въ діалектикѣ разсудка. Вѣра—непосредственное, живое и безусловное знаніе, она—зрячесть разума. Только такому цѣльному разуму доступны всѣ глубочайшія истины мысли, вся высшая правда вольнаго стремленія, ему одному только открыты невидимыя тайны вещей божескихъ и человѣческихъ. Однако ни разумъ, ни разсудокъ не терпятъ никакого насилія отъ вѣры, а напротивъ одна вѣра даетъ имъ живой полетъ. Только въ православіи всегда проводилась строгая граница между мышленіемъ и откровеніемъ. Изъ всеміряыхъ законовъ волящаго разума высшимъ и совершеннѣйшимъ для чистой души является законъ любви. Слѣдовательно, только согласіе съ этимъ закономъ можетъ укрѣпить и расширить наши силы. Общеніе любви необходимо для постиженія истины: оно зиждется на любви и безъ нея невозможно. Эта черта опять-таки рѣзко отдѣляетъ ученіе православной церкви отъ всѣхъ остальныхъ. — Впрочемъ, не слѣдуетъ забывать, что славянофилы идеализировали православіе, какъ и многое другое въ жизни славянъ.

Міръ является разуму какъ вещество въ пространствѣ и какъ сила во времени. Какъ пространство, такъ и время—категоріи силы: время есть сила въ ея развитіи, пространство — въ ея сочетаніяхъ. Вещество—проявленіе, а никакъ не начало силы. Сила — начало измѣняемости явленій, но въ основѣ всего лежитъ воля разума. Разумъ точно такъ же не можетъ сомнѣваться въ своей творческой дѣятельности—волѣ, какъ и въ своей отражательной воспріимчивости—вѣрѣ, или окончательномъ сознаніи—разсудкѣ.

Какъ на политической, такъ и на вѣроисповѣдной почвѣ исходною точкою славянофиловъ служитъ понятіе объ общинѣ. Это не какое-нибудь учрежденіе, а чисто нравственный союзъ между людьми. Въ общинѣ личность не теряется, но находитъ себя въ высшемъ, очищенномъ видѣ. Каждый имѣетъ въ виду благо всѣхъ. Выраженіемъ нравственной дѣятельности общины является совѣщаніе. Отсюда требованіе единогласія въ рѣшеніяхъ (пока всѣ не «сплдутся въ любовь»). Общинный бытъ основанъ не на отсутствіи личности, а на сознательномъ и свободномъ ея отреченіи отъ своего полновластія. Мало правды внѣшней (закона), нужна правда внутренняя. Внѣшняя правда — государству, внутренняя — землѣ; неограниченная власть царю, полная свобода жизни и духа—народу. Церковь есть великая община вѣрующихъ. Органъ ея — соборъ, выражающій идею единства во множествѣ. Западъ измѣнилъ началу соборности, за что и понесъ свою кару въ отпаденіи протестантства. Народность цѣнится, какъ проявленіе личности въ человѣчествѣ. Христіанскія начала далеко еще не осуществлены.

Этому ученію нельзя отказать ни въ возвышенности стремленій, ни въ мѣткихъ и своеобразныхъ построеніяхъ. Гораздо ближе къ низменной дѣйствительности ученіе новѣйшаго славянофильства въ лицѣ Данилевскаго.

Изъ сочиненій Н. Я. Данилевскаго къ философіи имѣютъ отношеніе:

Россія и Европа. взглядъ на культурныя и политическія отношенія славянскаго міра къ германо-романскому, Спб. 1871, первоначально въ Зарѣ 1869, 1–6. 8 и 9; 1871, 1; 4. изд. 1889.

Россія и восточный вопросъ, Рус. Рѣчь 1879, 1, стр. 212—251; 2. стр. 173—208.

Дарвинизмъ, т. I. въ 2 чч., т. II. Спб. 1885—1889 (объ этомъ сочиненіи ниже).

О Данилевскомъ Н. Страховъ. Жизнь и труды Н. Я. Данилевскаго, въ книгѣ Россія и Европа, изд. 3. и 4. Вл. С. Соловьевъ, Россія и Европа, Вѣс. Евр. 1888, 2 и 4. К. Н. Бестужевъ-Рюминъ, Теорія культурно-историческихъ типовъ. Рус. Вѣс. 1888, 5, стр. 210—270 (перепечатано въ послѣднемъ изданіи книги «Россія и Европа»). Н. Страховъ, Споръ изъ-за книгъ Н. Я. Данилевскаго, Рус. Вѣс. 1889, 12, стр 186–203; Послѣдній отвѣтъ Вл. Соловьеву, Рус. Вѣс. 1889, 2, стр. 200—212; другія статьи Страхова, а также полемику о дарвинизмѣ см. въ своемъ мѣстѣ Н. И. Карѣевъ, Теорія культурно-историческихъ типовъ, Рус. Мысль 1889, 9, стр. 1—32.

По ученію Н. Я. Данилевскаго (1822—1885) прогрессъ состоитъ не въ томъ, чтобы все идти въ одномъ и томъ же направленіи, а въ томъ, чтобы все поприще исторической дѣятельности человѣчества исходить во всевозможныхъ направленіяхъ. Въ исторіи слѣдуетъ различать не степени развитія, какъ это обыкновенно дѣлаютъ, а культурно-историческіе типы, и только въ предѣлахъ каждаго изъ этихъ типовъ можно говорить о степени развитія. Такихъ типовъ или самобытныхъ цивилизацій до сихъ поръ было десять: египетскій, китайскій, халдейскій, индійскій, иранскій, еврейскій, греческій, римскій, аравійскій, германо-романскій. Каждый типъ самостоятельно развивалъ начало, заключавшееся, какъ въ особенностяхъ его духовной природы, такъ и во внѣшнихъ условіяхъ жизни, и этимъ вносилъ свой вкладъ въ общую сокровищницу. Общечеловѣческой цивилизаціи нѣтъ и не можетъ быть, потому что это была бы невозможная неполнота; всечеловѣческой цивилизаціи также нѣтъ, да и не можетъ быть, потому что это недостижимый идеалъ. Славяне обладаютъ такими особенностями, которыя даютъ имъ право считать себя отдѣльнымъ культурнымъ типомъ. Вотъ почему для всякаго славянина послѣ Бога и Церкви идея славянства должна быть высшей идеей. Самобытность и независимость для славянина должна быть высшимъ благомъ, обусловливающимъ всѣ остальныя блага. Теперь какъ разъ время выступить самобытной славянской культурѣ, такъ какъ Западъ пораженъ гніеніемъ. Европа въ религіозномъ отношеніи изжила уже то узкое религіозное понятіе, которымъ она замѣнила вселенскую истину; въ политическомъ отношеніи она дошла до непримиримаго противорѣчія между требованіями личной свободы, выработанной всею жизнію ея, и распредѣленіемъ собственности, на которомъ все еще лежитъ печать завоеванія. Различіе между европейскимъ и грядущимъ славянскимъ типомъ глубоко. Славяне всегда отличались отсутствіемъ насильственныхъ стремленій, главнымъ двигателемъ русскаго народа былъ не интересъ, а внутреннее нравственное сознаніе, медленно подготовлявшееся въ его духовномъ организмѣ, но всецѣло охватывавшее его, когда наставало время взяться за дѣло. Это заставляетъ предполагать, что славянскій типъ будетъ болѣе счастливымъ типомъ. Онъ долженъ быть четырехосновнымъ типомъ, т. е. объединять въ себѣ культурную дѣятельность во всѣхъ ея четырехъ видахъ (религіозная, культурная въ тѣсномъ смыслѣ, политическая и общественно-экономическая дѣятельность). Восточный вопросъ разрѣшается всеславянской федераціей.

Изъ трудовъ Н. Н. Страхова слѣдуетъ привести:

О методѣ естественныхъ наукъ и значеніи ихъ въ общемъ образованіи, Спб. 1865 (помѣщено первоначально въ разныхъ журналахъ).

Значеніе гегелевой философіи въ настоящее время, Свѣточъ, 1860, 1. стр. 3—51.

Англійская психологія (о книгѣ М. Троицкаго), От. Зап. 1867, № 17, стр. 35–53; № 24, стр. 709–733.

Міръ какъ цѣлое, черты изъ науки о природѣ, Спб. 1872 (помѣщено ранѣе въ разныхъ журналахъ).

Борьба съ Западомъ въ нашей литературѣ, 2 книжки, Спб. 1883, 2-е изд., значительно дополненное, 1887—1890 (печаталось ранѣе въ разныхъ журналахъ).

Исторія и критика философіи (Вл. Соловьевъ, Критика отвлеченныхъ началъ), Ж. М. Н. П. 1881, 1, стр. 79—115.

Объ основныхъ понятіяхъ психологіи и физіологіи, Спб. 1886 (помѣщалось въ разныхъ журналахъ).

О вѣчныхъ истинахъ (мой споръ о спиритизмѣ), Спб. 1887.

Полное опроверженіе дарвинизма (о книгѣ Данилевскаго), Рус. Вѣс. 1887, 1, стр. 9—62.

Всегдашняя ошибка дарвинистовъ, Рус. Вѣс. 1887, 11, стр. 66—114; 12, стр. 98—129.

Наша культура и всемірное единство, замѣчанія на статью г. Вл. Соловьева «Россія и Европа», Рус. Вѣс. 1888, 6, стр. 200—256.

Послѣдній отвѣтъ В. С. Соловьеву, Рус. Вѣс. 1889, 2, стр. 200—212.

А. С. Фаминцынъ о «Дарвинизмѣ» Н. Я. Данилевскаго, Рус. Вѣс. 1889, 4, стр. 225—243.

Споръ изъ-за книгъ Н. Я. Данилевскаго, Рус. Вѣс. 1889, 12, стр. стр. 186—203. Всѣ послѣднія статьи вошли во 2. изданіе второй книжки сборника «Борьба съ Западомъ».

Н. Н. Страхова не слѣдуетъ смѣшивать съ Н. Страховымъ, помѣщающимъ свои статьи въ журналѣ Вѣра и Разумъ.

О Страховѣ—В. С. Соловьевъ, Россія и Европа, Вѣс. Евр. 1888, 2, стр. 742—761; 4, стр. 725—767. М. Протопоповъ, Кладбищенская философія, Дѣло, 1882, 6, стр. 1—20 (о сочиненіи „Борьба съ Западомъ"). К. А. Тимирязевъ, Безсильная злоба антидарвиниста (по поводу статьи «Всегдашняя ошибка дарвинистовъ»), Рус. Мысль 1889, 5, стр. 17—52; 6, стр. 65—82; 7, стр. 58—78 В. Розановъ, О борьбѣ съ Западомъ въ связи съ дѣятельностью одного изъ славянофиловъ, Вопросы философіи и психол., 1890, кн. 4, стр. 27—64.

Идеи Данилевскаго горячо проповѣдуетъ Н. Н. Страховъ (род. 1828, окончилъ Главный педагогическій институтъ въ 1851 г., теперь членъ Ученаго комитета при министерствѣ народн. просв.). Вмѣстѣ съ Гегелемъ конченъ раздоръ между философами. Гегель возвелъ философію на степень науки, поставилъ ее на незыблемомъ основаніи. Въ самой сущности гегелевскаго ученія лежитъ примиреніе всѣхъ взглядовъ, ученій, ихъ сліяніе воедино. Формальная сторона гегелевской философіи остается до сихъ поръ неприкосновенною и составляетъ душу всего, что можно считать научнымъ движеніемъ. Важно не столько богатство свѣдѣній, сколько усвоеніе самаго принципа каждой науки, ея основныхъ понятій или категорій. Естественныя науки требуютъ, можетъ быть, болѣе другихъ наукъ отчетливой установки своихъ категорій.

Въ органической жизни слѣдуетъ различать явленія развитія и явленія круговорота. Подъ явленіями круговорота разумѣются тѣ процессы, которые постоянно совершаются въ организмахъ, но служатъ только для возобновленія его въ прежнемъ видѣ. Существенный признакъ организмовъ—совершенствованіе. Переходъ въ высшія формы не столько зависитъ отъ внѣшнихъ условій, сколько отъ самого организма. Понятіе о безконечномъ совершенствованіи невозможно, а потому одряхлѣніе и смерть—необходимое слѣдствіе органическаго развитія. Существеннымъ содержаніемъ органической жизни является взаимодѣйствіе съ внѣшнимъ міромъ. Человѣкъ долженъ смотрѣть на свою жизнь такъ, какъ будто весь остальной міръ пустъ, и какъ будто за цикломъ жизни человѣчества не послѣдуетъ никакого новаго цикла. Истина, благо и свободная дѣятельность — понятія, стоящія выше обыкновенныхъ формъ познанія. Они требуютъ какъ бы особаго рода мышленія, они непрестанно намъ присущи и составляютъ главное содержаніе душевной дѣятельности. Изъ раціонализма нѣтъ выхода внутри самого раціонализма: для этого нужна умственная дѣятельность высшаго порядка.

Теорія атомовъ признаетъ за ними свойства, которыхъ нѣтъ въ тѣлахъ, да она и не даетъ никакого объясненія этимъ свойствамъ. Отвергнувъ атомы, мы получимъ вещество гибкое, живое, такъ какъ сущность вещества заключается въ дѣятельности. Атомистика — химическая метафизика, но настанетъ время, когда метафизика будетъ вовсе изгнана изъ наукъ, т. е. изъ нихъ будутъ изгнаны всякія попытки воплощать сущность вещей. Тогда апріорный элементъ, эта душа всякой науки, будетъ имѣть видъ не метафизики, а діалектики.

Изъ трудовъ С. С. Гогоцкаго назовемъ:

Критическій взглядъ на философію Канта, Кіевъ 1847.

О характерѣ философіи среднихъ вѣковъ, Совр. 1849, 6, стр. 65—96 (т. XV).

Объ историческомъ развитіи воспитанія у примѣчательнѣйшихъ народовъ древняго міра, рѣчь, Ж. М. Н. П. 1854, 10—12; отдѣльно Кіевъ 1853 и Спб. 1854.

Введеніе въ педагогику, Ж. М. Н. П. 1855, 4, стр. 39—78.

О развитіи чувствовательныхъ способностей въ педагогическомъ отношеніи, Ж. М. Н. П. 1855, 10, стр. 23—44.

О развитіи познавательныхъ способностей въ педагогическомъ отношеніи, Ж. М. Н. П. 1857, 3, стр. 315—346; 4, стр. 1—26.

Философскій лексиконъ, Кіевъ, т. I, 1857, 2. изд. Спб. 1859; т. II, 1861; т. III, 1866; т. IV, 1, 1872; т. IV, 2, 1873. Этимъ обширнымъ трудомъ Гогоцкій оказалъ немаловажную услугу русской философской литературѣ.

Обозрѣніе системы философіи Гегеля, Кіевъ 1860, также во 2. т. Философскаго лексикона.

Современность, Труды кіев. дух. акад. 1860, 2, стр. 47—73. Два слова о прогрессѣ, тамъ же 1860, 1, стр. 119—136, и отдѣльно Кіевъ 1860, 2. изд. 1863.

Введеніе въ исторію философіи, Кіев. унив. изв. 1870, 11 и 12; 1872, 1, также Кіевъ 1871.

О различіи между воспитаніемъ и образованіемъ въ древнія и новыя времена, публичная лекція, Кіев. унив. изв. 1874, 3, стр. 69—92, также Кіевъ 1874.

Философскій словарь или краткое объясненіе философскихъ и другихъ научныхъ выраженій, встрѣчающихся въ исторіи философіи, Кіевъ 1876.

Философія XVII и XVIII вѣковъ въ сравненіи съ философіею XIX в. и отношеніе той и другой къ образованію, 3 выпуска, Кіевъ 1878—1884, а также Унив. изв. 1877, 11 и 12; 1878, 1—3; 1882, 8—10, 12; 1883, 1—3; 8—11; 1884, 1 и 2.

Краткое обозрѣніе педагогики или науки воспитательнаго образованія, Кіевъ 1879, 2. доп. изданіе 1882. Печаталось въ Кіев. унив. изв. 1879, 1—3, 5; 1882, 1 и 2.

Программа психологіи, 2 выпуска, Кіевъ 1880 и 1881, изъ Унив. изв. за эти годы.

О Гогоцкомъ см. П. Д. Юркевичъ, По поводу статей богословскаго содержанія, помѣщенныхъ въ Философскомъ лексиконѣ, Труды кіев. духов. акад. 1861, № 1, стр. 73—95; № 2, стр. 195—228. М. А. Антоновичъ, Современная философія (о первыхъ двухъ томахъ Философскаго лексикона), Соврем. 1861, 2, стр. 249—280. Д. Поспѣховъ, Пятидесятилѣтіе ученой дѣятельности бывшаго профессора кіев. дух. акад. С. С. Гогоцкаго, Труды академіи 1887, 12, стр. 655—665. Н. Флоринскій, С. С. Гогоцкій, Вѣра и Раз. 1889, № 20, стр. 355—374. Я. Колубовскій, Матеріалы для исторіи философіи въ Россіи, Вопросы философіи и психол., 1890, кн. 4, стр.12—20.

Къ числу гегельянцевъ слѣдуетъ отнести также Гогоцкаго (1813—1889, окончилъ духовную академію въ Кіевѣ, 1841—1851 былъ въ ней профессоромъ философіи, а 1851—1881 профессоромъ философіи въ кіевскомъ университетѣ), занимающаго не послѣднее мѣсто и въ исторіи русской педагогики. На него сильно вліялъ и Баадеръ. Въ ученіи Гегеля Гогоцкій видитъ выраженіе въ систематической формѣ того движенія, которымъ новыя времена отличаются отъ направленія среднихъ вѣковъ. Задача новаго времени — выработать разумный просторъ личности, развить внутреннюю жизнь въ гармоніи съ внѣшнею. Это стремленіе Гегель и довелъ до крайности въ своей системѣ. Философія—это сама мысль, сама дѣятельность мысли и познанія, получающая для себя содержаніе отъ соприкосновенія съ противостоящимъ ей міромъ, какъ предметомъ или дѣйствительностью, опредѣляемою сознающимъ началомъ. Не смотря на всѣ свои видоизмѣненія, философія въ сущности постоянно имѣетъ одну главную задачу, распадающуюся на многіе частные вопросы, изъ которыхъ въ данное время привлекаютъ больше интереса то одни, то другіе. Какъ высшему проявленію сознательной жизни, философіи свойственно развитіе, которымъ и объясняется разнообразіе ея измѣненій. Она стремится къ познанію безусловнаго начала вещей, ихъ внутренней связи и отношенія ихъ къ этому началу. Философія — необходимый результатъ и вмѣстѣ пособіе для другихъ наукъ.—Группировать взгляды Гогоцкаго довольно трудно, такъ какъ на пространствѣ полувѣка они подвергались разнообразнымъ вліяніямъ и разбросаны главнымъ образомъ по многочисленнымъ статьямъ Философскаго лексикона, послѣдній томъ котораго вышелъ почти черезъ двадцать лѣтъ послѣ перваго.

Труды Б. Н. Чичерина, имѣющіе отношеніе къ философіи:

Исторія политическихъ ученій, 4 тт., М. 1869—1877 (еще не оконченъ).

Наука и религія, М. 1879.

Мистицизмъ въ наукѣ, М. 1880 (о „Критикѣ отвлеченныхъ началъ“ Вл. С. Соловьева).

Собственность и государство, 2 тт., М. 1882—1883.

Нѣмецкіе соціалисты. I. Лассаль. II. Карлъ Марксъ. Сборн. госуд. знаній, 1878, т. 5, стр. 1—71; т. 6, стр. 1—39.

Система химическихъ элементовъ, въ приложеніи къ Журналу физико-химическаго общ. 1888, вып. 3 и 7; 1889, вып. 7—9. Къ философіи имѣетъ прямое отношеніе послѣдняя глава о единствѣ матеріи, стр. 232—265. Трудъ еще не оконченъ.

О Чичеринѣ Громовъ, Крит. Обозр. 1879, № 4. Н. И. Карѣевъ, тамъ же № 22. П. Линицкій, Объ умозрѣніи и отношеніи умозрительнаго познанія къ опыту (теоретическому и практическому), Кіевъ 1881. А. М. Иванцовъ-Платоновъ, Прав. Об. 1879, 9, стр. 134—166; 10, стр. 302—346. Н. И. Хлѣбниковъ, Религія, Философія, наука и искусство, Кіев. унив. изв. 1879, 12, стр. 289—305. Всѣ эти статьи вызваны „Наукой и религіей".

Б. Н. Чичеринъ (род. 1828 въ Тамбовѣ, до 1868 г. былъ профессоромъ государственнаго права въ моск. универс., 1882—1883 гг. московскимъ городскимъ головою) въ діалектикѣ Гегеля видитъ безсмертное достояніе человѣческаго ума. Опытъ долженъ быть соединенъ съ умозрѣніемъ, ибо опытныя науки, объединяя явленія, всегда восходятъ къ умозрительнымъ началамъ. Логика, математика и діалектика даютъ только формальное знаніе. Однако логическія опредѣленія соотвѣтствуютъ реальной сущности вещей: въ опредѣленіяхъ нашего разума въ логической формѣ выражается то единство, которое лежитъ въ основѣ явленій. Безусловно-общая форма требуетъ и безусловно-общаго содержанія. Оно не дается намъ опытомъ, который всегда ограниченъ, но разумъ по собственной своей природѣ, какъ сознаніе чистаго закона, выходитъ изъ предѣловъ всякаго опыта и полагаетъ содержаніе, соотвѣтствующее своей формѣ. Отъ относительнаго онъ необходимо возвышается къ абсолютному, къ Богу. Верховный нравственный законъ, отличаясь формальнымъ характеромъ, истекаетъ тоже изъ существа разума. Этотъ законъ связываетъ все безчисленное множество разумныхъ существъ въ одно міровое цѣлое. Нравственное требованіе безусловно и когда бы то ни было непремѣнно должно быть исполнено. Вотъ почему слѣдуетъ допустить безсмертіе. Если философія въ высшемъ своемъ значеніи есть познаніе абсолютнаго, то религія, какъ общее явленіе человѣческаго духа, есть стремленіе къ живому общенію съ абсолютнымъ. Тѣсная связь между религіею и нравственностью ведетъ къ тому, что союзъ, соединяющій людей во имя нравственнаго начала, есть вмѣстѣ и союзъ религіозный, церковь. Свобода церкви и свобода совѣсти должны быть основными законами всякаго образованнаго общества.

Открывъ законъ, который управляетъ развитіемъ идеи абсолютнаго, можно понять и движеніе всѣхъ остальныхъ идей, такъ какъ онѣ черпаютъ свою силу изъ идеи абсолютнаго. Діалектическое движеніе мысли заключаетъ въ себѣ четыре главныхъ опредѣленія: первоначальное единство, которое въ непосредственной слитности содержитъ въ себѣ два противоположныя начала, общее и частное, затѣмъ обѣ противоположности въ ихъ отвлеченіи, т. е. отвлеченно общее и чисто частное, наконецъ—высшее или конечное единство обоихъ. Сообразно этому и мысль человѣческая движется четырьмя путями, изъ которыхъ въ новой философіи пройдено (въ обратномъ порядкѣ сравнительно съ древней) три: раціонализмъ шелъ субъективнымъ путемъ, отъ субстанціи къ идеѣ, спиритуалистическій реализмъ—обратно, отъ идеи къ субстанціи, наконецъ—матеріалистическій реализмъ идетъ отъ формы къ матеріи, или отъ закона къ явленію. Значитъ, остается послѣдній путь — отъ матеріи къ формѣ, или отъ явленія къ закону, но уже на почвѣ универсализма, который требуетъ, чтобы умозрѣніе было соединено съ опытомъ.

Источникъ права, какъ и нравственности,—въ свободѣ. Начало свободы, переходя черезъ различныя опредѣленія, образуетъ отдѣльныя самостоятельныя области человѣческихъ отношеній. Свобода воли, состоящая въ самоопредѣленіи на основаніи собственнаго рѣшенія, распадается на свободу внутреннюю, нравственную, и внѣшнюю, юридическую; наконецъ высшаго своего значенія она достигаетъ въ свободѣ общественной. Пока человѣкъ остается свободнымъ существомъ, начала права должны сохраняться неприкосновенными, а потому должны сохраниться и собственность во всей своей полнотѣ, и свобода договоровъ, и наслѣдственное право, какъ неотъемлемая принадлежность семейнаго начала. Рядомъ съ формальнымъ равен-

ствомъ должно сохраниться матеріальное неравенство, которое составляетъ неизбѣжное послѣдствіе свободнаго движенія силъ, и которое одно только даетъ возможность проявляться всему безконечному разнообразію жизни. Низшую ступень человѣческаго общежитія составляетъ союзъ естественный, семейство, среднюю — два противоположные союза, отвлеченно общій и частный, церковь и гражданское общество, высшую — единый союзъ, государство. Государство призвано объединить всю человѣческую жизнь. Однако оно не поглощаетъ въ себѣ всѣхъ другихъ союзовъ, но даетъ имъ надлежащій просторъ.

Въ матеріальной области, какъ и въ духовной, сила, законъ, матерія и цѣль составляютъ основныя опредѣленія бытія. Опытная наука доказываетъ, что при всей измѣнчивости чувственныхъ явленій въ нихъ есть нѣчто такое, что остается количественно всегда себѣ равнымъ. Это и называется матеріею. Система химическихъ элементовъ выражаетъ собою основныя свойства матеріи въ ихъ взаимной и необходимой внутренней связи. Помимо матеріи, началами физическаго міра являются пространство и сила. Пространство — сущность нематеріальная, но тѣмъ не менѣе совершенно реальная. Части ея лежатъ внѣ другъ друга, непрерывно и слитно, образуя нѣчто единое, безконечное, неизмѣнное, все проникающее, все въ себѣ заключающее, связанное непреложнымъ закономъ и дающее всему законъ. Однимъ словомъ, это—абсолютное въ формѣ чистой экстенсивности, ибо всѣ эти признаки могутъ принадлежать только абсолютной сущности. Сила — субстанція, но отличная отъ матеріи. Матерія не что иное, какъ нейтрализація двухъ противоположныхъ формъ энергіи, потенціальной и кинетической. По существу своему матерія и энергія тожественны, но въ циклѣ міровыхъ началъ матерія—позднѣйшаго происхожденія. Основной процессъ міровыхъ силъ, сходный съ діалектикой, долженъ имѣть силу и за предѣлами міра физическаго.

Гегельянцемъ былъ и извѣстный въ свое время законовѣдъ К. Неволинъ (1806—1855), Разсужденіе о философіи законодательства у древнихъ, Спб. 1835; Энциклопедія законовѣдѣнія, 2 тт., Кіевъ 1839—1840 (сюда цѣликомъ вошло и первое сочиненіе), а также въ двухъ первыхъ томахъ Полнаго собранія сочиненій, изданнаго И. Андреевскимъ, Спб. 1857. Біографическій очеркъ Неволина, написанный Андреевскимъ, находится въ 1. т., стр. I—XX.

Какъ видно, многимъ обязанъ Гегелю другой извѣстный юристъ и общественный дѣятель П. Г. Рѣдкинъ (род. въ 1808 г., 1835—1848 профессоръ энциклопедіи законовѣдѣнія въ Москвѣ, 1863—1878 профессомъ философіи права въ Петербургѣ, теперь сенаторъ). Ему принадлежитъ первая въ русской литературѣ статья о Гегелѣ: Обозрѣніе гегелевой логики, Москвит. 1841, 8, стр. 410—446 (т. IV). Съ 1889 г. подъ скромнымъ заглавіемъ «Изъ лекцій по исторіи философіи права въ связи съ исторіей философіи вообще» (пока вышло четыре тома) Рѣдкинъ издаетъ свои университетскія чтенія, въ которыхъ чрезвычайно много мѣста отводится исторіи философіи. Философія, какъ особая наука, тѣмъ существенно и отличается отъ прочихъ наукъ, что она пользуется ихъ результатами для восхожденія къ общей всѣмъ имъ цѣли — къ единству человѣческаго знанія, къ тому всеобщему, которое есть истинно научное во всѣхъ спеціальныхъ наукахъ. (О Рѣдкинѣ см. Е. О., Здравый идеализмъ, Вѣс. Евр. 1889, 6, стр. 667—677).

Гегелевскими мыслями по эстетикѣ очень увлекалъ своихъ слушателей профессоръ моск. дух. акад. Е. В. Амфитеатровъ (1815—1888), О существѣ и свойствахъ художественной дѣятельности, Приб. къ твор. свв. отцовъ 1872, т. 25, стр. 503—530; Историческій обзоръ ученій о красотѣ и искусствѣ, Вѣр. и Раз. 1889, №№ 15, 17, 19, 23, 24; 1890, № 2 и 6. См. о немъ І. Т., Е. В. Амфитеатровъ, Вѣр. и Раз. 1888, № 12, стр. 606—621.

Сочиненія В. Розанова:

О пониманіи, опытъ изслѣдованія природы, границъ и внутренняго строенія науки, какъ цѣльнаго знанія, М. 1886.

Органическій процессъ и механическая причинность, Ж. М. Н. П. 1889, 5, стр. 1 — 22.

Вопросъ о происхожденіи организмовъ, Рус. Вѣс. 1889, 5, стр. 311—316 (по поводу книги Данилевскаго о дарвинизмѣ).

Мѣсто христіанства въ исторіи, Рус. Вѣс. 1890, 1, и въ болѣе полномъ видѣ М. 1890.

Розанову принадлежатъ также статьи, упомянутыя на стр. 530 и 543, а также переводъ первыхъ двухъ книгъ Метафизики Аристотеля, Ж. М. Н. П. 1890, 2 и 3 (вмѣстѣ съ П. Д. Первовымъ)

О первомъ трудѣ Розанова — Н. Н. Страховъ, Ж. М. Н. П. 1889, 9, стр. 124—131.

Очень близко къ Гегелю, хотя и независимо отъ него, подошелъ В. Розановъ (преподаватель елецкой гимназіи, род. въ 1856 г.). Между наукой и философіей существуетъ раздвоеніе. Примирить его можно только тѣмъ, что лежитъ внѣ предѣловъ ихъ,—пониманіемъ. Пониманіе заканчиваетъ собою дѣятельность разума, когда онъ отъ исканія переходитъ къ созерцанію. Разумъ есть потенція сознанія. Познаніе возникаетъ въ немъ только тогда, когда онъ восприметъ въ себя объекты познанія. Такимъ образомъ въ самомъ разумѣ надо различать схемы, опредѣляющія собою возможное познаніе, а внѣ разума — стороны бытія. Знанія, соотвѣтствующія всѣмъ схемамъ разума и обнимающія всѣ стороны бытія, и составляютъ пониманіе. Пониманіе слагается изъ семи идей—существованія, сущности, свойствъ, причины, цѣли, сходства и различія, числа. Это и есть схемы разума, а объекты этихъ идей — стороны бытія. Другихъ идей разумъ образовать не можетъ, а потому онѣ и опредѣляютъ границы познавательной дѣятельности. Въ этихъ предѣлахъ будутъ размѣщаться всѣ знанія, какія только пріобрѣтетъ человѣкъ. Пониманіе дѣлится на три вѣтви: ученіе о познающемъ, ученіе о познаваніи и ученіе о познаваемомъ. Затѣмъ въ каждой изъ этихъ областей идутъ отдѣлы и подотдѣлы, такъ что намѣчается полный планъ человѣческаго пониманія. Въ пониманіи раскрывается природа человѣческаго разума; оно является первымъ назначеніемъ человѣка, какъ цѣлесообразно устроеннаго существа; оно свободно извнѣ, потому что необходимо внутри себя.

Пониманію совершенно чуждо раздвоеніе, существующее между наукою и философіею. Это, во-первыхъ, потому, что для пониманія вопросъ о методѣ оказывается второстепеннымъ: оно не ищетъ быть ни исключительно умозрительнымъ, ни исключительно опытнымъ,—оно хочетъ быть только правильнымъ. Во-вторыхъ, потому, что пониманіе стремится объяснить, уразумѣть дѣйствительное. Повсюду ученіямъ о вещахъ и явленіяхъ оно предпосылаетъ общія теоріи всегда съ умозрительнымъ характеромъ, и на этихъ общихъ теоріяхъ возводитъ частныя ученія всегда съ опытнымъ характеромъ. Въ противоположность наукѣ и философіи, пониманіе не допускаетъ извращенія своей природы, ибо съ извращеніемъ его природы оно совершенно уничтожается. Наука и философія отличаются неустойчивымъ характеромъ, тогда какъ пониманію чуждо исканіе и сомнѣніе: въ немъ сознаны границы, до которыхъ оно дойдетъ, и опредѣлены пути, которыми оно достигнетъ ихъ; ранѣе, чѣмъ познало свои объекты, оно знаетъ, каковы и гдѣ они. Все познаваемое распредѣлено въ пониманіи, содержится въ его формахъ, но только еще закрытое, непознанное. Пониманіе завершаетъ дѣятельность разума и даетъ ему успокоеніе.

4. Время расцвѣта и побѣднаго шествія матеріализма въ Германіи не могло не отразиться и въ Россіи, тѣмъ болѣе, что оно совпало съ началомъ знаменательной эпохи, когда тяжелый гнетъ мысли отошелъ въ область прошедшаго. Русскій матеріализмъ не представляетъ ничего самостоятельнаго. На очереди были слишкомъ жгучіе практическіе вопросы, чтобы еще оставалось время для безплодныхъ, повидимому, умозрѣній. Предшествующее поколѣніе не могло дать какой-ни-

будь подготовки для занятія философіей, такъ какъ только послѣ пятнадцатилѣтняго промежутка философія вводится въ кругъ университетскихъ предметовъ. Но обойтись безъ философіи было нельзя, а потому пришлось просто усвоить ту философію, которая считалась въ самой Германіи радикальной и передовой. Однако на смѣну матеріализма скоро появился позитивизмъ. Онъ имѣлъ гораздо больше силы и вліянія.

Изъ статей М. А. Антоновича можно отмѣтить:

Современная философія (о «Философскомъ лексиконѣ» Гогоцкаго), Совр. 1861, 2, стр. 249—280.

Два типа современныхъ философовъ (по поводу «Трехъ бесѣдъ о современномъ значеніи философіи» Лаврова), Совр. 1861, 4, стр. 349—418.

О гегелевской философіи (Гаймъ, Гегель и его время, пер. П. Л. Соляникова), Совр. 1861, 8, стр. 201—238.

Современная физіологія и психологія (Льюисъ, Физіологія обыденной жизни, пер. Борзенкова и Рачинскаго, М. 1861—62), Совр. 1862, 2, стр. 227—266.

Теорія происхожденія въ царствѣ животныхъ (Дарвинъ, О происхожденіи видовъ, пер. Рачинскаго), Совр. 1864, 3, стр. 63—107.

Единство силъ природы (о книгахъ Грове, Тиндаля и Германа въ рус. переводѣ), Совр. 1865, 1, стр. 15—66.

Современная эстетическая теорія (Чернышевскій, Эстетическія отношенія), Совр. 1865, 3, стр. 37—82.

Единство физическаго и нравственнаго космоса, Космосъ 1869, № 1, стр. 4—9; № 2, стр. 11—15.

Необходимость большей гармоніи въ учебномъ дѣлѣ. Семья и Шк. 1878, 1, стр. 17—32: 2, стр. 73—85.

Проф. Сѣченовъ о несвободѣ воли, Нов. Обозр. 1881, 2, стр. 193—214.

О М. А. Антоновичѣ — С. А. Венгеровъ, Критико-біографическій словарь русскихъ писателей, т. I, стр. 666—682.

На долю М. А. Антоновича (род. въ 1835 г.) выпало считаться съ тѣми явленіями философской жизни, которыя или робко заявляли о своемъ существованіи (Юркевичъ, Гогоцкій), или подымали голову, опираясь на новѣйшее движеніе философской мысли (Лавровъ, позитивизмъ). Рѣшительнымъ матеріалистомъ заявилъ себя и Писаревъ, вскорѣ ставшій на сторону позитивизма.

Самымъ сильнымъ противникомъ Чернышевскаго оказался Юркевичъ (о его взглядахъ см. ниже), шагъ за шагомъ разобравшій всѣ положенія «Антропологическаго принципа». Много шуму надѣлали также публичныя лекціи Юркевича противъ матеріализма, читанныя имъ въ Москвѣ. О матеріализмѣ съ разныхъ точекъ зрѣнія писали также Страховъ, Кудрявцевъ, Лавровъ, Самаринъ, Владиславлевъ (о всѣхъ ихъ см. въ своемъ мѣстѣ).

Больше всего противниковъ матеріализма вышло изъ среды духовенства. Нельзя, впрочемъ, сказать, чтобы отсюда же вышли и самыя сильныя нападки на новомодное ученіе. Духовные журналы, очевидно, не имѣли вполнѣ подготовленныхъ сотрудниковъ, и дѣло на первыхъ порахъ ограничивалось переводными трактатами и въ крайнемъ случаѣ компиляціями. Съ 1867 по 1883 г. прот. Заркевичъ издавалъ сборникъ «Матеріализмъ, наука и христіанство», гдѣ помѣщены почти исключительно переводы (Фабри, Навиль, Жане, Прессансе, Ульрици, Люка, Бенеръ, Шикоппъ, Меньянъ, Каро,

Геттингеръ, Ружмонъ, Кошп, Эбрарди, а изъ оригинальныхъ—только В. Поповъ и архіеп. Никаноръ). Вѣроятно, изъ той же среды вышли и Матеріалы для разоблаченія матеріалистическаго нигилизма, Спб. 1864 (собраны изъ нѣмецкихъ источниковъ). Другія статьи и отдѣльные труды: Л. К., Взглядъ современныхъ матеріалистовъ на душу и ея свободу, Прав. Об. 1863, 4. стр. 277—304; 5, стр. 8—31. I. Заркевичъ, Современный матеріализмъ передъ судомъ разума, Спб. 1866 (изъ журнала „Духъ христіанина"). О различіи между органическимъ и неорганическимъ, Хрис. Чт. 1866, 9, стр. 316—347 (переводъ П. Е. Троицкаго изъ протестантскаго журнала). Д. К—нъ, Матеріализмъ и точная наука, Чтенія въ общ. люб. дух. просв. 1868, т. IV, стр. 57—75 (по поводу сочиненія Ульрици). А. П. Лебедевъ, Принципы матеріалистическаго міровоззрѣнія новѣйшаго времени, тамъ же 1873, I, стр. 69—90, 200—234; Выводы матеріализма въ вопросѣ о происхожденіи міра предъ судомъ строгаго научнаго естествознанія, Приб. къ твор. свв. отцовъ 1872, т. 25, стр. 213—313, 373—426. Свящ. Г. Малеванскій, О духовной природѣ человѣка—противъ матеріализма и дарвинизма, Прав. Об. 1873, 4, стр. 537—568; 5, стр. 723—769 (по Баумштарку). Свящ. I. Петропавловскій, Матеріализмъ, разборъ гипотезы матеріализма о вѣчности матеріи и самообразованіи міра, Чтенія въ общ. люб. дух. просв. 1880, 1, стр. 3—26; Новѣйшее невѣріе (его мнимонаучныя основанія и гибельныя слѣдствія), тамъ же 1880, 3, стр. 259—273; Саморазложеніе матеріализма, тамъ же 1881, 2, стр. 157—181. Ив. Скворцовъ, Нравственные и житейскіе идеалы современнаго матеріализма, Хрис. Чт. 1880, 7—8, стр. 138—167.

Слѣдуетъ также отмѣтить Е. Эдельсонъ, Матеріализмъ и его обличители, Библ. для Чт. 1863, 8, стр. 1—38 (по поводу книги Шлейдена); Н. Бакстъ, Матеріализмъ естествознанія, вступительная лекція въ физіологію, Знаніе 1871, 10, стр. 65—83, гдѣ доказывается, что мнѣніе объ особенной связи физіологіи съ матеріализмомъ основано на невѣжествѣ, и что, напротивъ, естествознаніе скорѣе способно указать слабыя стороны матеріализма. А. Свѣтилинъ (1841—1887), Умѣренный матеріализмъ, Хрис. Чт. 1878, 3—4, отд. Спб. 1878. Н. И. Хлѣбниковъ, Логическія противорѣчія реализма, Кіев. унив. изв. 1879, 7, стр. 500—537, а также въ Изслѣдованіяхъ и характеристикахъ, Кіевъ 1879, стр. 158—195.

Чрезвычайно острую полемику вызвала докторская диссертація Г. Ѳ. Струве, Самостоятельное начало душевныхъ явленій, психофизіологическое изслѣдованіе, М. 1870. На Струве напали съ противоположныхъ сторонъ Н. Аксаковъ (Подспудный матеріализмъ, по поводу диссертаціи-брошюры г. Струве, М. 1870), видящій въ Струве скрытаго матеріалиста, и С. Усовъ (По поводу диссертаціи г. Г. Струве, М. 1870, есть и второе изданіе). Неодобрительно по отношенію къ Струве высказался и Страховъ, Заря 1870, 5, стр. 132—172. Усову и Аксакову Струве отвѣчалъ въ статьѣ: Взглядъ на матеріалы, необходимые для разработки вопроса о самостоятельномъ началѣ душевныхъ явленій, Рус. Вѣс. 1870, 6, стр. 724—808. На защиту Струве выступилъ и Юркевичъ, см. ниже.

Почти одновременно съ матеріализмомъ въ русской литературѣ стала извѣстной теорія Дарвина. На первыхъ порахъ она была принята почти со всѣхъ сторонъ съ энтузіазмомъ, но только въ самое послѣднее время ея основы подвергнуты осмотрительному и тщательному разбору со стороны Данилевскаго.

Переводы сочиненій Дарвина имѣющихъ философское значеніе:

О происхожденіи видовъ въ царствѣ животномъ и растительномъ путемъ естественнаго подбора родичей или о сохраненіи усовершенствованныхъ породъ въ борьбѣ за существованіе, пер. С. А. Рачинскій, Спб. 1864 (было еще два изданія). То же самое

подъ заглавіемъ: Происхожденіе видовъ, пер. В. Ковалевскій подъ ред. И. М. Сѣченова и А. Герда, 2 тт., Спб. 1867—1868.

Происхожденіе человѣка и половой подборъ, пер. подъ ред. Г. Е. Благосвѣтлова, 3 вв., Спб. 1871—1872. То же подъ ред. И. М. Сѣченова, 2 тт., Спб. 1871—1872. 2. изд. 1873. Сокращенный переводъ, Спб. 1871.

О выраженіи ощущеній у человѣка и животныхъ, пер. съ корректурныхъ листовъ подъ ред. А. Ковалевскаго, Спб. 1872. Популярное изложеніе того же сочиненія вышло подъ заглавіемъ: Языкъ чувствъ, Спб. 1873.

Наблюденія надъ жизнью ребенка, Спб. 1881. То же самое переведено въ Семьѣ и Школѣ 1877, 10, стр. 304—311, и въ Пед. Сбор. 1877, 11, стр. 1199—1211.

О происхожденіи нѣкоторыхъ инстинктовъ, Знаніе 1873, 5, стр. 25—30.

Инстинктъ, посмертное сочиненіе, Рус. Бог. 1885, 1, стр. 111—132; 2, стр. 350—365.

Кромѣ того было издано популярное изложеніе дарвинизма: Карла Дарвина ученіе о происхожденіи видовъ въ царствѣ растеній и животныхъ, примѣненіе къ исторіи міротворенія, изложено и объяснено Ф. Ролле, съ приложеніемъ біографіи Дарвина, составленной С. Шенеманомъ, пер. М. Владимірскій, Спб. 1864.

О Дарвинѣ вообще—А. Фаминцынъ, Дарвинъ и его значеніе въ біологіи, рѣчь, От. Зап. 1874, 3, стр. 129—150. К. Тимирязевъ, Дарвинъ, какъ типъ ученаго. М. 1878. А. Тимирязевъ, Ч. Дарвинъ и его ученіе, два общедоступные очерка, 2. изд., М. 1881. В. Гіацинтовъ, Ч. Дарвинъ, его жизнь и ученіе, Кіевъ 1882. А. Москвинъ, Ч. Р. Дарвинъ, Дѣло 1882, 5, стр. 1—21. В. Святловскій, Ч. Р. Дарвинъ, критико-біографическій этюдъ, Устои 1882, 5, стр. 47—66. М. А. Мензбиръ, Ч. Дарвинъ и современное состояніе эволюціоннаго ученія, Рус. Мысль 1882, 7, стр. 53—79. Жизнь Ч. Дарвина, разсказанная имъ самимъ, Сѣв. Вѣс. 1888, 6, стр. 1—21 (на основаніи переписки). Грантъ-Алленъ, Ч. Дарвинъ, пер. подъ ред. А. Н. Энгельгардта, Спб. 1887, изд. Л. Ф. Пантелѣева.

Изложеніе отдѣльныхъ частей ученія или же замѣтки по поводу ихъ можно найти въ статьяхъ: Дарвинъ и его теорія образованія видовъ, Библ. для Чт. 1861, 11, стр. 1—40; 12, стр. 1—36. Н. Страховъ, Дурные признаки, Время 1862, 11, стр. 158—172 (по поводу иностранныхъ переводовъ Дарвина). По поводу перевода Рачинскаго—Е. Эдельсонъ, Библ. для Чт. 1864, 6, стр. 1—31; 7, стр. 1—14; 8, стр. 1—34. М. А. Антоновичъ, см. выше. Статьи Михайловскаго см. ниже. В. Португаловъ, Послѣднее слово науки, Дѣло 1869, 11 и 12; 1870, 2, 4—7. К. Линдеманъ, Еще сомнѣніе въ теоріи Дарвина (статья Келликера), От. Зап. 1864, 10, стр. 933—948. К. Т., Книга Дарвина, ея критики и комментаторы, От. Зап. 1864, 8, 10 и 12. Англійскіе критики о новой книгѣ Дарвина, Рус. Вѣс. 1871, 5, стр. 372—385. По поводу новой теоріи Дарвина, тамъ же 1871, 11, стр. 321—360. О дарвинизмѣ и научныхъ мнѣніяхъ, находящихся съ нимъ въ связи (по Шлейдену), Дѣло 1869, 7, стр. 173—204; 8, стр. 225—261; 10, стр. 60—104. М. Вагнеръ, Дарвинъ и его законъ переселенія, пер. подъ ред. Андреевскаго, Спб. 1870. И. Мечниковъ, Очеркъ вопроса о происхожденіи видовъ, Вѣс. Евр. 1876, 3—5, 7 и 8; Антропологія и дарвинизмъ, тамъ же 1875, стр. 159—195; Борьба за существованіе въ обширномъ смыслѣ, тамъ же 1878, 8, стр. 9—47, и 8, стр. 437—483.

Шлейхеръ, Теорія Дарвина въ примѣненіи къ наукѣ о языкѣ, пер. съ нѣм., Спб. 1864. Н. А. Корфъ, Теорія Дарвина и вопросы педагогіи, Вѣс. Евр. 1873, 5, стр. 275—341 (по поводу A. Decandolle, Histoire des sciences et des savants). Ин-

стинктъ по теоріи Дарвина, Дѣло 1870, 8, стр. 81—113. Б. П. Онгирскій, Языкъ чувствъ и мимика лица по Дарвину, Дѣло 1873, 1, стр. 45—72 (по поводу The expression of emotions). П. Лавровъ, Развитіе выразительности, Знаніе 1873, 1, стр. 1—26 (тоже). М. И. Владиславлевъ, Новое сочиненіе Дарвина, Ж. М. Н. П. 1873, ч. 166, стр. 163—200 (тоже). Философія безсознательнаго, дарвинизмъ и реальная истина, Спб. 1878. Дарвинизмъ въ ботаникѣ, От. Зап. 1877, 4, стр. 157—177. Н. Гуторъ, Дарвинизмъ въ психологіи, Рус. Бог. 1884, 5—6, стр. 368—397 (по поводу книги Шнейдера). Л. (Оболенскій), Теорія Мальтуса и дарвинизмъ, Свѣтъ 1879, 9, стр. 71—76. Н. Холодковскій, Теорія Дарвина, ея критика и дальнѣйшее развитіе, Рус. Бог. 1888, 1, стр. 123—147; 4, стр. 37—64. Н. Г. Вороновъ, Наслѣдственность и уклончивость, противорѣчіе въ теоріи Дарвина, М. 1887.

Противъ ученія Дарвина, какъ опаснаго для церкви и нравственности,—Фрошаммеръ. Разборъ ученія Дарвина о происхожденіи видовъ въ царствахъ животномъ и растительномъ, Приб. къ твор. свв. отцовъ, 1864, т. 23 (переводъ). Научная генеалогія современнаго естествознанія и преимущественно теорія Дарвина, Хрис. Чт. 1865, 10, стр. 408—426; 12, стр. 617—639 (переводъ И. Е. Троицкаго изъ протестантской газеты). В. Докучаевъ, Теорія Дарвина передъ судомъ св. писанія, какъ самаго древняго историческаго ботанико-зоологическаго памятника, Странникъ 1869, 1, стр. 12—33; 2, стр. 45—75. А. Гусевъ, Человѣкъ въ его отличіи отъ животныхъ, Сборникъ Гражданина за 1872 г., кн. 2, стр. 1—86. В. А. Поповъ, Разборъ дарвинова ученія о происхожденіи человѣка, вып. I, Казань 1874, а также Прав. Соб. 1873, 1, 3, 6, 8, 9; 1874, 7.

О «Дарвинизмѣ» (т. I въ двухъ частяхъ, изъ втораго тома только одна глава, Спб. 1885—1887) Данилевскаго заговорили, благодаря Н. Н. Страхову. Въ Рус. Вѣс. 1887, 1, онъ напечаталъ статью подъ вызывающимъ заглавіемъ: Полное опроверженіе дарвинизма. На нее откликнулся одинъ изъ самыхъ послѣдовательныхъ дарвинистовъ, проф. К. А. Тимирязевъ, Опровергнутъ-ли дарвинизмъ? Рус. Мысль 1887, 5, стр. 145—180; 6, стр. 1—14, отд. М. 1887 (перепечатано въ сборникѣ: Изъ области физіологіи растеній, М. 1888). Ему отвѣчалъ Н. Н. Страховъ, Всегдашняя ошибка дарвинистовъ, Рус. Вѣс. 1887, 11, стр. 66—114; 12, стр. 98—129, на что въ свою очередь Тимирязевъ, Безсильная злоба антидарвиниста, Рус. Мысль 1889, 5, стр. 17—52; 6, стр. 65—82; 7, стр. 58—78. Въ споръ вмѣшался А. С. Фаминцынъ, Н. Я. Данилевскій и дарвинизмъ, опровергнутъ-ли дарвинизмъ Данилевскимъ? Вѣс. Евр. 1889, 2, стр. 616—643. На эту статью—Тимирязевъ, Странный образчикъ научной критики, Рус. Мысль 1889, 3, стр. 90—102. Кромѣ того о книгѣ Данилевскаго—И. Чистовичъ, Вѣра и Раз. 1886, № 3, стр. 131—136; Н. П. Семеновъ, Рус. Вѣс. 1886, 12, стр. 783—788; П. Я Свѣтловъ, Къ вопросу о дарвинизмѣ, Прав. Об. 1887, 3, стр. 498—530; 4, стр. 641—675. О статьѣ Розанова упомянуто выше.

Написать громадное изслѣдованіе о дарвинизмѣ побудили Данилевскаго соображенія чисто нравственнаго характера, а именно едва ли справедливая боязнь за прочность нравственныхъ устоевъ жизни. Это обстоятельство, котораго, впрочемъ, ничуть не скрываетъ и Данилевскій, заставляетъ осторожно относиться къ его труду. Самъ естествовѣдъ по профессіи, Данилевскій излагаетъ ученіе Дарвина въ его чистомъ видѣ и шагъ за шагомъ разсматриваетъ его посылки, противопоставляя фактамъ Дарвина многочисленные факты отчасти изъ собственнаго наблюденія. Однако говорить о полномъ опроверженіи дарвинизма преждевременно.

Первымъ, кто заговорилъ въ русской литературѣ о позитивизмѣ Конта, былъ экономистъ В. Милютинъ. Его надо считать первымъ позитивистомъ, слѣдующимъ «Курсу положительной философіи» Конта безъ всякихъ оговорокъ (см. разборъ сочиненія А. Бутовскаго, Опытъ о народномъ богатствѣ или о началахъ политической экономіи, 3 тт., Спб. 1847, От. Зап. 1847, 11, стр. 1—34; 12, стр. 35—66, т. 55, гдѣ на стр. 1—28 излагается законъ трехъ состояній). По его мнѣнію, современный научный методъ въ лицѣ Конта успѣлъ уже доказать совершенно научнымъ образомъ и необходимость, и возможность положительнаго метода въ изученіи общественныхъ фактовъ. Только почти черезъ двадцать лѣтъ имя Конта снова появилось въ русской литературѣ въ статьяхъ Э. К. Ватсона и Писарева (1840 — 1868), упомянутыхъ на стр. 463. Они не шли дальше изложенія контовскихъ идей. Гораздо самостоятельнѣе относится къ позитивизму П. Лавровъ, работы котораго непосредственно слѣдовали за статьями Ватсона и Писарева.

Изъ чистыхъ позитивистовъ послѣдняго времени можно назвать только де Роберти.

Изъ трудовъ Е. В. де Роберти укажемъ:

Политико-экономическіе этюды, Спб. 1869.

Le docteur Strauss, étude sur les demi-positivistes, La philosophie positive 1871, т. 13, стр. 5—37.

Notes sociologiques, тамъ же 1876, т. 16, стр. 177—198, 326—349; т. 17, стр. 95—109, 192—223, 337—351; 1878, т. 19, стр. 397—413; т. 20, стр. 57—80, 250—284; т. 21, стр. 113—147; см. о нихъ Крит. Обозр. 1879. № 17, стр. 28—32.

Міровоззрѣнія крайняго востока передъ судомъ соціологіи, Знаніе 1874, 4, стр. 71—84. Окончаніе этой статьи появиться не могло по независящимъ отъ автора обстоятельствамъ.

Наука и метафизика, тамъ же 1875, 5, стр. 17—54. Эта статья была одною изъ причинъ предостереженія, объявленнаго журналу.

Соціологія, Спб. 1880, также пофранцузски, Par. 1881, 2. изд. 1886.

Прошедшее философіи, 2 тт., М. 1886—1887, пофр. подъ заглавіемъ: L'Ancienne et la Nouvelle Philosophie, Par. 1887.

L'Inconnaissable, sa métaphysique, sa psychologie, Par. 1889.

О Е. В. де-Роберти — П. Лавровъ, Единственный русскій соціологъ, Дѣло 1879, 12, стр. 205—251. О томъ же Л. О(боленскій), Какъ «наши» учатъ Европу, Свѣтъ 1879, 12, стр. 440—448; Н. И. Хлѣбниковъ, Новыя явленія нашей позитивистической и дарвинистической литературы, Кіев. унив. изв. 1880, 3, стр. 46—69. В. Лесевичъ, Тришкина философія («Прошедшее философіи»), Сѣв. Вѣс. 1886, 10, стр. 38—55. В. К., Позитивизмъ въ русской литературѣ, Рус. Бог. 1889, 3 и 4. П. Линицкій, Идеализмъ и реализмъ, Вѣра и Раз. 1887, № 14, стр. 65—81. Но особенно много о Е. В. де Роберти писали за границей: Vadala-Papale, Darwinismo naturale e darwinismo sociale, Torino 1882. Icilio Vanni, Programma critico di sociologia, Perugia 1888. Gumplowitz, Grundriss der Sociologie, Wien 1885. De-Graef, Introduction à la Sociologie, 2 тт., Брюссель 1887—1889. Wyrouboff, la sociologie et sa méthode, въ Philosophie posit., janvier 1881. F. Picavet въ Revue internationale de l'enseignement 1888—1889, т. 15, стр. 222—223. J. Rosny въ Revue indépendante, avril 1889. A. Regnard въ Revue Socialiste 1889. F. Paulhan въ Rev. philos. 1887, 12, и 1889. 9 (о двухъ послѣднихъ сочиненіяхъ); Tannery въ Archiv für die Geschichte der Philosophie, т. III, стр. 658—660 (о L'Ancienne et la Nouvelle philosophie). Crivelli въ № 39 Gazzetta Letteraria за 1889 по поводу книги «L'Inconnaissable» сопоставляетъ взгляды героя романа Бурже Le disciple Адріана Сикста со взглядами де Роберти.

Е. В. де-Роберти (род. 1843, окончилъ 1862 Александровскій лицей и до 1868 слушалъ лекціи въ Гейдельбергѣ, Гиссенѣ, Іенѣ и Парижѣ) совсѣмъ не раздѣляетъ теоріи «воздержанія» другихъ позитивистовъ. На такъ называемые метафизическіе вопросы научная философія можетъ дать положительные отвѣты. Для этого только надо, чтобы въ области психологіи было отведено особое мѣсто продуктамъ апріорнаго мышленія, главнымъ образомъ тѣмъ, которые играли роль предѣльныхъ понятій. Не надо смѣшивать области неизвѣстнаго съ непознаваемымъ. Переходя отъ неизвѣстнаго къ извѣстному, умъ человѣческій останавливается передъ законами, т. е. самыми общими несводимыми отношеніями явленій. Никто однако не можетъ отрицать, что эти отношенія несводимы только до поры до времени.

Соціологія—естественная наука объ обществѣ. Вслѣдствіе крайней сложности явленій общественности при изученіи ихъ необходимъ методъ, нашедшій себѣ примѣненіе въ біологіи, — методъ сравнительнаго и аналитическаго описанія. Исторію философіи надо изучать съ соціологической точки зрѣнія, такъ какъ зависимость настоящаго положенія извѣстной отрасли знанія есть зависимость чисто соціологическаго характера. Философскія гипотезы въ сущности постоянно повторяютъ одна другую, такъ что въ нихъ можно установить три главныхъ типа: гипотезѣ о мірѣ неорганическомъ соотвѣтствуетъ матеріализмъ, объ органическомъ — сенсуализмъ и, наконецъ, о надорганическомъ — идеализмъ. Это законъ трехъ типовъ метафизики. Однако всѣ три типа одинаково превращаютъ свои частныя гипотезы въ общія предположенія и односторонне объясняютъ ими всю совокупность явленій. Такая односторонность была необходимымъ слѣдствіемъ значительныхъ пробѣловъ въ циклѣ отвлеченныхъ наукъ. Состояніе положительныхъ знаній съ поразительной точностью опредѣляетъ направленіе и внутренній характеръ всѣхъ системъ старой философіи. Это законъ соотношенія между наукой и философіей. Въ томъ или другомъ состояніи знанія слѣдуетъ видѣть прямую причину возникновенія, существованія и упадка

какъ религій, такъ и метафизическихъ системъ. Область религіи и метафизики — непознаваемое. Оно составляетъ жизненный нервъ всѣхъ религій и философскихъ системъ и въ то же время является тормазомъ на пути къ полному знанію. Развитіе философіи ведетъ насъ отъ философіи незнанія чрезъ философскія системы, соотвѣтствующія полному циклу наукъ, къ научной философіи. Философія наукъ никакъ не можетъ сдѣлаться наукою. Она основана на полномъ завершившемся циклѣ отвлеченнаго знанія и потому не можетъ ни слиться съ этимъ цикломъ, ни войти въ него, какъ составное звено. Главное назначеніе позитивизма и состоитъ въ томъ, чтобы дальнѣйшею разработкою отвлеченныхъ наукъ и ихъ спеціальныхъ философій приблизить время, когда отъ нынѣшняго міронепониманія или полупониманія можно будетъ перейти къ полному и ясному созерцанію общей связи всѣхъ явленій. Отсюда видно, что философія наукъ принадлежитъ будущему. Теперь возможны только научно-философскія системы.

Изъ сочиненій Н. К. Михайловскаго пока вышло 6 томовъ, Спб. 1879—1885, 2. изд. первыхъ пяти томовъ, Спб. 1887—1888 (статьи цитуются по второму изданію). Однако въ нихъ вошло далеко не все, что имѣетъ отношеніе къ философіи.

Параллели и контрасты, Нев. Сборникъ, Спб. 1867, т. I, стр. 475—497.

Аналогическій методъ въ общественной наукѣ (А. Стронинъ, Исторія и методъ, Спб. 1869), Сочиненія I, 39—110, и От. Зап. 1869, 1.

Что такое прогрессъ? (по поводу сочиненій Спенсера), IV, 1—187, а также От. Зап. 1869, 2, 9 и 11.

Теорія Дарвина и общественная наука, V, 1—152, а такше От. Зап. 1870, 1 и 3; 1871, 1 и 12.

Суздальцы и суздальская критика, 1, 111—191, а также От. Зап. 1870, 4 стр. 145—205 (о позитивизмѣ).

Вольтеръ-человѣкъ и Вольтеръ-мыслитель, I, стр. 309—393, а также От. Зап. 1870, 9 и 10.

Органъ, недѣлимое, общество, От. Зап. 1870, 12, стр. 683—701.

Философія исторіи Луи Блана, От. Зап. 1871, 8, стр. 202—238; 9, стр. 34—62.

Дарвинизмъ и оперетки Оффенбаха, II, 429—467, а также От. Зап. 1871, 12.

Что такое счастье? (Spencer, Social Statics), От. Зап. 1872, 3, стр. 255—292; 4, стр. 541—576.

Очерки изъ исторіи политической литературы. Вико и его „Новая наука", От. Зап. 1872, 11, стр. 73—103.

Идеалы человѣчества и естественный ходъ вещей. I, 395—435, а также От. Зап. 1873, 2, стр. 445—478.

Идеализмъ, идолопоклонство и реализмъ (Strauss, der alte und der neue Glaube), От. Зап. 1873, 12, стр. 240—274.

Критика утилитаризма (А. Мальцевъ, Нравственная философія утилитаризма, Спб. 1879), От. Зап. 1880, 2, стр. 187—206.

Борьба за индивидуальность (соціологическіе очерки), V, 189—399, От. Зап. 1875, 10; 1876, 1, 3, 6.

Вольница и подвижники, историческія параллели, V, 400—448, а также От. Зап. 1877, 1.

Герои и толпа, От. Зап. 1882, 1, 2 и 5, Сочиненія VI, 280—394.

Научныя письма (къ вопросу о герояхъ и толпѣ), От. Зап. 1884, 2 и 4, Сочиненія VI, 395—452.

Политическая экономія и общественная наука, От. Зап. 1879, 10, стр. 497—524.

Патологическая магія, Сѣв. Вѣс. 1887, 9, стр. 115—163; 10, стр. 195—236; 12, стр. 196—217.

Страшенъ сонъ да милостивъ Богъ (нѣсколько словъ г. Слонимскому), Рус. Мысль 1889, 3, стр. 261—278; 5, стр. 202—228; 6, стр. 212—239.

Кромѣ того и въ другихъ статьяхъ Михайловскаго разсѣяно множество замѣчаній философскаго характера.

О Н. К. Михайловскомъ П. Лавровъ, Формула прогресса г. Михайловскаго, От. Зап. 1870, 2, стр. 228—255. N. N., Успѣхи прогрессивной мысли (изъ изслѣдованій надъ современною литературою), Заря 1871, 2, стр. 311—338. С. Южаковъ. Субъективный методъ въ соціологіи (разборъ мнѣній гг. Миртова и Михайловскаго). Знаніе 1873, 10, стр. 37—71, а также Замѣтка на замѣтку г. Михайловскаго, тамъ же 1873, 5, стр. 1—5. П. Милославскій, Наука и ученые люди въ русскомъ обществѣ, Прав. Соб. 1879, 2, и отдѣльно Казань 1879. М. Филипповъ, Литературная дѣятельность Н. К. Михайловскаго, Рус. Бог. 1887, 2, стр. 137—173. В. К., Позитивизмъ въ русской литературѣ, Рус. Бог. 1889, 3 и 4. Л. Слонимскій, О теоріяхъ прогресса, Вѣс. Евр. 1889, 3, стр. 265—298, а также Мнимая соціологія, тамъ же 1889, 5, стр. 130—147. Н. С. Рашковскій, Н. К. Михайловскій передъ судомъ критики, Одесса 1889.

Н. К. Михайловскій (род. 1843, учился въ костромской гимназіи и Горномъ институтѣ) безусловно согласенъ съ классификаціей наукъ Конта. Законъ трехъ состояній, хотя и является замѣчательнымъ обобщеніемъ, однако требуетъ поправокъ. Въ развитіи общественности слѣдуетъ различать три періода: объективно-антропоцентрическій, когда совершенно нѣтъ кооперации и кое-гдѣ проскальзываютъ зачатки простого сотрудничества; эксцентрическій, когда преобладаетъ раздѣленіе труда со всѣми его вредными послѣдствіями; субъективно-антропоцентрическій, когда господствуетъ простое сотрудничество. Позитивизмъ сдѣлалъ до сихъ поръ полъ-дѣла. Онъ установилъ законность человѣческой точки зрѣнія на явленія природы. Это точка зрѣнія человѣка мыслящаго и ощущающаго, т. е. цѣлостнаго недѣлимаго, обладающаго всею суммою органовъ и отправленій, свойственныхъ организму человѣка. Такимъ совмѣстнымъ участіемъ получается истина, не абсолютная, а истина для человѣка. Ту же точку зрѣнія слѣдуетъ приложить и къ рѣшенію практическихъ вопросовъ. Этого позитивизмъ не сдѣлалъ, такъ какъ ему пришлось бы ввести субъективный методъ даже въ постановку чисто теоретическихъ вопросовъ. А между тѣмъ, гдѣ дѣло касается человѣка, тамъ такой методъ необходимъ. Если при помощи этого метода прослѣдить развитіе не отдѣльныхъ сторонъ общественности, а всю ее, взятую въ цѣлости, то прогрессомъ окажется постепенное приближеніе къ цѣлостности недѣлимыхъ, къ возможно полному и всестороннему раздѣленію труда между органами и возможно меньшему—между людьми. Много пронеслось надъ человѣчествомъ недостижимыхъ и въ этомъ смыслѣ незаконныхъ желаній, и много они загубили умовъ и жизней. Эти незаконныя желанія составляютъ грѣхъ предъ человѣчествомъ, служенію котораго должны быть посвящены всѣ человѣческія силы.

Съ особенною энергіею защищалъ Михайловскій субъективный методъ въ соціологіи, хотя раньше всего о немъ очень обстоятельно заговорилъ Лавровъ. Нѣкоторые видятъ въ этомъ методѣ даже особенную характерную черту русскихъ соціологовъ. Однако не всѣ стали на сторону субъективнаго метода. Не говоря уже о де-Роберти, С. Южаковъ, отчасти Гротъ, Оболенскій, а впослѣдствіи и Слонимскій выступили на защиту объективнаго метода. Съ другой стороны субъективистамъ было не безъ основанія указано, что ихъ формулы прогресса чисто объективнаго характера. Какъ видно, вопросъ требуетъ еще безпристрастнаго пересмотра, въ которомъ не было бы мѣста субъективизму. — Большинство крупныхъ работъ Михайловскаго посвящено соціологіи. Такъ имъ тщательно разобрано отношеніе индивидуальности къ разнымъ формамъ общежитія, и построена цѣлая теорія о герояхъ и толпѣ. Чтобы вызвать въ толпѣ склонность къ подражанію, надо или такое сильное впечатлѣніе, чтобы оно временно заглушило всѣ другія впечатлѣнія, или постоянная хроническая скудость впечатлѣній.

Болѣе выдающіяся работы В. В. Лесевича:

Очеркъ развитія идеи прогресса, Соврем. Обозр. 1868, 5, стр. 298—326, 4, стр. 155—182.

Философія исторіи на научной почвѣ (очеркъ изъ исторіи культуры XIX в.) От. Зап. 1869, 1, стр. 163—196.

Позитивизмъ послѣ Конта, От. Зап. 1869, 4, стр. 363—398.

Общіе геологическіе вопросы и ихъ рѣшеніе, От. Зап. 1870, 7, стр. 131—164.

Новѣйшая литература позитивизма, тамъ же 1870, 12, стр. 162—203.

О соч. Эскироса «Эмиль девятнадцатаго столѣтія», тамъ же 1871, 5, стр. 1—31.

Модное суевѣріе («Что такое спиритизмъ?» А. Сумарокова), тамъ же 1871, 12, стр. 181—211.

Характеристическія черты развитія философіи и науки въ средніе вѣка, Знаніе 1873, 10, стр. 161—206; 12, стр. 59—111.

Первые провозвѣстники позитивизма, От. Зап. 1873, 12, стр. 529—576.

Данте, какъ мыслитель, Этюды, стр. 1—40, а также Знаніе 1874, 6 и 7.

Классики XIV и XV столѣтій, От. Зап. 1874, 12, стр. 335—379.

Современная философская литература на Западѣ, От. Зап. 1877, 7, стр. 42—73.

Опытъ критическаго изслѣдованія основоначалъ позитивной философіи, Спб. 1877.

Письма о научной философіи, Спб. 1878.

Этюды и очерки, Спб. 1886. Главнѣйшія статьи изъ этого сборника, относящіяся къ философіи, упомянуты въ соотвѣтственныхъ мѣстахъ.

Буддійскій нравственный типъ, Этюды, стр. 365—407, а также Сѣв. Вѣс. 1886, 5.

Экскурсіи въ область психіатріи, Рус. Мысль 1887, 2 и 3.

Новѣйшія движенія въ буддизмѣ, поддерживаемыя и распространяемыя европейцами, Рус. Мысль 1887, 8, стр. 1—17.

Что такое научная философія? Рус. Мысль 1888, 1, стр. 1—26; 2, стр. 1—16; 11, стр. 1—20; 12, стр. 13—24; 1889, 3, стр. 1—16; 10, стр. 1—17; 11, стр. 1—11.

Религіозная свобода по эдиктамъ царя Асоки Великаго, Вопросы философіи и психологіи, 1889, кн. 1, стр. 163—188.

Кромѣ того въ своемъ мѣстѣ упомянуты статьи о Соловьевѣ, Милославскомъ, Гротѣ, Козловѣ и де-Роберти.

О В. В. Лесевичѣ А. А. Козловъ, разборъ «Опыта», Кіевск. унив. изв. 1877, 11, стр. 367—372. По поводу «Опыта» также П. Никитинъ, О пользѣ философіи, Дѣло 1877, 5, стр. 66—95, и де-Роберти, Русское изслѣдованіе о позитивизмѣ, Знаніе 1877, 4, стр. 28—46. О «Письмахъ» тотъ же П. Никитинъ, Кладезь мудрости россійскихъ философовъ, Дѣло 1878, 10, стр. 1—30; 11, стр. 123—166. А. А. Козловъ, Нѣчто о «научной философіи» и научномъ философѣ, Свое Слово, 1888, № 1, стр. 89—124; 1889, № 2, стр. 134—138. В. К., Позитивизмъ въ русской литературѣ, Рус. Бог. 1889, 3 и 4.

На первыхъ порахъ своей дѣятельности В. В. Лесевичъ былъ сторонникомъ контовскаго позитивизма. Позже однако онъ сильно упрекаетъ современныхъ позитивистовъ въ непониманіи истинныхъ задачъ позитивизма. Отъ Конта остался недоразвитый критическій реализмъ. Не зная критической философіи, позитивисты обрекаютъ себя на отсталость и односторонность. Самъ Контъ только намекаетъ на то, что надо первымъ дѣломъ изслѣдовать свойства познающаго разума. Только теорія познанія можетъ дать прочную основу позитивизму. Изученіе конкретныхъ группъ явленій, т. е. частныя научныя понятія, даютъ въ результатѣ космологію, науку о мірѣ въ тѣсномъ смыслѣ. Изъ этихъ частныхъ научныхъ понятій необходимо выработать новыя, болѣе общія и отвлеченныя, которыя соотвѣтствовали бы не конкретнымъ группамъ явленій, а умозрительнымъ группамъ представленій. Такъ получается научно-философское міроразумѣніе, философія, основанная на наукѣ. Философское понятіе вырабатывается изъ научнаго чрезъ восхожденіе къ наивысшей степени отвлеченія. Такое восхожденіе опирается на теорію познаванія и, слѣдовательно, даетъ результатъ не менѣе положительный, чѣмъ тѣ частные результаты, которые служили ему основою. Научная философія допускаетъ только тѣ понятія, которыя образованы изъ основоначалъ, выработанныхъ опытомъ другихъ наукъ. Задача позитивной философіи можетъ быть разрѣшена только тогда, когда позитивизмъ отрѣшится отъ безплоднаго суммированія частныхъ научныхъ понятій и перейдетъ къ образованію изъ нихъ понятій общихъ на томъ же основаніи, на которомъ они были образованы изъ представленій, т. е. когда онъ разовьетъ критическіе элементы своихъ основоначалъ и изъ позитивной схемы наукъ перестроится въ систему критическаго реализма.—Въ своихъ взглядахъ Лесевичъ примыкаетъ главнымъ образомъ къ той научной философіи, представителями которой являются К. Герингъ, Бауманъ, Авенаріусъ, Паульсенъ, Лаасъ и др.

М. М. Троицкому принадлежатъ:

Субъективные тоны, Библ. для Чт. 1862, 7, стр. 53—66.

Изъ чтеній по психологіи проф. Дробиша, отчетъ изъ заграничной командировки, Ж. М. Н. Пр. 1864, ч. 122, стр. 845—858, а также въ Извлеченіяхъ изъ отчетовъ лицъ, отправленныхъ мин. нар. просв. за границу для приготовленія къ профес. званію, ч. IV, стр. 296—302. Очеркъ чтеній по метафизикѣ проф. Лотце, тамъ же, ч. III, стр. 55—66, или Ж. М. Н. П. 1863, ч. 120, стр. 315—326. О лекціяхъ Куно Фишера, Фортлаге и Тренделенбурга, тамъ же, ч. I, стр. 175—194; ч. II, стр. 46—60; ч. IV, стр. 519—525, а также Ж. М. Н. П. 1862, ч. 117, стр. 143 с.; 1863, ч. 117, стр. 215—234; ч. 118, стр. 241—259; ч. 119, стр. 194—198.

Нѣмецкая психологія въ текущемъ столѣтіи, историческое и критическое изслѣдованіе съ предварительнымъ очеркомъ успѣховъ психологіи со временъ Бекона и Локка, М. 1867, 2. изд. въ 2 тт., 1883 (отрывокъ отсюда, объ успѣхахъ психологической методы въ Англіи, помѣщенъ въ Рус. Вѣс. 1867, 2 и 3).

Разборъ труда Ѳ. Зеленогорскаго „О методахъ изслѣдованія", Крит. Обозр. 1879, № 1, стр. 1—12.

Наука о духѣ, общія свойства и законы человѣческаго духа, 2 тт., М. 1882.

Учебникъ логики съ подробными указаніями на исторію и современое состояніе этой науки въ Россіи и въ другихъ странахъ, 3 книги, М. 1885—1888.

Современное ученіе о задачахъ и методахъ психологіи, рѣчь, Учебникъ логики, кн. 3, стр. 115—146.

Объ очевидности, какъ предметѣ логики, рѣчь, М. 1885, а также Учебникъ логики, кн. 1, 2. изд., стр. 3—48.

Элементы логики, руководство для среднихъ учебныхъ заведеній, М. 1887.

К. Д. Кавелинъ (страница изъ исторіи философіи въ Россіи), Рус. Мысль 1885, 11, стр. 160—194.

О «Нѣмецкой психологіи» М. М. Троицкаго: Ѳ. Сидонскій, Ж. М. Н. П. 1867, 6, стр. 925—946 (ч. 134); М. И. Владиславлевъ, Зависимость нѣмецкой психологіи отъ англійской, тамъ же, ч. 135; Н. Н. Страховъ, Англійская психологія, От. Зап. 1867, сент. и дек.; К. Д. Кавелинъ, Нѣмецкая современная психологія, Вѣс. Евр. 1868, 1; С. Гогоцкій, Нѣсколько мыслей по поводу сочиненія и т. д., Кіевъ 1867, 2. изд. подъ заглавіемъ: Критическое обозрѣніе сочиненія и т. д., Кіевъ 1877; Архіеп. Никаноръ, Позитивная философія, Спб. 1876, т. I, стр. 410—454. А. А. Козловъ, О послѣднемъ сочиненіи проф. Троицкаго „Наука о духѣ", Рус. Мысль 1883, 4. М. И. Каринскій, Учебники логики М. М. Троицкаго, Ж. М. Н. П. 1889, 6. В. К., Позитивизмъ въ русской литературѣ, Рус. Бог. 1889, 3 и 4. См. также В. Розановъ, Замѣтки о важнѣйшихъ теченіяхъ русской философской мысли, Вопросы философіи и психологіи, 1890, кн. 3.

Послѣдовательнымъ приверженцемъ англійской философіи является М. М. Троицкій (профессоръ философіи сначала въ кіев. духов. акад., потомъ въ казанскомъ, варшавскомъ и, наконецъ, московскомъ университетѣ). Успѣхами своими англійская психологія обязана индуктивному методу, прилагаемому къ явленіямъ духа со временъ Бекона и Локка. Другое зрѣлище представляетъ нѣмецкая психологія: въ своихъ лучшихъ представителяхъ это только запоздалый отзвукъ школы Локка. Чѣмъ лучше тѣ вліянія, подъ которыми находились нѣмецкіе психологи, тѣмъ выше ихъ ученія, но большею частію было такъ, что нѣмцы усваивали только слабыя стороны англійской психологіи, иногда доводя ихъ до крайностей, граничащихъ съ нелѣпостями. Нѣмецкія теоріи—море неизсякшей рутины, и если въ него случайно попадала здоровая идея англійскихъ психологовъ, то она обезображивалась массой теорій, составлявшихъ наслѣдіе схоластики. Не смотря на видимое различіе этихъ теорій, у нихъ можно подмѣтить одну общую черту: всѣ онѣ слѣдуютъ примирительному методу. Произвольный и прихотливый спай чужихъ теорій—вотъ характерная черта этого метода.

Начала англійской философіи духа легли и въ основу «Науки о духѣ» Троицкаго. Самостоятельной здѣсь является только своеобразная группировка матеріала да искусственная терминологія. Къ общимъ свойствамъ человѣческаго духа надо отнести тѣ, которыя наблюдаются во всѣхъ классахъ психическихъ фактовъ. Такими свойствами оказываются: относительность, соотносительность и рефлексивность. Относительность психическихъ фактовъ выражается въ ихъ условности и ограниченности, соотносительность—въ ихъ обратной зависимости, наконецъ, рефлексивность — въ ихъ взаимной зависимости, когда одни психическіе факты по самой сущности своей являются нѣкоторымъ отраженіемъ другихъ. Каждое изъ

этихъ свойствъ всегда предполагаетъ предыдущія. Чувство, дѣйствія, мышленіе, производительность, психическая готовность и психическая возвратность, однимъ словомъ—всѣ классы психическихъ фактовъ отличаются этими тремя общими свойствами. Что такое духъ человѣческій независимо отъ его свойствъ, мы не знаемъ, да и знать не можемъ. Надо изучать свойства матеріи и духа только въ формахъ и законахъ физическихъ и психическихъ отношеній. Однако мы имѣемъ полное основаніе утверждать, что хотя наше знаніе духа и матеріи одинаково имѣетъ границы, тѣмъ не менѣе знаніе духа реальнѣе знанія матеріи: въ фактахъ духа мы встрѣчаемся съ условною дѣйствительностью, которая закрыта отъ насъ въ фактахъ природы матеріальной.

Въ своемъ «Учебникѣ логики» Троицкій тоже не покидаетъ англійскихъ логиковъ, Милля и особенно Бена. Однако здѣсь онъ смотритъ на философію шире, чѣмъ въ прежнихъ своихъ трудахъ, когда философія для него была совершенно то же, что философія духа. Философія не можетъ быть отдѣлена отъ науки, но не можетъ и совпадать съ нею; она должна быть не наукою, а научною или положительною, не отказываясь въ своемъ послѣднемъ словѣ быть также проблематическою и гипотетическою. Философія — система ученій о началахъ науки, заканчиваемая ученіями, выходящими изъ ея предѣловъ.

Изъ многочисленныхъ статей и замѣтокъ Л. Е. Оболенскаго нельзя не отмѣтить:

Ученіе Шопенгауера, опытъ популяризаціи въ исторіи философіи, Свѣтъ 1877, 8, стр. 165—174; 9, стр. 194—203.

Два потока (изъ исторіи борьбы свѣта и тьмы), 1877, 10, стр. 213—216.

«Безсознательное», философія Э. ф. Гартмана, тамъ же 1878, 2, стр. 36—43.

Физіологическое объясненіе нѣкоторыхъ элементовъ чувства красоты (психофизіологическій этюдъ), Свѣтъ 1878, 3, стр. 72—78; 4, стр. 110—116; 5, стр. 148—152; 6, стр. 187—192, отдѣльно Спб. 1878.

Мысль критическая и мысль наивная, Свѣтъ 1878, 9, стр. 305—309.

Что такое право? (юридическій очеркъ), Свѣтъ 1878, 10, стр. 330—332.

Основныя начала художественной и литературной критики, Свѣтъ 1878, 11--12, стр. 375—387.

Организмъ и органическая теорія (къ наукѣ объ обществѣ), Свѣтъ 1879, 1, стр. 21—26; 2, стр. 76—79; 3, стр. 141—144.

Нравственныя и общественныя чувства, Свѣтъ 1879, 2, стр. 64—71; 3, стр. 134—136.

Теорія Мальтуса и дарвинизмъ, Свѣтъ 1879, 9, стр. 71—76.

Что такое сознаніе? Мысль 1880, 1, стр. 44—56.

Личность и прогрессъ (соціологическій этюдъ), Мысль 1880, 2, стр. 208—221.

Общественная безсознательность (соціологическій этюдъ), Мысль 1880, 3, стр. 45—52.

Эстетика и теорія развитія, Мысль 1880, 5, стр. 29—36.

Физіологія памяти, Мысль 1881, 1, стр. 33—52.

Что такое идеи и должно-ли ихъ стѣснять? Мысль 1881, 5, стр. 129—148.

Религія и теорія развитія (Н. А. Новосельскій, Соціальные вопросы въ Россіи, Спб. 1881), Мысль 1881, 5, стр. 218—226.

Прошедшее и будущее философіи, Мысль 1881, 9, стр. 263—273.

Субъективный и объективный методы въ соціологіи и ихъ относительное значеніе, Мысль 1881, 10—11, стр. 1—17.

Попытка обоснованія новыхъ началъ въ экономической наукѣ, Мысль 1882, 1, стр. 49—59; 2, стр. 232—257; 3, стр. 398—421; 4, стр. 92—109.

Исторія мысли нашего времени, Мысль 1882, 5, стр. 159—181; 6, стр. 317—335; 7, стр. 68—96; 8, стр. 205—218; 9, стр. 257—275; 10—11, стр. 11—26; 12, стр. 238—243.

Правда-ли, что въ мірѣ нѣтъ ничего кромѣ движенія? (научно-философскій критическій этюдъ по поводу книги Л. Попова «Жизнь, какъ движеніе», Спб. 1882), Мысль 1882, 5, стр. 233—277.

Искусство и тенденціозность, Рус. Бог. 1883, 5—6, стр. 528—583.

Свобода воли (соціологическій этюдъ), Рус. Бог. 1883, 2, стр. 349—362. Эволюція свободы воли, тамъ же 1883, 3, стр. 665—680. О свободѣ воли, Рус. Бог. 1884, 3, стр. 631—646.

Генезисъ вѣры по изслѣдованіямъ англійскихъ психологовъ, Рус. Бог. 1883, 3, стр. 649—664; 4, стр. 143—153; 5—6, стр. 622—629; 12, стр. 595—628.

Попытки основанія естественной религіи въ современной Англіи, Рус. Бог. 1883, 7, стр. 149—167; 8, стр. 142—163.

Развитіе чувствованій (психо-физіологическій этюдъ), Рус. Бог. 1884, 5—6, стр. 258—332, отдѣльно подъ заглавіемъ: Развитіе чувствованій и опытъ ихъ новой классификаціи, Спб. 1884.

Къ вопросу о прекрасномъ (отвѣтъ Гольцеву), Рус. Бог. 1884, 7, стр. 152—158.

Угадываніе мыслей и гипногизмъ (психофизіологическій этюдъ), Рус. Бог. 1884, 12, стр. 620—647.

Что такое прогрессъ, Рус. Бог. 1885, 1, стр. 133—162; 2, стр. 366—404.

Основы морали любви (субъективныя условія блага), Рус. Бог. 1885, 3, стр. 598—637.

Научныя основанія ученія любви, Рус. Бог. 1886, 1, стр. 1—27.

Левъ Толстой о женскомъ вопросѣ, искусствѣ и наукѣ (по поводу статей г. Скабичевскаго), Рус. Бог. 1886, 4, стр. 167—176. Къ вопросу о насиліи, тамъ же 1886, 5—6, стр. 55—110. Л. Н. Толстой о О. Контъ о наукѣ (отвѣтъ г. Скабичевскому), тамъ же, стр. 295—322. Русская мыслебоязнь и критики Толстого, тамъ же 1886, 8, стр. 117—168. Основныя начала философіи Л. Толстого, тамъ же, 9, стр. 129—173. Мораль и соціальные взгляды Толстого, тамъ же, 10, стр. 157—199. Психологія и мораль въ новой драмѣ Толстого, тамъ же 1887, 3, стр. 133—168. Всѣ эти статьи вошли въ этюдъ: Л. Н. Толстой, его философскія и нравственныя идеи, Спб. 1886, 2. испр. и допол. изданіе 1887.

Наше ученіе о прогрессѣ (отвѣтъ проф. А. А. Козлову), Рус. Бог. 1886, 5—6, стр. 339—348.

О человѣческомъ творчествѣ и его свободѣ, Рус. Бог. 1887, 4, стр. 33—65.

Научныя основанія искусства, Рус. Бог. 1887, 9, стр. 71—90; 10, стр. 155—175.

Нравственное воспитаніе ребенка съ точки зрѣнія современной науки (общедоступный этюдъ), Спб. 1887, а также Журналъ для дѣтей, педагогическое приложеніе для родителей за 1887 г.

Мораль чувства и мораль долга (Спенсеръ и Кантъ), Рус. Бог. 1888, 9, стр. 103—124. Можетъ-ли каждый стать нравственнымъ (этюдъ по практической морали), тамъ же 1888, 2, стр. 135—142.

Примиреніе противорѣчій въ современной морали, Рус. Бог. 1889, 1, стр. 177—182.

Изложеніе системы философіи Вундта, Рус. Бог. 1889, 8—9.

Основныя ошибки современнаго матеріализма и позитивизма, Рус. Бог. 1890, 1, стр. 75—94; 2, стр. 114—132; 3, стр. 119—137.

Объ Л. Е. Оболенскомъ писали: Н. Я. Гротъ, Психологія чувствованій, Спб. 1879—1880, стр. 401с., а также въ брошюрахъ о соціологіи и прогрессѣ, упоминаемыхъ ниже. А. А. Козловъ, Философскій Трехмѣсячникъ 1886, № 2, стр. 164—185.

Л. Е. Оболенскій (род. въ 1845 г., учился въ медико-хирургической академіи и въ московскомъ университетѣ, издавалъ научно-философскій журналъ «Мысль», а теперь издастъ «Русское Богатство», гдѣ удѣляется не послѣднее мѣсто вопросамъ философіи) находится тоже подъ рѣшительнымъ вліяніемъ англійской философіи. Это вліяніе замѣтно даже тамъ, гдѣ Оболенскому приходится не соглашаться съ ея выводами. Оболенскаго особенно занимаютъ вопросы этики. Она воздвигается на психологической основѣ. Первичныя чувствованія боли путемъ сознательнаго и безсознательнаго опыта осложняются и даютъ позднѣйшія чувствованія. Въ боли, какъ состояніи непріятномъ, мы уже имѣемъ волю. Желанія относятся къ группѣ волевыхъ чувствованій. Они являются основой опытной нравственности. Кромѣ того есть еще альтруистическая мораль, вытекающая изъ первичнаго свойства органической матеріи — получать при одинаковыхъ условіяхъ однородныя субъективныя состоянія. Это раздѣленіе чувствованій кладется и въ основу ученія о прогрессѣ. На чувствованіяхъ, происшедшихъ путемъ эволюціи, строятся объективныя условія блага, а первичный альтруизмъ создаетъ чисто субъективныя условія блага. При субъективныхъ условіяхъ стимулъ — непосредственная жалость къ другому, вложенная въ органическое вещество и растущая съ ростомъ сознанія о субъективномъ сходствѣ съ другими. Внѣопытный альтруизмъ понемногу подчиняетъ себѣ опытную мораль. Онъ одинъ только и можетъ быть критиріемъ поведенія.

Первичный альтруизмъ—то единое, что ведетъ постоянную борьбу съ призракомъ индивидуальности. это — сущность, единая у всѣхъ, но сущность не въ метафизическомъ смыслѣ, а только ея проявленіе для насъ въ нашемъ состояніи индивидуализаціи. Всѣ чувствованія имѣютъ генетическимъ центромъ *я*, только симпатія—голосъ того общаго и единаго, которое временно приняло оболочку индивидуальности. Значитъ, эту любовь и жалость мы можемъ считать закономъ, не-

оспоримымъ требованіемъ и свойствомъ міровой сущности, ноумена, Бога. Въ субъективныхъ явленіяхъ мы имѣемъ свойства сущности, непосредственно являющіяся намъ, въ объективныхъ—только символизацію той же невѣдомой сущности. Философія должна давать намъ цѣльное представленіе о мірѣ, она должна охватывать и область чувствъ, и сущность міра, должна быть панфилософіей, если хочетъ служить жизни. Матеріализмъ и позитивизмъ не удовлетворяютъ этому требованію. Они не могутъ непосредственно служить жизни, ибо даютъ одинъ элементъ міра, его скелетъ вмѣсто цѣлаго.

Человѣкъ можетъ порождать въ себѣ хотѣнія и желанія, которыхъ нѣтъ, но которыя путемъ знанія онъ считаетъ нужнымъ и полезнымъ. Воля безъ мотивовъ не только не свободна, а просто ничто, она не воля, а судорога спиннаго мозга. Сознательная воля всегда мотивирована, и чѣмъ выше и разумнѣе мотивы, тѣмъ она свободнѣе, т. е. независимѣе отъ всего, кромѣ чистыхъ требованій разума и первичнаго альтруизма.

Изъ трудовъ Н. И. Карѣева къ философіи имѣютъ отношеніе:

Наука о человѣчествѣ въ настоящемъ и будущемъ, Знаніе 1875, 5, стр. 1—16.

Философія исторіи и теорія прогресса, Знаніе 1876, 2, стр. 33—58.

Миѳическое міросозерцаніе и положительная философія, Знаніе 1876, 11, стр. 1—33.

Расы и національности съ психологической точки зрѣнія, Филол. Зап. 1876, II, стр. 1—24.

Формула прогресса въ изученіи исторіи, Варш. унив. изв. 1879, № 3, стр. 1—14, и отд. Варшава 1879.

О субъективизмѣ въ соціологіи, Юрид. Вѣстн. 1880, 4, стр. 681—709.

Нѣчто объ историческомъ методѣ г. Чичерина, Крит. Об. 1879, № 22, стр. 23—26.

Замѣтка объ обществахъ животныхъ, Юрид. Вѣс. 1882, 5, стр. 74—80.

Общество и организмъ, тамъ же 1883, 6—7, стр. 201—233.

Основные вопросы философіи исторіи, критика исторіософическихъ идей и опытъ научной теоріи историческаго прогресса, т. I: сущность и задача философіи исторіи, М. 1883; т. II: научныя основы теоріи прогресса, М. 1883; т. III: сущность историческаго процесса и роль личности въ исторіи, Спб. 1890. Первые два тома въ переработанномъ видѣ вышли и вторымъ изданіемъ, Спб. 1887. Въ этомъ капитальномъ трудѣ развиты мысли, набросанныя въ предыдущихъ работахъ. Первые два тома, представленные въ качествѣ докторской диссертаціи, вызвали оживленную полемику. Карѣевъ отвѣчалъ своимъ противникамъ сначала отдѣльной книгой: Моимъ критикамъ, защита книги „Основные вопросы философіи исторіи“, Варшава 1884, а потомъ цѣлымъ рядомъ статей и замѣтокъ. Pro domo sua (нѣсколько словъ по поводу статьи г. Слонимскаго), Рус. Мысль 1883, 12, стр. 190—194. Маленькій отвѣтъ критику (по поводу новой замѣтки г. Слонимскаго), Рус. Мысль 1883, 2, стр. 111—114. О случайности въ жизни и исторіи, Дѣло 1884, 1, стр. 162—172 (отвѣтъ Ленскому). Къ вопросу о роли субъективнаго элемента въ соціальныхъ наукахъ, Юрид. Вѣс. 1884, 2, стр. 351—358 (Гроту). Соціологія и соціальная этика, тамъ же 1884, 4, стр. 753—758 (тоже Гроту). Новые отвѣты критикамъ, Рус. Бог. 1889, 11, стр. 165—176; 12, стр. 126—141; 1890, 1, стр. 180—188 (отвѣты П. М. и Коркунову).

Что такое исторія литературы? Фил. Зап. 1883, V—VI, стр. 1—28, и отд. Воронежъ 1883.

О современномъ значеніи философіи исторіи, рѣчь, Варш. унив. изв. 1883, № 6, и отдѣльно Варшава 1884.

Лекція о духѣ русской науки, Варшава 1885.

Идея всеобщей исторіи, Спб. 1885, а также Рус. Бог. 1885, 11, стр. 1—19.

Судъ надъ исторіей (нѣчто о философіи исторіи), Рус. Мысль 1884, 2, стр. 1—30.

Мечта и правда о русской наукѣ, тамъ же 1884, 12, стр. 100—135.

Литературная эволюція на Западѣ, Филол. Зап. 1885, I—VI, 1886, I—V, и отдѣльно Воронежъ 1886.

Историческая философія въ романѣ гр. Л. Толстого „Война и миръ“, Вѣс. Евр. 1887, 7, стр. 227—269, отдѣльно Спб. 1888.

Чѣмъ должна быть теорія прогресса? (А. Стронинъ, Исторія общественности, Спб. 1885) Рус. Бог. 1886, 1, стр. 105—126; 2, стр. 227—234; 3, стр. 111—120.

Ариѳметика въ исторіи (И. В. Свѣчинъ, Основы человѣческой дѣятельности, Спб. 1887), Рус. Бог. 1887, 11, стр. 155—167.

Личное начало и роковыя силы въ исторіи, Рус. Бог. 1889, 4, стр. 141—152 (къ 3. т. Основныхъ вопросовъ).

Два взгляда на процессъ правообразованія, Юрид. Вѣс. 1889, 11, стр. 335—368 (тоже).

Теорія культурно-историческихъ типовъ, Рус. Мысль 1889, 9, стр. 1—32 (о книгѣ Данилевскаго).

Разработка теоретическихъ вопросовъ исторической науки, Рус. Мысль 1890, 3, стр. 170—189.

Юриспруденція и теорія историческаго процесса, Юрид. Вѣс. 1890.

Къ вопросу о свободѣ воли съ точки зрѣнія теоріи историческаго процесса, Вопросы философіи и психол. 1890, кн. 4, стр. 113—142.

О Н. И. Карѣевѣ по поводу его «Основныхъ вопросовъ»—Л. Слонимскій, Законы исторіи и соціальный прогрессъ, Вѣс. Евр. 1883, 11, стр. 253—282, а также 1884, 1, стр. 430—433. Б. Ленскій, Случайность и необходимость въ исторіи, Дѣло 1883, 11, стр. 1—22; Историческій прогрессъ, Дѣло 1883, 12, стр. 1—19. В. Гольцевъ, Рус. Мысль 1883, 12, стр. 144—149. Hirszband. Synteza badań filosoficznych nad dziejami ludzkości, Ateneum 1884. A. Brückner, der Fortschritt in der Geschichte, Nord und Süd 1885, іюнь. А. Юницкій, О значеніи христіанской религіи въ развитіи историческаго прогресса, Чтенія въ общ. люб. дух. просв. 1887, 9, стр. 123—147; 10, стр. 231—256. Н. М., Исторіософія г. Карѣева, Рус. Мысль 1887, 11, стр. 90—101. Н. Дебольскій, О высшемъ благѣ, Спб. 1886, стр. 23—25. Н. М. Коркуновъ, Лекціи по общей теоріи права, Спб. 1887, стр. 171—173.

Помимо Оболенскаго представителемъ эволюціонизма является также Н. И. Карѣевъ (род. въ 1850 г., въ 1873 г. окончилъ московскій университетъ, 1879—1884 профессоръ исторіи въ варшавскомъ университетѣ, съ 1884 г.—въ петербургскомъ). Главный признакъ философіи — творчество, сообщающее знанію полноту, стройность и цѣлостность. Это—творчество внѣнаучное. Однако возможна научная философія, т. е. такая, идеи, построенія и гипотезы которой находятъ оправданіе въ наукѣ или, по крайней мѣрѣ, ей не противорѣчатъ. Философія оцѣниваетъ явленія съ субъективной человѣческой точки зрѣнія, обобщаетъ знаніе съ помощью своихъ абстракцій, творитъ и уясняетъ идеалы высшей правды. Безъ философскаго духа знаніе не уясняетъ смысла жизни. Задача философіи исторіи—найти смыслъ измѣненій въ жизни человѣчества. Общіе принципы философіи исторіи даетъ исторіософія, т. е. философская теорія историческаго знанія и историческаго процесса. Исторіософія — синтезъ теорій, которыми долженъ руководиться философъ исторіи. Философія исторіи должна не построить планъ исторіи, а изобразить ея эмпирически данный ходъ, обусловленный множествомъ причинъ. Душой такого изображенія должна быть идея прогресса. Прогрессъ—постепенное возвышеніе уровня общечеловѣческаго развитія. Соединеніе особей въ общежительные агрегаты развиваетъ въ нихъ новыя качества, какъ продуктъ совмѣстной жизни,—способность къ психическому взаимодѣйствію, къ альтруизму и къ чувству солидарности. Путемъ органической наслѣдственности эти качества передаются младшимъ поколѣніямъ, которыя дѣлаются все болѣе и болѣе развитыми въ духовномъ отношеніи. Все это и даетъ возможность прогресса. Историческій процессъ слагается изъ эволюціи личности подъ вліяніемъ надорганической среды (умственное, нравственное и общественное воспитаніе человѣчества) и изъ эволюціи надорганической среды подъ вліяніемъ дѣятельности личности (выработка идей и учрежденій).

Прагматическія цѣпи, образованныя по принципу причинности, и культурные ряды, основанные на идеѣ развитія, постоянно между собой переплетаются. Факты прагматическіе, кромѣ причинъ и слѣдствій въ области такихъ же прагматическихъ фактовъ, находятся подъ вліяніемъ условій культурныхъ и участвуютъ въ созданіи культурныхъ результатовъ, а культурные факты, помимо принадлежащей имъ эволюціонной связи, находятся еще въ причинно-слѣдственной связи съ фактами прагматическими. Такова сущность историческаго процесса, взятаго отвлеченно. Личность — единственный факторъ исторіи, но есть условія, которыя вносятъ въ дѣятельность многихъ личностей, т. е. народа, извѣстное общее направленіе. Условія эти трехъ родовъ: органическія, неорганическія и надорганическія. Нѣтъ свободы воли въ смыслѣ неподчиненности воли дѣйствію причинности, но съ другой стороны нельзя подчинять волю мнимымъ историческимъ законамъ, будто бы направляющимъ ходъ событій.

Въ основаніе своей исторіософіи Карѣевъ кладетъ біологію, психологію, особенно—коллективную, и соціологію, хотя въ то же время ясно видитъ неудовлетворительное состояніе двухъ послѣднихъ наукъ. Какъ въ соціологіи, такъ и въ

исторіи нельзя обойтись безъ субъективнаго метода. Смотрѣть глазами живой личности на исторію себѣ подобныхъ—вотъ въ чемъ заключается единственно законный субъективизмъ въ философіи исторіи.

Выдающіеся труды П. А. Милославскаго:

Древнее языческое ученіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ душъ и слѣды его въ первые вѣка христіанства, Прав. Соб. 1873, 2, стр. 261—302; 3, стр. 348—389; 4, стр. 443—482; 5, стр. 107—174; 6, стр. 236—262; 9, стр. 52—83; 10, стр. 213—275; 12, стр. 389—427, отдѣльно Казань 1873.

Современное ученіе о субстанціяхъ, Прав. Соб. 1873, 8, стр. 401—421.

Законъ сохраненія силы и душевныя явленія, Прав. Об. 1877, 10, стр. 275—318.

Типы современной философской мысли въ Германіи, очерки изъ путешествія за границу, Казань 1878, печаталось въ Прав. Соб. 1876, 2 и 3; 1877, 1—3; 1878. 2—5.

Человѣкъ—царь и рабъ природы (по поводу новаго сочиненія Катрфажа), Прав. Об. 1878, 9 и 11.

Къ вопросу о произвольномъ зарожденіи организмовъ, Прав. Об. 1879, 9, стр. 13—38.

Современная ученость и христіанство, М. 1877, а также Прав. Об. 1877, 1 и 3.

Наука и ученые люди въ русскомъ обществѣ (по поводу толковъ, возбужденныхъ г. Михайловскимъ и проф. Цитовичемъ), Прав. Соб. 1879, 2, стр. 111—149, и отдѣльно Казань 1879 (два изданія).

Происхожденіе и значеніе философіи, Прав. Об. 1879, 5, стр. 232—266.

Историческія судьбы философіи, Прав. Об. 1880, 4—7.

Основанія философіи, какъ спеціальной науки, т. I, Казань 1883.

О Милославскомъ В. Лесевичъ, Метафизика, позитивизмъ и научная философія (о „Типахъ"), От. Зап. 1879, 5, стр. 26—50, также Этюды и очерки, Спб. 1886, стр. 292—319. Онъ же, Философская ипохондрія (объ „Основаніяхъ философіи"), От. Зап. 1883, 12, а также Этюды, стр. 320 - 341. Некрологъ, Прав. Соб. 1884, 3—4, стр. 419с. I. Юзовъ, Рус. Бог. 1885, 5—6, стр. 554—561 (объ „Основаніяхъ философіи").

Къ нѣсколько особенному виду «научной» философіи стремится П. Милославскій (ум. 1884, профессоръ философіи въ казанской духовной академіи). Знаніе подходитъ подъ общій порядокъ всего существующаго и прежде всего можетъ быть признано явленіемъ въ общенаучномъ смыслѣ этого слова. Философія, какъ и всякая наука, есть одна изъ многихъ частныхъ группъ явленій знанія. Такимъ образомъ у философіи то же происхожденіе, что и у науки. Всякое человѣческое знаніе и дѣятельность начинаются сознаніемъ различій и противоположностей въ ощущеніяхъ, чувствованіяхъ и мускульныхъ усиліяхъ, а продолжаются въ силу естественнаго положенія человѣка въ природѣ, которое со стороны человѣка выражается въ его естественномъ самолюбіи. Но различія обнаруживаются и въ самомъ знаніи человѣка, именно въ его цѣнности. Эти различія въ знаніи требуютъ изслѣдованія со стороны особой науки, философіи. Какъ незнаніе внѣшней природы всегда обращается во вредъ человѣку, такъ и незнаніе самого знанія. Философія, подобно всякой другой наукѣ, должна выйти изъ метафизическаго состоянія въ научное. Коренная ошибка прошлой философіи заключается въ смѣшеніи и отожествленіи знанія съ другими вещами и явленіями въ природѣ. Взявши своимъ предметомъ вещи и явленія знанія, философія ставила всѣ другія вещи и явленія природы внѣ своего содержанія. Отъ этого нарушалась цѣлость предмета философіи. Понятно также, почему при такихъ условіяхъ въ философіи умозрѣніе и мышленіе было поставлено не только выше обычнаго опыта, но и независимо отъ него. Какъ предметъ философіи, знаніе есть явленіе природы, наблюдаемое главнымъ образомъ въ человѣкѣ и происходящее съ сознаніемъ или его причины, или его дѣйствія, или вмѣстѣ и причины, и дѣйствія въ самомъ человѣкѣ и во внѣшнемъ мірѣ. Знанія доступны органамъ чувствъ въ матеріальныхъ формахъ, они связаны съ другими явленіями природы общеміровою связью. Но явленія знанія доступны знанію въ непосредственномъ ощущеніи, отличномъ отъ другихъ видовъ ощущеній. Это—концептивное ощущеніе. Измѣненія во внѣшнемъ мірѣ и въ частности въ человѣческомъ организмѣ бываютъ необходимыми предшествующими знаніямъ, знанія наоборотъ бываютъ необходимыми предшествующими измѣненіямъ въ человѣческомъ организмѣ и во внѣшнемъ мірѣ. Является чрезвычайно важный вопросъ о причинной связи между явленіями знанія и другими явленіями

природы. Законъ связи причины съ дѣйствіемъ есть генетическая, неотмѣнная, единообразная и взаимновозвратная послѣдовательность измѣненій или явленій, въ которой предшествующее есть причина, послѣдующее—дѣйствіе. Отсюда прямо слѣдуетъ, что и явленія знанія бываютъ причинами нервныхъ возбужденій и измѣненій. Однако явленія знанія нельзя сводить на движенія: съ движеніями они связаны закономъ причинной связи, но не закономъ сохраненія энергіи, а законъ причинности обнимаетъ гораздо большую область явленій, чѣмъ законъ сохраненія энергіи. Задачи философіи—классификація явленій знанія при помощи правильнаго описанія ихъ, открытіе законовъ, связывающихъ эти явленія, и, наконецъ, установленіе общей связи между найденными законами явленій знанія и выработка цѣльной научной теоріи этихъ явленій, въ соотвѣтствіи съ совокупностью общенаучныхъ теорій о всѣхъ другихъ явленіяхъ. И такъ, философія есть наука, изслѣдующая явленія человѣческаго знанія въ ихъ общеміровыхъ отношеніяхъ и причинной связи и опредѣляющая законы этой связи.

Среди статей и замѣтокъ К. Д. Кавелина по разнымъ вопросамъ философіи слѣдуетъ упомянуть:

Нѣмецкая современная психологія (по поводу книги М. М. Троицкаго), Вѣс. Евр. 1868, 1, стр. 308—315.

Задачи психологіи, Вѣс. Евр. 1872, 1—4, отдѣльно Спб. 1872. На замѣчанія И. М. Сѣченова и Ю. Ѳ. Самарина Кавелинъ отвѣчалъ въ Вѣс. Евр. 1874, 3, стр. 410—441; 4, стр. 863—901; 5, стр. 406—429; 6, стр. 836—857; 9, стр. 435—440; 1875, 5, стр. 361—391; 6, стр. 777—791; 7, стр. 333—355.

Апріорная философія или положительная наука? По поводу диссертаціи Вл. Соловьева, Спб. 1874.

О задачахъ искусства, Вѣс. Евр. 1878, 10, стр. 465—505.

Философія и наука въ Европѣ и у насъ. Двадцать пять лѣтъ, сборникъ, изданный обществомъ для пособія нуждающимся литераторамъ и ученымъ, Спб. 1884, стр. 319—336.

Задачи этики при современныхъ условіяхъ знанія, Вѣс. Евр. 1884, 10—12, отдѣльно 2. изд., Спб. 1887.

Злобы дня, Рус. Мысль 1888, 3, стр. 1—15; 4, стр. 97—125.

О К. Д. Кавелинѣ—Д. Д. Языковъ, Учено-литературная дѣятельность К. Д. Кавелина, Вѣс. Евр. 1885, 6, стр. 812—820 (здѣсь дается полный списокъ трудовъ Кавелина, напечатанныхъ въ Россіи). Біографическій очеркъ К. Д. Кавелина приложенъ ко 2. изд. «Задачъ этики», стр. V—XXV, а также Вѣс. Евр. 1885, 6, стр. 787—806. Кромѣ того въ Вѣстникѣ Европы 1886, 5—8, 10, 11; 1887, 2, 4, 5, 8, и 1888, 5 напечатаны «Матеріалы для біографіи Кавелина», собранные Д. А. Корсаковымъ.—О «Задачахъ психологіи»: П. Лавровъ, Г. Кавелинъ, какъ психологъ, От. Зап. 1872, 8, стр. 240—267; 10, стр. 173—202; 11, стр. 1—31. Н. Г. Дебольскій, Русская психологическая литература, Семья и Школа 1872, 10, стр. 910—943. И. М. Сѣченовъ, Замѣчанія на книгу г. Кавелина «Задачи психологіи», Вѣс. Евр. 1872, 11, стр. 386—420; Кому и какъ разработывать психологію? Вѣс. Евр. 1873, 4, стр. 584—628; эти статьи вошли также въ Психологическіе этюды, Спб. 1873, стр. 105—225; Нѣсколько словъ въ отвѣтъ на письмо г. Кавелина, Вѣс. Евр. 1874, 7, стр. 424—426. Ю. Ѳ. Самаринъ, Сочиненія, т. VI, стр. 397—477. Ѳ. Гусевъ, Гражданинъ 1872, №№ 26—30, 34. Баронъ Н. Нольде, Критическій разборъ статьи г. Кавелина «Задачи психологіи», въ двухъ письмахъ, Тула 1875.—О «Задачахъ этики»: В. Д. Спасовичъ, Разборъ послѣдняго труда К. Д. Кавелина (исполненіе завѣщаннаго), Вѣс. Евр. 1885, 10, стр. 717—756. Э. Радловъ, Ж. М. Н. П. 1886, 4, стр. 400—418. В. В., Ученіе о нравственности Кавелина, Сѣв. Вѣс. 1886, 5, стр. 1—26. В. Гольцевъ, Нравственность и право, Рус. Мысль 1885, 4, стр. 26—36, а также въ сборникѣ: Воспитаніе, нравственность, право, М. 1889, стр. 145—164.—О философскихъ взглядахъ Кавелина во всей ихъ совокупности говорятъ: М. М. Троицкій, Кавелинъ, Рус. Мысль 1885, 11, и В. К., Позитивизмъ въ русской литературѣ, Рус. Бог. 1889, 4.

Необыкновенно чуткій къ запросамъ умственной и нравственной жизни своего времени, К. Д. Кавелинъ (1818—1885, 1844—1848 профессоръ исторіи русскаго законодательства въ московскомъ университетѣ, 1857—1861 профессоръ гражданскаго права въ петербургскомъ университетѣ) глубоко сознавалъ тотъ разладъ, который мучитъ современнаго интеллигентнаго человѣка. Въ Кавелинѣ была всегда сильна закваска идеализма, вынесенная имъ еще изъ знаменитыхъ кружковъ сороковыхъ годовъ. Но движеніе новѣйшей философской мысли предъявляло и свои неотъемлемыя права. Вотъ почему въ философіи Кавелина замѣтно столько разнородныхъ теченій. Его завѣтная мечта—примирить идеализмъ съ реализмомъ,

это наслѣдіе схоластическаго дуализма. Психическіе факты доступны положительному изученію. Психическая жизнь пропитана матеріальными явленіями: вся психическая жизнь возникаетъ, развивается и обнаруживаетъ свою дѣятельность на матеріальной подкладкѣ. Поэтому необходимо предположить, что и тѣло, и душа представляютъ своего рода самостоятельные и самодѣятельные организмы, непосредственно, соединенные между собою тѣснѣйшимъ образомъ и взаимно обусловливающіе другъ друга. Такая гипотеза разрѣшаетъ всѣ споры и недоумѣнія, только она одна въ состояніи придать явленіямъ психической жизни значеніе положительныхъ данныхъ, доступныхъ научному изслѣдованію. Намъ неизвѣстна сущность психическаго организма, точно такъ же какъ до сихъ поръ сущность физическихъ организмовъ остается тайной. Психическія операціи возможны лишь потому, что душа имѣетъ способность раздвояться въ себѣ, оставаясь нераздѣльной и единой. Только въ психологіи, возведенной на степень положительной науки, можно найти прочныя основанія для ученія о нравственности, которыхъ не въ состояніи дать ни современные философскіе взгляды, исключающіе самую возможность этики, ни метафизика и идеализмъ, отрѣзавшіе себѣ всякій переходъ къ индивидуальной человѣческой личности. Если міру суждено быть обновленнымъ, то это можетъ случиться только извнутри насъ. Современная мысль склонилась больше, чѣмъ слѣдуетъ, къ односторонне-объективному взгляду и утратила чутье къ внутренней, духовной жизни людей. Этика имѣетъ предметомъ одни отношенія поступка къ дѣйствующему лицу, къ его душевному строю. Такой взглядъ даетъ возможность строго разграничивать явленія права и нравственности. Нравственная дѣятельность—субъективная дѣятельность, нравственные идеалы — субъективные идеалы. Источникъ мнимаго объективнаго міра есть психическая жизнь самого единичнаго, индивидуальнаго человѣка. Продукты этой жизни, возведенные въ мысль и пройдя чрезъ новую переработку въ сознаніи и мышленіи другихъ людей, получаютъ видъ такъ называемаго объективнаго міра.

Метафизическая сущность, представляющая единое начало всего существующаго, не можетъ быть предметомъ знанія. Тщетны попытки синтеза науки, философіи и религіи. Безусловная истина не можетъ быть удѣломъ разума. Надо удовлетвориться однимъ положительнымъ знаніемъ. Умозрительная философія уступитъ мѣсто положительному знанію. Вся западно-европейская философія есть не что иное, какъ не понимающая себя психологія. Поэтому неизбѣжнымъ исходомъ всего философскаго движенія Западной Европы былъ переходъ философіи въ психологію, какъ положительную науку.

Психологическіе взгляды Кавелина вызвали довольно много критическихъ статей. Одни, какъ Ю. Ѳ. Самаринъ, видѣли въ Кавелинѣ матеріалистическую закваску, другіе упрекали его въ стремленіи соединить несоединимое. Извѣстный физіологъ И. М. Сѣченовъ, вопреки Кавелину, доказывалъ, что психологію надо разрабатывать физіологамъ. Кромѣ упомянутыхъ статей о Кавелинѣ, ему принадлежатъ знаменитые «Рефлексы головнаго мозга», Спб. 1866, 2. изд. 1871, а также въ «Психологическихъ этюдахъ», стр. 1—102 (см. Е. Эдельсонъ, Человѣкъ—простой-ли чувствующій аппаратъ, От. Зап. 1866, мартъ, стр. 171—188; апрѣль, стр. 515—529; а также А. Ц. Стадлинъ, «Рефлексъ» передъ судомъ рефлексіи, Рус. Вѣс. 1874, 10, стр. 834—882); Элементы мысли, Вѣс. Евр. 1878, 3, стр. 39—107; 4, стр. 457—533; Ученіе о несвободѣ воли съ практической стороны, Вѣс. Евр. 1881, 1, стр. 78—95 (см. упомянутую статью М. А. Антоновича); Физіологія нервной системы, Спб. 1866; Физіологія органовъ чувствъ, зрѣніе, Спб. 1867; Физіологическіе очерки, Спб. 1884; Физіологія нервныхъ центровъ, лекціи московскимъ врачамъ (печатается въ изданіи Л. Ф. Пантелѣева).

Выдающіяся статьи и работы Н. Я. Грота:

Критическій очеркъ о 1. части философскихъ этюдовъ А. А. Козлова, Кіевъ 1877, а также Извѣстія историко-филол. института кн. Безбородко, 1877, стр. 75—102.

Сновидѣнія, какъ предметъ научнаго анализа, Кіевъ 1878, также Извѣстія 1878, стр. 3—68.

Essai sur les principes d'une nouvelle classification des sentiments, Revue philos. 1878, т. VI, стр. 232—269, отдѣльно Par. 1878.

Психологія чувствованій въ ея исторіи и главныхъ основахъ, Спб. 1879—1880.

Философія, какъ вѣтвь искусства, Мысль 1880, 6, стр. 136—140.

По поводу вопроса о психологіи чувствованій, Вѣс. Евр. 1880, 12, стр. 839—868.

Еще по поводу вопроса о психологіи чувствованій, Кіевъ 1881, также Извѣстія 1881, стр. 1—38.

Къ вопросу о реформѣ логики, опытъ новой теоріи умственныхъ процессовъ, Лейпцигъ 1882, а также Извѣстія за 1882 г.

Отношеніе философіи къ наукѣ и искусству, газета Заря 1883, № 27 и 28, и отдѣльно Кіевъ 1883.

Къ вопросу о критеріяхъ истины, возможность научнаго оправданія наивнаго реализма (этюдъ изъ области науки о познаніи), Рус. Бог. 1883, 4, стр. 184—196; 5—6, стр. 435—449.

Опытъ новаго опредѣленія понятія прогресса, Одесскій Листокъ 1883, №№ 266—268, и отдѣльно Одесса 1883.

Прогрессъ и наука, значеніе науки, какъ фактора прогресса и прогрессъ въ развитіи самой науки, Одес. Лист. 1883, №№ 275 и 276, и отдѣльно Одесса 1883.

Къ вопросу о свободѣ воли, Одес. Лист. 1884, №№ 8 и 9, и отдѣльно Одесса 1884.

Еще къ вопросу о свободѣ воли, Рус. Бог. 1884, 3, стр. 646—674, и отдѣльно Спб. 1884.

О субъективизмѣ въ соціологіи, Одес. Вѣс. 1884, № 41.

О научномъ значеніи пессимизма и оптимизма, какъ міровоззрѣній, Записки новор. унив. 1884, т. 40, стр. 119—146, отдѣльно Одесса 1884.

Основные типы философскихъ построеній въ разныя эпохи, Рус. Бог. 1884, 8, стр. 235—259.

Эгоизмъ и альтруизмъ предъ судомъ здраваго смысла, Новь 1884, декабрь, стр. 422—447.

Къ вопросу о классификаціи наукъ, Рус. Бог. 1884, 11, стр. 324—353; 12, стр. 583—620, и отдѣльно Спб. 1884.

Дж. Бруно и пантеизмъ, философскій очеркъ, Зап. новор. унив. т. 41, стр. 265—350, отдѣльно Одесса 1885.

Задачи философіи въ связи съ ученіемъ Дж. Бруно, Одес. Вѣст. 1885, №№ 98, 99 и 105, отдѣльно Одесса 1885.

О нравственной отвѣтственности и юридической вмѣняемости, Труды одесскаго юрид. общ., т. I, 1886, стр. 173—219, отд. Одесса 1885.

О душѣ въ связи съ современнымъ ученіемъ о силѣ, опытъ философскаго построенія, Зап. новор. унив. т. 44, 1886, стр. 259—354, и отдѣльно Одесса 1886.

Къ вопросу объ истинныхъ задачахъ философіи, Рус. Мысль 1886, 11, стр. 21—41.

О направленіи и задачахъ моей философіи, отвѣтъ арх. Никанору, Прав. Об. 1886, 12, стр. 792—809.

О значеніи философіи Шопенгауера, Труды москов. психол. общества, вып. I, М. 1888, стр. 77—114.

Значеніе чувства въ познаніи и дѣятельности человѣка, М. 1889.

Критика понятія свободы воли въ связи съ понятіемъ причинности, Труды моск. психол. общ., вып. III, М. 1889, стр. XV—XXXVIII и 1—96, отдѣльно М. 1889.

Что такое метафизика? Вопросы философіи и психологіи 1890, кн. 2, стр. 107—128.

La causalité et la conservation de l'énergie dans le domaine de l'activité psychique, Congrès international de psychologie physiologique, première session, Par. 1890, compte rendu présenté par la societé de psychologie physiologique de Paris, Par. 1890, стр. 106—124.

Жизненныя задачи психологіи, Вопросы философіи и психологіи, 1890, кн. 4, стр. 143—194.

О Н. Я. Гротѣ—А. А. Козловъ, Критическій этюдъ по поводу книги „Психологія чувствованій", Кіевъ 1881. Л. Оболенскій, Причина нашихъ удовольствій и страданій, Мысль 1880, 6, стр. 171—176. Э. Радловъ, О направленіяхъ въ психологіи (о книгѣ „Къ вопросу о реформѣ логики"), Ж. М. Н. П. 1885, 3, стр. 57—87. В. Лесевичъ, Новая логика (тоже), Этюды и очерки, Спб. 1886, стр. 222—275, а также Дѣло, 1883, 8 и 9. В. Лесевичъ, Философія искусство-ли? Этюды, стр. 276—291, а также Дѣло 1883, 11, стр. 1—38. А. А. Козловъ, Критическій этюдъ о книгѣ „Къ вопросу о реформѣ логики", Спб. 1885. Новая книга по логикѣ, Рус. Бог. 1883, 2, стр. 413—430. Архіеп. Никанорь, Направленіе и значеніе философіи Николая Грота, Прав. Об. 1886, 10, стр. 270—320.

Н. Я. Гротъ (сынъ извѣстнаго академика Я. К. Грота, род. въ 1852 г., по окончаніи петербургскаго университета въ 1875 г. былъ назначенъ профессоромъ

нѣжинскаго института, 1883—1886 профессоръ одесскаго университета, съ 1886—московскаго) въ первыхъ своихъ трудахъ находится подъ несомнѣннымъ вліяніемъ позитивизма и Спенсера. Объ однихъ и тѣхъ же явленіяхъ не можетъ быть двухъ наукъ, общей и спеціальной. Общіе выводы даются спеціальными науками, а что идетъ дальше общихъ выводовъ, то лежитъ уже внѣ науки, опирается на чувство. Поэтому нѣтъ и не можетъ быть общей философіи міра, обязательной для всѣхъ. Такое отношеніе къ философіи привело Грота къ занятію психологіей. Въ результатѣ получилась теорія психическаго оборота, какъ основнаго факта душевной жизни. Онъ слагается изъ четырехъ моментовъ: моментъ объективной воспріимчивости, моментъ субъективной воспріимчивости, моментъ субъективно-дѣятельный и, наконецъ, моментъ объективно-дѣятельный. Въ частности, въ области чувствованій, Гротъ выработалъ законъ генезиса чувствованій на самой первоначальной ступени ихъ развитія, классификацію примитивныхъ чувствованій и законы ихъ осложненія. Своеобразные взгляды на психическую жизнь, въ особенности идея развитія, легли и въ основу реформаторской попытки въ логикѣ. Логика должна быть строго теоретическою наукой о познаніи. Въ этомъ смыслѣ она отличается отъ теоріи искусства познанія. Познавательная дѣятельность есть совокупность дѣятельныхъ оборотовъ, направленныхъ къ развитію явленій объективной воспріимчивости и имѣющихъ результатомъ приспособленіе отношеній этихъ явленій къ внутреннимъ отношеніямъ, лежащимъ въ основаніи самихъ оборотовъ. Умственные процессы составляютъ спеціальный видъ психическихъ оборотовъ. Всѣ эти процессы можно свести къ шести первоначальнымъ видамъ движенія: ассоціація, диссоціація, дизассоціація, интеграція, дезинтеграція и дифференціація, другими словами—къ процессамъ ассоціаціи.

Если философія опирается на чувство, то легко видѣть, что ей нельзя приписывать значеніе только субъективныхъ итоговъ. Такъ отъ отрицательнаго отношенія къ философіи Гротъ пришелъ къ положительной постановкѣ ея задачъ. При помощи чувства мы непосредственно и прямо становимся лицомъ къ лицу съ проблемою жизни, бытія, и это даетъ намъ право искать въ показаніяхъ чувства разрѣшенія этой проблемы. При извѣстной переработкѣ сознаніемъ чувство пріобрѣтаетъ значеніе не только важной, но и вполнѣ необходимой, достовѣрной и всеобщей основы познанія внутренней стороны вещей. При помощи чувства человѣкъ познаетъ міръ въ себѣ и себя въ мірѣ, такъ какъ въ каждомъ человѣкѣ кромѣ индивидуальнаго и относительнаго субъекта есть еще субъектъ общій, міровой, подчиненный объективнымъ законамъ. Чувство перерабатывается въ понятія. Это составляетъ сущность философскаго познанія. Философія не сливается ни съ искусствомъ, ни съ наукой,—она синтезъ всѣхъ данныхъ человѣческаго сознанія. Научнымъ элементомъ въ философіи является метафизика. Стараясь перевести въ понятія схваченные чувствомъ высшіе идеалы и цѣли, метафизика составляетъ общую основу и общій методъ философіи. Метафизика—наука, которая стремится умозрительно опредѣлить абсолютно-достовѣрныя и обязательныя—не только для нашего ума, но и для объективной дѣйствительности — качественныя отношенія явленій опыта, внутренняго и внѣшняго. Эта точка зрѣнія ясно проглядываетъ уже въ сочиненіи «О душѣ», хотя тутъ еще отрицается возможность метафизики, какъ науки. Критеріемъ истиннаго познанія долженъ быть законъ однообразія природы, который выводится исключительно изъ анализа своихъ собственныхъ состояній. Этотъ критерій даетъ намъ возможность познать чрезъ себя, при посредствѣ опыта внѣшняго (объективная индукція) и внутренняго (субъективная), два начала вещей—силу-духъ и матерію-силу, находящіяся въ постоянной борьбѣ между собою. Если всѣ активныя силы природы не что иное, какъ модификаціи одной силы, если сознаніе есть болѣе высокая ступень развитія силы жизни, а самосознаніе — высшій продуктъ развитія сознанія, то надо заключить, что всякая активная сила есть нѣчто духовное. Ей противостоитъ сила пассивная, сила сопротивленія, матерія. Процессъ развитія силы-духа, т. е. процессъ освобожденія ея, переходъ изъ напряженнаго состоянія въ дѣятельное, есть процессъ порабо-

щенія ей матеріи-силы. Это совершенно новая форма дуализма, которую можно назвать монодуализмомъ. Убѣжденіе старой психологіи въ познаваемости духовной субстанціи, ея основныхъ силъ и свойствъ вполнѣ правильно. Ошибка метафизической психологіи только въ томъ предположеніи, будто духовную субстанцію можно познать a priori. Опытная психологія должна вести къ познанію самаго существа духовныхъ силъ. Вопросъ о свободѣ воли можно рѣшить только на метафизической почвѣ въ связи съ анализомъ понятій причинности, необходимости, основанія и мотива. Въ такомъ случаѣ приходится не только утверждать реальность свободы воли, но и признать реальность воли, какъ сверхчувственнаго или метафизическаго источника всякихъ измѣненій и движеній въ мірѣ и, слѣдовательно, всякой необходимости, свободно имъ полагаемой. Воля личности есть обособившійся элементъ вселенской воли. Отъ дѣйствія воли на матерію происходятъ міровыя явленія. Воля преобразуетъ матерію и стремится совершенно поработить ее. матерія этому противодѣйствуетъ и направляетъ волю на зло. Эгоизмъ и альтруизмъ несводимы другъ на друга, такъ какъ они обязаны своимъ происхожденіемъ двумъ началамъ. Очевидно, этому ученію задастъ тонъ метафизика Шопенгауера.

Кромѣ того слѣдуетъ упомянуть, что Гротъ не разъ затрогивалъ вопросы соціологіи и сначала былъ противъ субъективнаго метода. Впослѣдствіи, давая чувству все большую и большую роль въ построеніи міровоззрѣнія, онъ не могъ не прійти къ признанію субъективнаго метода въ рѣшеніи общественныхъ и нравственныхъ вопросовъ. Прогрессъ есть возрастающая экономизація силъ природы и расширеніе сферы ихъ дѣйствія.

Въ настоящее время Н. Я. Гротъ состоитъ предсѣдателемъ московскаго психологическаго общества (основано М. М. Троицкимъ въ 1885 г., см. Рус. Бог. 1886, 7, стр. 133—136), считающаго въ своей средѣ до 200 членовъ. Труды общества выходятъ выпусками. До сихъ поръ вышло три выпуска (о первомъ см. стр. 342, о второмъ—стр. 210). Третій выпускъ (М. 1889) весь посвященъ вопросу о свободѣ воли. Съ ноября 1889 г. при непосредственномъ участіи общества подъ редакціей Н. Я. Грота издается спеціально философскій журналъ «Вопросы философіи и психологіи». Можно надѣяться, что это отрадное явленіе вызвано не мимолетнымъ интересомъ, а живою потребностью въ философскомъ углубленіи началъ жизни.

5. Рѣшительныхъ противниковъ позитивизма дали только семидесятые годы. Такъ уже проф. В. Цингеръ, Позитивизмъ и точныя науки (Отчетъ и рѣчь московскаго университета за 1874 г., стр. 38—98) высказался противъ позитивизма. Въ это же время появился и «Кризисъ западной философіи противъ позитивистовъ» Вл. С. Соловьева.

Изъ всего написаннаго В. С. Соловьевымъ здѣсь надо назвать:

Миѳологическій процессъ въ древнемъ язычествѣ, Прав. Об. 1873, 11, стр. 635—665.

Кризисъ западной философіи противъ позитивистовъ. Прав. Об. 1874, 1, 3, 5, 9 и 10; отдѣльно въ дополненномъ видѣ М. 1874

О дѣйствительности внѣшняго міра и основаніи метафизическаго познанія (отвѣтъ К. Д. Кавелину), Рус. Вѣс. 1875, 6, стр. 696—707.

Странное недоразумѣніе (отвѣтъ г. Лесевичу), Рус. Вѣс. 1875, 2, стр. 874—883.

О философскихъ трудахъ П. Д. Юркевича, Ж. М. Н. П. 1874, 12, стр 295—318.

Позитивизмъ, теорія О. Конта о трехъ фазисахъ въ умственномъ развитіи человѣчества, Прав. Об. 1874, 11, стр. 589—608.

Метафизика и положительная наука, вступительная лекція, Прав. Об. 1875, 2, стр. 197—206.

Философскія начала цѣльнаго знанія, Ж. М. Н. П. 1877, 3, стр. 60—99; 4, стр. 235—253; 6, стр. 199—233; 10, стр. 79—109; 11, стр. 1—32 (не окончены).

Три силы, публичная лекція, М. 1877.

Чтенія о Богочеловѣчествѣ, Прав. Об. 1878, 3—7, 9; 1879, 10; 1880, 11; 1881, 2 и 9.

Критика отвлеченныхъ началъ, М. 1880. Помѣщалось въ Рус. Вѣс. 1877, 11 и 12; 1878, 1; 1879, 1, 6—8, 10 и 11; 1880, 1.

Историческія дѣла философіи, вступительная лекція, Рус. Мысль 1881, 2, стр. 358—370.

Послѣдняя лекція въ петербургскомъ университетѣ, Спб. 1882; см. также: Жизненный смыслъ христіанства, философскій комментарій на ученіе о Логосѣ ап. Іоанна Богослова, Прав. Об. 1883, 1, стр. 30—45.

Три рѣчи въ память Достоевскаго, М. 1884.

Еврейство и христіанскій вопросъ, Прав. Об. 1884, 8 и 9; отдѣльно М. 1884.

Религіозныя основы жизни, М. 1884, 2. изд. 1885, а также Прав. Об 1884, 1—3.

Національный вопросъ въ Россіи, М. 1884, 2. изд. Спб. 1888.

Догматическое развитіе церкви въ связи съ вопросомъ о соединеніи церквей, Прав. Об. 1885, 12, стр. 727—798, отдѣльно М. 1886.

О христіанскомъ государствѣ и обществѣ, Прав. Об. 1884, 4, стр. 750—762.

Царство Божіе и церковь въ откровеніи Новаго Завѣта, Прав. Об. 1885, 9, стр. 23—49.

Исторія и будущность теократіи, изслѣдованіе всемірно-историческаго пути къ истинной жизни, т. I: философія библейской исторіи, Загребъ 1887. Отрывки изъ этого труда напечатаны Прав. Об. 1885, 1 и 8; 1886, 5—6.

L'idée Russe, Paris 1888.

La Russie et l'Eglise Universelle, Paris 1889.

Очерки изъ исторіи русскаго сознанія, Вѣс. Евр. 1889, 5, стр. 290—303; 6, стр. 734—745; 11, стр. 363—388; 12, стр. 771—795.

Россія и Европа (по поводу книгъ Данилевскаго и Страхова), Вѣс. Евр. 1888, 2, стр. 742—761; 4, стр. 725—767.

О грѣхахъ и болѣзняхъ (по поводу статьи Н. Н. Страхова), Вѣс. Евр. 1889, 1, стр. 356—375.

Красота въ природѣ, Вопросы философіи и психологіи, 1889, кн. 1, стр. 1—50.

Китай и Европа, Рус. Об. 1890, 2, стр. 673—696; 3, стр. 187—206; 4, стр. 761—776.

Мнимая борьба съ Западомъ, Рус. Мысль 1890, 8, стр. 1—20 (по поводу 2. изданія 2-й книги сборника Н. Н. Страхова «Борьба съ Западомъ»).

О Соловьевѣ писали очень много, особенно по поводу его богословскихъ стремленій. Здѣсь приходится отмѣтить только выдающееся: К. Д. Кавелинъ, Апріорная философія или положительная наука? Спб. 1874. А. А. Козловъ, Г. Вл Соловьевъ, какъ философъ, Знаніе 1875, 1, стр. 1—18; 2, стр. 1—29. В. В. Лесевичъ, Какъ иногда пишутся диссертаціи, От. Зап. 1875, 1, стр. 38—56. М. Владиславлевъ, разборъ книги «Кризисъ западной философіи», Ж. М. Н. П. 1875, ч. 177, стр. 247—271. А. В. Станкевичъ, Три безсилія (о Трехъ силахъ), Вѣс. Евр. 1877, 4, стр. 877—891. Н. Страховъ, Исторія и критика философіи, Ж. М. Н. П. 1881, 1, стр. 79—115. В. Д. Вольфсонъ, Позитивизмъ и «Критика отвлеченныхъ началъ», Спб. 1880. (Л. Е. Оболенскій). Опытъ построенія научно-философской религіи, Мысль 1880, 7, стр. 80—88; 8, стр. 172—184; 10, стр. 224—231; 11, стр. 114—120; 12, стр. 227—236. Б. Н. Чичеринъ, Мистицизмъ въ наукѣ, М. 1880. Н. Г. Дебольскій разбираетъ этическіе взгляды Соловьва въ своемъ трудѣ О высшемъ благѣ, Спб. 1886, стр. 44—96. Н. Страховъ, Наша культура и всемірное единство, Рус. Вѣс. 1888, 6, стр. 200—256. Т. Стояновъ, Наши новые «философы и богословы», Вѣра и Раз. 1885 №№ 1—3, 7, 11; 1886, №№ 8, 10, 12, 21; 1888, №№ 2 и 6. Д Самаринъ, Поборникъ вселенской правды, Спб. 1890.

Въ философскихъ взглядахъ Вл. С. Соловьева (сынъ извѣстнаго историка, род. въ 1853 г., былъ на физико-математическомъ факультетѣ московскаго университета, но окончилъ въ 1873 г. историко-филологическій факультетъ и затѣмъ впродолженіе года былъ вольнослушателемъ московской духовной академіи; до 1882 г. временами читалъ лекціи сначала въ московскомъ, а потомъ въ петербургскомъ университетѣ) можно подмѣтить теософскіе элементы, слитые съ ученіями Шеллинга, Гегеля и славянофиловъ. Однако было бы совсѣмъ не вѣрно сказать, что Соловьевъ является послѣдователемъ какого бы то ни было философскаго направленія: всякій элементъ, хотя бы и напоминающій какого-нибудь другого философа, у Соловьева является чисто органическимъ звеномъ собственнаго его ученія.

Философія Гегеля—абсолютно совершенная въ себѣ замкнутая система. Зная ее, можно лучше понять общій смыслъ всего того умственнаго развитія, которое въ ней нашло свое завершеніе и самоопредѣленіе. Разсудочное мышленіе, отвлеченный анализъ преобладаетъ въ западной философіи, и всѣ другія направленія мысли являются только реакціей, протестомъ противъ господствующаго направленія, и потому сами отличаются такою же односторонней ограниченностью, носятъ ясные слѣды той почвы, отъ которой отдѣлились. Теперь для философіи на Западѣ на-

ступила пора выйти изъ теоретической отвлеченности, школьной замкнутости и заявить свои верховныя права въ дѣлѣ жизни. Такой поворотъ виденъ въ ученіи Гартмана. Если очистить философію Гартмана отъ нелѣпостей, вытекающихъ изъ ея относительной ограниченности и противорѣчащихъ ея основнымъ принципамъ, то въ результатѣ ея придется признать односторонность и потому неистинность обоихъ направленій западной философіи,—чисто раціоналистическаго, дающаго только возможное познаніе, и чисто эмпирическаго, не дающаго никакого познанія: признать въ качествѣ абсолютнаго всеначала конкретный всеединый духъ, вмѣсто прежнихъ абстрактныхъ сущностей и ипостасей; наконецъ, признать, что послѣдняя цѣль и высшее благо достигаются только совокупностью существъ посредствомъ необходимаго и абсолютно цѣлесообразнаго хода міроваго развитія, концомъ котораго является уничтоженіе исключительнаго самоутвержденія частныхъ существъ въ ихъ вещественной розни и возстановленіе ихъ, какъ царства духовъ, объемлемыхъ всеобщностью духа абсолютнаго.

Великій смыслъ западнаго развитія въ томъ, что оно представляетъ полное и послѣдовательное отпаденіе природныхъ силъ человѣка отъ божественнаго начала, исключительное самоутвержденіе ихъ, стремленіе на самихъ себѣ основать зданіе вселенской культуры. Черезъ несостоятельность и роковой неуспѣхъ этого стремленія является самоотрицаніе, а самоотрицаніе приводитъ къ свободному возсоединенію съ божественнымъ началомъ. Соціализмъ и позитивизмъ, это послѣднее слово западнаго развитія, хотятъ занять пустое мѣсто, оставленное религіей въ жизни и знаніи современнаго цивилизованнаго человѣчества. Соціализмъ своимъ требованіемъ общественной правды и невозможностью осуществить ее на конечныхъ природныхъ основаніяхъ логически приводитъ къ признанію необходимости безусловнаго начала въ жизни. Въ области знанія къ такому же заключенію приводитъ позитивизмъ. Религія есть возсоединеніе человѣка и міра съ безусловнымъ и всецѣлымъ началомъ. Она состоитъ въ приведеніи всѣхъ частныхъ началъ и силъ человѣчества въ правильное отношеніе къ безусловному началу, а черезъ него и въ немъ къ правильному отношенію ихъ между собою. Въ религіозномъ началѣ дѣйствительно осуществляется свобода, равенство и братство. Старая традиціонная форма религіи исходитъ изъ вѣры въ Бога, но не проводитъ этой вѣры до конца. Современная внѣрелигіозная цивилизація исходитъ изъ вѣры въ человѣка, но и она не проводитъ своей вѣры до конца. Послѣдовательно проведенныя и до конца осуществленныя, обѣ эти вѣры сходятся въ единой полной и всецѣлой истинѣ богочеловѣчества. Безусловное начало требуется и умственнымъ, и нравственнымъ, и эстетическимъ интересомъ. Всѣ вмѣстѣ они составляютъ интересъ религіозный, ибо какъ воля, разумъ и чувство суть силы единаго духа, такъ и соотвѣтствующіе имъ предметы суть виды единаго безусловнаго начала. Подобно существованію внѣшняго міра, существованіе божественнаго начала можно утверждать только вѣрою, а содержаніе его дается опытомъ. Религіозное развитіе есть реальное взаимодѣйствіе Бога и человѣка, это — процессъ богочеловѣческій. Высшая ступень его должна обладать наибольшей свободой отъ всякой исключительности и односторонности, должна представлять величайшую общность. Эта ступень должна обладать наибольшимъ богатствомъ положительнаго содержанія, представлять величайшую полноту и цѣльность. Если внѣ божественнаго начала, въ отчужденіи отъ него, природный міръ есть зло, то въ положительномъ отношеніи къ этому безусловному началу онъ становится необходимымъ орудіемъ или матеріей для полнаго осуществленія самого божественнаго начала. Природный міръ по своему чисто относительному характеру не можетъ быть подлиннымъ содержаніемъ божественнаго начала. Такое содержаніе можетъ находиться только въ сверхприродной области, которую надо опредѣлить, какъ міръ идеальныхъ сущностей, царство идей. Среди нихъ есть абсолютная идея. Это — безусловное благо и безусловная любовь, т. е. она одинаково содержитъ въ себѣ все, отвѣчаетъ всему. Безусловная любовь и есть та всецѣлость, которая составляетъ собственное содержаніе божественнаго начала, такъ какъ полнота идей не можетъ быть мыслима, какъ механическая ихъ

совокупность, а только какъ ихъ внутреннее единство, которое и есть любовь. Вслѣдствіе своей внутренней связи идеи образуютъ цѣлый организмъ. Каждый человѣкъ своею глубочайшею сущностью коренится въ вѣчномъ божественномъ мірѣ, онъ—необходимое и незамѣнимое звено въ абсолютномъ цѣломъ. Только признавъ это, можно допустить двѣ великія истины — человѣческую свободу и человѣческое безсмертіе. Воплощеніе божественной идеи въ мірѣ составляетъ цѣль всего мірового движенія и обусловливается соединеніемъ божественнаго начала съ душою міра. Въ такомъ случаѣ божественное начало представляетъ собою опредѣляющій и образующій элементъ, а міровая душа является силою пассивною.

Образующими началами общечеловѣческой жизни могутъ быть: чувство, имѣющее своимъ предметомъ объективную красоту, мышленіе, имѣющее своимъ предметомъ объективную истину, и воля, имѣющая своимъ предметомъ объективное благо. Изъ стремленія къ объективному благу проистекаютъ три основныя формы общественнаго союза: общество экономическое, политическое и духовное. Результатъ познавательной дѣятельности можетъ быть тоже троякаго рода: положительная наука, гдѣ главный интересъ принадлежитъ матеріальной истинности, философія, гдѣ на первомъ планѣ истинность формальная, наконецъ—теологія, гдѣ исходнымъ пунктомъ является абсолютная реальность. Настоящая объективная истина не дается ни внѣшнею наблюдаемою реальностью, на которую опирается наука, ни чистымъ разумомъ, на которомъ основывается отвлеченная философія. Эта истина должна опредѣляться независимымъ отъ внѣшней реальности и отъ нашего разума абсолютнымъ первоначаломъ всего существующаго. Только это начало, являющееся предметомъ теологіи, даетъ настоящій смыслъ какъ идеямъ философіи, такъ и фактамъ науки. Чувство получаетъ объективное выраженіе въ техническомъ художествѣ, изящномъ художествѣ и мистикѣ (творческое отношеніе человѣческаго чувства къ трансцендентному міру). Относительно всѣхъ этихъ сферъ общечеловѣческій организмъ по закону развитія долженъ пройти три состоянія: изъ безразличія степеней происходитъ измѣненіе ихъ, и вслѣдствіе процесса ихъ обособленія это измѣненіе приводитъ къ новому, вполнѣ органическому соединенію, основанному на свободномъ сознательномъ подчиненіи низшихъ степеней высшей, какъ необходимому центру ихъ собственной жизни. Восточный міръ — олицетвореніе перваго момента этого развитія, момента исключительнаго монизма. Второй моментъ представляется Западомъ съ его атомизмомъ въ жизни, атомизмомъ въ наукѣ, атомизмомъ въ искусствѣ. Задача третьей исторической силы, составляющей результатъ историческаго развитія, будетъ заключаться въ томъ, чтобы оживить и одухотворить враждебные и мертвые въ своей враждѣ элементы высшимъ примирительнымъ началомъ, дать имъ общее безусловное содержаніе и тѣмъ освободить ихъ отъ исключительнаго самоутвержденія и взаимнаго отрицанія. Отъ народа, носителя третьей божественной потенціи, требуется только свобода отъ всякой исключительности и односторонности, возвышеніе надъ узкими интересами. Единственнымъ носителемъ третьей силы можетъ быть только славянство и народъ русскій. Великое историческое призваніе Россіи, отъ котораго только получаютъ значеніе и ея ближайшія задачи, есть призваніе религіозное въ высшемъ смыслѣ этого слова. Въ третьемъ состояніи общечеловѣческаго организма мистика во внутреннемъ соединеніи съ остальными степенями творчества даетъ новое органическое единство—свободную теургію или цѣльное творчество; теологія въ гармоніи съ философіей и наукой образуетъ свободную теософію или цѣльное знаніе, а духовное общество или церковь, въ свободномъ союзѣ съ обществомъ политическимъ и экономическимъ, образуетъ одинъ цѣльный организмъ—свободную теократію или цѣльное общество.

Послѣдовательный эмпиризмъ разрушаетъ не только философію, но и науку въ ея теоретическомъ значеніи. Точно также и раціонализмъ при послѣдовательномъ развитіи своихъ началъ приходитъ къ отрицанію познающаго субъекта и чистаго мышленія, какъ способа познанія сущаго. Остается признать, что истинно сущее имѣетъ собственную абсолютную дѣйствительность, совершенно независимую отъ реальности внѣшняго вещественнаго міра и отъ нашего мышленія, а напро-

тивъ—сообщающую этому міру его реальность и нашему мышленію — его идеальность. Это — мистицизмъ. Мистицизмъ по своему абсолютному характеру имѣетъ въ системѣ цѣльнаго знанія первенствующее значеніе, опредѣляя верховное начало и послѣднюю цѣль философскаго знанія; эмпиризмъ по своему матеріальному характеру служитъ внѣшнимъ базисомъ и вмѣстѣ крайнимъ примѣненіемъ высшихъ началъ, и, наконецъ, раціоналистическій элементъ является посредствомъ, общей связью всей системы. Настоящая всецѣлая истина необходимо есть вмѣстѣ и благо, и красота, и могущество, а потому истинная философія неразрывно связана съ настоящимъ творчествомъ и съ нравственной дѣятельностью. Свободная теософія вообще есть знаніе, имѣющее предметомъ истинно сущее въ его объективномъ проявленіи, цѣлью — внутреннее соединеніе человѣка съ истинно сущимъ и матеріаломъ — данныя человѣческаго опыта во всѣхъ его видахъ, а именно — опыта мистическаго, внутренняго или психическаго и, наконецъ, внѣшняго или физическаго. Основной формой это знаніе имѣетъ умственное созерцаніе, а дѣятельнымъ источникомъ—вдохновеніе, т. е. дѣйствіе высшихъ идеальныхъ существъ на человѣческій духъ. Истинно сущее обладаетъ всѣми силами дѣйствительнаго и полнаго бытія. Сущее до нѣкоторой степени познается въ явленіяхъ: если всѣ элементы познанія суть представленія или образы, то ими представляется или изображается сущее, а слѣдовательно, чрезъ нихъ оно и можетъ познаваться. Сверхсущее — первый верховный принципъ органической логики, а съ нею и всей философіи. Методомъ органической логики можетъ быть только діалектическое мышленіе, внутреннее же содержаніе этого мышленія дается идеальнымъ созерцаніемъ. Діалектика— такое мышленіе, которое изъ общаго принципа въ формѣ понятія выводитъ его конкретное содержаніе; актъ діалектическаго мышленія заключается въ переведеніи потенціальнаго содержанія въ актуальность. Методомъ органической метафизики является анализъ, т. е. мышленіе, которое отъ даннаго конкретнаго бытія, какъ факта, восходитъ къ его первымъ общимъ началамъ. Методомъ органической этики служитъ синтезъ, т. е. мышленіе, которое, исходя изъ двухъ различныхъ сферъ конкретнаго бытія, чрезъ опредѣленіе ихъ внутреннихъ отношеній приводитъ къ ихъ высшему единству.

Нравственная дѣятельность, теоретическое познаніе и художественное творчество необходимо требуютъ безусловныхъ нормъ для опредѣленія внутренняго достоинства своихъ произведеній. Но верховный нравственный принципъ не исчерпывается ни отвлеченно эмпирическими понятіями удовольствія, счастія, пользы, симпатіи, ни отвлеченно раціональнымъ понятіемъ долга. Всѣ они входятъ въ высшій нравственный принципъ только какъ его признаки матеріальные или формальные. Предметомъ нравственной дѣятельности можетъ быть только нормальное общество, опредѣляемое характеромъ свободной общинности или практическаго всеединства, въ силу котораго всѣ составляютъ цѣль дѣятельности для каждаго и каждый для всѣхъ. Нравственное значеніе общества не зависитъ ни отъ матеріальнаго начала въ человѣкѣ, практически выражающагося въ отношеніяхъ экономическихъ, ни отъ его раціональнаго начала, практически выражающагося въ отношеніяхъ юридическихъ и государственныхъ. Это значеніе опредѣляется религіознымъ или мистическимъ началомъ въ человѣкѣ. Въ основѣ нормальнаго общества или свободной теократіи долженъ лежать духовный союзъ или церковь, опредѣляющая собою безусловныя цѣли общества. Что же касается сферъ государственной и экономической, то онѣ должны служить формальною и матеріальною средой для осуществленія божественнаго начала, представляемаго церковью. Для свободнаго и сознательнаго осуществленія божественнаго начала въ практикѣ необходимо убѣжденіе въ его безусловной истинѣ. Необходимые признаки истины—безусловная реальность и безусловная разумность. Такихъ признаковъ нѣтъ ни въ отвлеченно эмпирическомъ, ни въ отвлеченно раціональномъ познаніи. Всѣ отвлеченно эмпирическія и отвлеченно раціональныя опредѣленія входятъ въ составъ истины, какъ ея матеріальные или формальные признаки, но не составляютъ ея собственнаго существа. Истина есть сущее всеединое. Оно познается первѣе чувственнаго опыта

и раціональнаго мышленія въ тройственномъ актѣ вѣры, воображенія и творчества. Такимъ образомъ въ основѣ истиннаго знанія лежитъ мистическое или религіозное воспріятіе, отъ котораго логическое мышленіе и получаетъ свою безусловную разумность, а опытъ—значеніе безусловной реальности.

Послѣдняя литературная дѣятельность Вл. С. Соловьева направлена къ тому, чтобы уничтожить ту пропасть, которая существуетъ между міромъ католическимъ и православнымъ. Проповѣдуя практическое всеединство, Соловьевъ не могъ быть равнодушнымъ зрителемъ этой розни,—въ противномъ случаѣ его ученіе осталось бы мертвой буквой даже въ его собственныхъ дѣлахъ. Но чтобы расчистить путь къ рѣшенію общечеловѣческой задачи, надо устранить тѣ узкія націоналистическія стремленія, которымъ особенно посчастливилось въ послѣднее время. Вотъ откуда та неумолимая критика, которой Соловьевъ подвергъ ученіе націоналистовъ всѣхъ оттѣнковъ. Съ недоумѣніемъ смотрятъ на него представители клерикально-народническаго направленія: до сихъ поръ они считали его своимъ, упустивъ изъ виду, что могутъ быть интересы выше интересовъ партіи, даже выше интересовъ цѣлой народности.

Вліяніе Соловьева замѣтно на Л. М. Лопатинѣ и кн. С. Н. Трубецкомъ.

Труды Л. М. Лопатина:

Опытное знаніе и философія, Рус Мысль 1881, 5, стр. 201—261; 9, стр. 202—219.

Вѣра и знаніе, Рус. Мысль 1883, 9, стр. 127—168.

Положительныя задачи философіи. Ч. I: область умозрительныхъ вопросовъ, М. 1886. Первоначально въ Прав. Об. 1885, 5—10, 12; 1886, 1. Въ эту диссертацію въ переработанномъ видѣ вошли и двѣ предыдущія статьи.

Нравственное ученіе Шопенгауера, рѣчь, Труды москов. психол. общ., вып. I, М. 1888, стр. 117—144.

Вопросъ о свободѣ воли, Труды моск. психол. общ., вып. III, М. 1889, стр. 97—194, отдѣльно М. 1889.

Положеніе этической задачи въ современной философіи, Вопросы философіи и психологіи, 1890, кн. 2, стр. 61—72. Критика эмпирическихъ началъ нравственности, тамъ же, кн. 3, стр. 64—104. Нравственное ученіе Канта, тамъ же кн. 4, стр. 65—82. Это переработка нѣкоторыхъ частей публичнаго курса: «Типическія ученія въ исторіи морали».

Л. М. Лопатинъ (род. въ 1855 г., окончилъ въ 1879 г. московскій университетъ, въ настоящее время читаетъ философію въ этомъ университетѣ) путемъ разбора эмпиризма въ его чистомъ видѣ, а также всевозможныхъ видовъ философіи вѣры старается доказать неизбѣжность метафизики, установить ея понятіе и область. Умозрительная философія есть знаніе дѣйствительныхъ вещей въ ихъ началахъ и конечномъ назначеніи. Отъ того или другого пониманія дѣйствительности зависитъ возможность твердаго нравственнаго міросозерцанія. Въ творческой силѣ, лежащей въ основѣ всего духовнаго, въ достовѣрности внутренняго опыта, въ дѣятельной природѣ сознанія и въ цѣлесообразности психическихъ актовъ даны общія условія для рѣшенія вопроса о свободѣ воли. Всякое одушевленное существо въ своей дѣятельности направляется общими стремленіями, которыя находятся къ частнымъ дѣйствіямъ въ отношеніи творческомъ, а не механическомъ. Въ этомъ заключается свобода, отдѣляющая все живое отъ міра бездушнаго. Усиліями нашей воли прирожденныя стремленія получаютъ опредѣленность и сознательность.

Кн. С. Н. Трубецкой (приватъ-доцентъ въ московскомъ университетѣ) въ своемъ капитальномъ историческомъ изслѣдованіи (Метафизика въ древней Греціи, М. 1890) доказываетъ, что метафизика не была суетной, ненужной и безплодной. Необходимая наукѣ, необходимая человѣческому разуму, она, быть можетъ, всего нужнѣе теперь. Субъектъ выходитъ изъ себя метафизически, всеобщимъ образомъ въ каждомъ актѣ своего воспріятія, познанія или сознанія, въ каждомъ актѣ жизни своей, во всякомъ своемъ отношеніи. Только допустивъ органическую соборность человѣческаго сознанія, можно понять, какимъ образомъ оно въ состояніи всеобщимъ и необходимымъ образомъ познавать дѣйствительность. Только тогда можно понять, отчего люди сходятся въ положительномъ познаніи объективной

вселенской истины (О природѣ человѣческаго сознанія, Вопросы философіи и психологіи, 1889, кн. 1, стр. 83—126; 1890, кн. 3, стр. 159—192).

По ученію В. Болтиной (Философскія письма, Вѣра и Раз. 1884, № 24; 1885, №№ 1, 4, 6, 13, 21; 1886, № 18; 1887, № 2) истиннымъ предметомъ философіи долженъ быть міръ въ его цѣломъ, понимаемый не какъ совокупность мертвыхъ данныхъ опыта, а какъ дѣйствіе высшаго начала, такъ что настоящая задача философіи состоитъ въ отысканіи этого начала, т. е. сущности міра, и въ открытіи всеобщаго закона ея являемости. Міръ есть саморазличеніе сущности, а сущность его—воля.

Философія вѣры Якоби, а также взгляды Фихте старшаго опредѣляютъ направленіе Ип. Панаева, на склонѣ дней своихъ обратившагося къ философіи и стремящагося къ выработкѣ раціональнаго міровоззрѣнія. Труды Панаева на половину компилятивнаго характера: Разыскатели истины, Кантъ, Фихте, Якоби, 2 тт., Спб 1878 (главнымъ образомъ выдержки изъ разныхъ авторовъ); Пути къ раціональному міровоззрѣнію, 2 чч., Спб. 1880 (въ 1. ч. переведено О назначеніи человѣка Фихте), по поводу этой книги—Nosce te ipsum (въ отвѣтъ на рецензіи и на устные отзывы), Спб. 1881; О вліяніи направленія знанія на состояніе умовъ, Спб. 1882; Голосъ долга, мысли о воспитаніи человѣка, Спб. 1885; Голосъ неравнодушнаго о томъ, что одно могло бы избавить человѣка отъ золъ, имъ самимъ созданныхъ и создаваемыхъ, Спб. 1888; Еще о сознаніи, какъ условіи бытія, Спб. 1888. Девизомъ всѣхъ этихъ работъ поставлено: «къ раціональному міровоззрѣнію».

Изъ многочисленныхъ статей Н. Г. Дебольскаго слѣдуетъ отмѣтить:

Цѣль и значеніе классификаціи наукъ, Книж. Вѣс. 1866, №№ 13—15, стр. 295—297, 319—321.

Очеркъ исторіи біологическихъ наукъ, Совр. Об. 1868, 6, стр. 502—525 (не окончена).

Введеніе въ ученіе о познаніи, Спб. 1870.

Обзоръ переводныхъ философскихъ сочиненій, имѣющихъ связь съ вопросами педагогіи, Пед. Сб. 1871, 11, стр. 1401—1423; 1872, 2, стр. 238—254; 9, стр. 761—775; 11, стр. 1014—1023; 12, стр. 1115—1123.

Разборъ „Задачъ психологіи" Кавелина, Пед. Сб. 1872, 10, стр. 910—943.

О діалектическомъ методѣ, ч. I, Спб. 1872.

Систематическій обзоръ главнѣйшихъ общихъ положеній нравственной философіи, Пед. Сб. 1873, 11, стр. 1066—1089; 12, стр. 1155—1171; 1874, 2, стр. 205—226.

Психологія Герберта Спенсера, Пед. Сб. 1874, 6, стр. 610—624; 8, стр. 733—752; 9, стр. 843—857; 10, стр. 945—963; 11, стр. 1047—1077; 12, стр. 1191—1208.

Обзоръ педагогическихъ трудовъ Гербарта въ связи съ его философскими ученіями, Пед. Сб. 1874, 1, стр. 1—17.

Очеркъ исторіи новой англійской философіи, Пед. Сб. 1875, 3, стр. 209—233; 5, стр. 457—474; 8, стр. 781—798; 9, стр. 841—861; 10, стр. 957—974; 11, 12, стр. 1153—1168; 1876, 1, стр. 1—13.

Опытъ разрѣшенія нѣкоторыхъ психологическихъ вопросовъ, Семья и Школа 1874, 11, стр. 273—302; 1875, 2, стр. 77—107; 3, стр. 149—162.

Наслѣдственность и воспитаніе, Педаг. Музей 1876, 8, стр. 455—464; 9, стр. 513—521.

Нѣмецкая философія въ послѣднія пятьдесятъ лѣтъ, Пед. Сб. 1876, 2, стр. 109—135; 3, стр. 223—250; 4, стр. 367—384; 5, стр. 481—508; 6, стр. 587—611; 7, стр. 685—705; 8, стр. 771—786; 9, стр. 849—870; 10, стр. 963—985; 11, стр. 1065—1080; стр. 1049—1073; 12, стр. 1155—1181.

Историческій взглядъ на отношенія философіи къ наукѣ, искусству и нравственности, Пед. Сб. 1877, 1, стр. 41—62; 2, стр. 151—171; 3, стр. 271—289.

Основы психологіи, Семья и Школа 1877, 1, стр. 1—30; 3, стр. 207—232; 5, стр. 443—460.

Знаніе или характеръ? Семья и Школа 1877, 8, стр. 1—21; 9, стр. 129—154.

Очеркъ историческаго развитія психологіи, Семья и Школа 1878, 2, стр. 59—72; 3, стр. 95—104; 8, стр. 1—20; 11, стр. 199—219.

Мысли и замѣтки о нравственномъ воспитаніи, Пед. Сб. 1880, 1, стр. 16—36; 2, стр. 118—140; 3, стр. 240—275; 1881, II, стр. 272—323; III, стр. 604—681; IV, стр. 843—904; 1882, I, стр. 22—72.

О подготовкѣ родителей и воспитателей къ дѣлу воспитанія дѣтей, Пед. Сб. 1882, III, стр. 433—480, отд. Спб. 1883.

Философскія основы нравственнаго воспитанія, Пед. Сб. 1879, 1, стр. 23—46; 2, стр. 185—213; 3, стр. 270—293; 4, стр. 410—448; отдѣльно Спб. 1880.

Очерки педагогики, Пед. Сб. 1882 II, стр. 239—286.

Вопросъ о происхожденіи человѣка съ точки зрѣнія біологіи и этики, Спб. 1883, а также (подъ другимъ заглавіемъ) Пед. Сб. 1882, IV, стр. 457—517.

Философія будущаго, Спб. 1882.

Обзоръ учебныхъ техническихъ заведеній въ Германіи и Австріи, Спб. 1882.

Наше учебное вѣдомство и начальная школа, Спб. 1884.

О высшемъ благѣ или о верховной цѣли нравственной дѣятельности, Спб. 1886.

О средствахъ воспитанія (публичныя лекціи), Восп. и Обуч. 1890, начиная со 2-й тетради.

Кромѣ того въ распоряженіи пишущаго эти строки находится рукопись, доставленная Н. Г. Дебольскимъ. Въ настоящее время онъ занятъ приведеніемъ своихъ философскихъ взглядовъ въ систему.

Н. Г. Дебольскій (род. въ Спб. 1842, окончилъ Горный институтъ; 1882—1886 читалъ метафизику, логику и психологію въ спб. духовной академіи, въ настоящее время предсѣдатель педагогическаго совѣта женской гимназіи кн. Оболенской), разобравъ эмпиризмъ и позитивизмъ, долженъ былъ согласиться съ Кантомъ, что въ нашемъ познаніи чувственное содержаніе всегда соединено съ апріорными, сверхчувственными формами или категоріями ума. Не вѣрно только, что эти категоріи, будучи сверхчувственными по своему происхожденію, ограничены въ своемъ приложеніи областью чувственнаго. Будь это такъ, познаніе самихъ категорій было бы невозможно, а оно не что иное, какъ познаніе сверхчувственнаго, приложеніе формъ ума къ сверхчувственному содержанію. Познавая самъ себя, умъ познаетъ сверхчувственную основу всѣхъ явленій, познаетъ ту вещь въ себѣ, которую ищетъ метафизика. Другой вещи въ себѣ нѣтъ, такъ какъ вещь въ себѣ есть сверхчувственное содержаніе ума, а кромѣ самого ума иного сверхчувственнаго содержанія для него не существуетъ. Однако это не нашъ ограниченный, индивидуальный умъ, ибо этотъ умъ есть лишь форма, объединяющая свое содержаніе, а не источникъ этого содержанія, не сила, производящая его. Вещь въ себѣ— умъ неограниченный, безусловный и творческій, Первоумъ или Богъ, произведеніемъ котораго является и нашъ ограниченный умъ. Тутъ замѣтно сходство съ Фихте, объясняющимъ наше сознательное *я* съ его содержаніемъ изъ лежащей въ основѣ ихъ дѣятельности абсолютнаго *я*. Но ошибка Фихте та, что онъ понялъ дѣятельность этого *я*, какъ стремленіе, усиліе, волю, т. е. перенесъ на него чувственный признакъ, свойственный лишь нашему ограниченному уму. Всякое стремленіе, всякая воля подразумѣваетъ преодолѣніе препятствій, т. е. ограниченіе, котораго для Первоума не существуетъ. На томъ же основаніи нельзя согласиться ни съ Шопенгауеромъ, превращающимъ вещь въ себѣ исключительно въ волю, ни съ Шеллингомъ, который находитъ въ Богѣ темную стихійную основу, т. е. движущую имъ волю, ни, наконецъ, съ Гартманомъ, который превратилъ ученіе Шеллинга въ ученіе о безсознательномъ, гдѣ соединяется умъ и воля. Богъ есть только умъ, такъ какъ, по началамъ критической философіи, умъ есть единственное сверхчувственное, которое мы имѣемъ право признавать. Гегель, выставляя умъ единственнымъ началомъ всего, понималъ этотъ умъ лишь какъ форму или законъ и потому не могъ объяснить его творящей, производительной силы; онъ отожествилъ первоумъ съ нашимъ умомъ, который, дѣйствительно, оказывается только формой или закономъ. Эта ошибка погубила панлогизмъ Гегеля. Нашъ умъ есть только форма или законъ именно потому, что онъ ограниченъ даннымъ ему содержаніемъ. Поэтому умъ неограниченный или божественный не есть только форма или законъ: его содержаніе не противоположно формѣ, но находится съ нею въ конкретномъ единствѣ, слито съ нею въ нѣкоторую цѣлостность. Нашему уму содержаніе его представляется чѣмъ-то чуждымъ, а для Бога нѣтъ такой двойственности, но его содержаніе сплошь проникнуто умомъ, есть цѣлостный или конкретный умъ.

Представить конкретный или цѣлостный умъ, умъ, тожественный своему содержанію, мы не можемъ. Поэтому мы только умопостигаемъ природу или сущность Бога по аналогіи съ нашимъ умомъ, приписывая Богу тожество съ нимъ по формѣ и безмѣрное различіе по содержанію. Актъ такого умопостиженія непредставимой для насъ божественной природы, какъ въ ней самой, такъ и въ ея отношеніяхъ къ міру, и составляетъ собою философское умозрѣніе. Для него требуется

философскій или умозрительный методъ, органъ философскаго знанія. Это органъ ума, а не нѣкоторый непонятный для ума и необъяснимый имъ органъ мистическаго усмотрѣнія. Это не опытъ, ибо опытъ имѣетъ дѣло съ представленіемъ, а Богъ не представимъ; это не формальная логика, ибо она даетъ лишь анализъ существующихъ понятій, а не познаніе новаго содержанія. Этотъ органъ заключается въ идеяхъ или умозрительныхъ понятіяхъ ума, т. е. въ понятіяхъ, къ которымъ умъ привноситъ умопостигаемое содержаніе подъ символомъ безконечности.

Съ данными опытной науки не согласуется признаніе изначальнаго сотворенія всѣхъ органическихъ видовъ. Поэтому слѣдуетъ допустить развитіе, но нельзя согласиться съ гипотезой трансформизма, объясняющей это развитіе. Для нея видъ не есть нѣчто данное, постоянный типъ природы, а подлежитъ непрерывному превращенію. Въ такомъ случаѣ разнообразіе и смѣна органическихъ существъ не имѣли бы разумнаго смысла. Умопостигая дѣйствіе божественнаго ума въ явленіяхъ видимой природы, мы должны подъ органическими видами понимать какъ бы потенціи или силы будущаго развитія, заранѣе данныя ей этимъ умомъ. Отсюда ученіе объ органическомъ развитіи изъ трансформизма становится преформизмомъ, теоріею предобразованія.

Нравственность, какъ проявленіе воли, вращается въ области не умопостигаемаго, а представляемаго, т. е. ея цѣли не въ Богѣ, а въ мірѣ. Стало быть, и верховная цѣль есть нѣкоторое явленіе міра. Такъ какъ силы или потенціи развитія міра вложены въ него божественнымъ умомъ, то онѣ, возведенныя въ цѣли, всѣ законны и хороши. Значитъ, верховная цѣль есть та цѣль, стремленіе къ которой лучше всего обезпечиваетъ достиженіе всей совокупности прочихъ цѣлей, лучше всего сохраняетъ всю ихъ систему, какъ цѣлое. Но система цѣлей, какъ цѣлое, дана лишь въ нѣкоторомъ индивидуумѣ, такъ что верховною цѣлью является самосохраненіе такого индивидуума, бытіе котораго всего лучше обезпечиваетъ полноту прочихъ индивидуальныхъ цѣлей. Такимъ недѣлимымъ можетъ быть только общество, точнѣе—народный союзъ.

Изъ трудовъ А. А. Козлова слѣдуетъ отмѣтить:

Разборъ «Историческихъ писемъ» Миртова-Лаврова, Знаніе 1871, 3, стр. 169—197.

Г. Вл. Соловьевъ, какъ философъ, Знаніе 1875, 1, стр. 1—18; 2, стр. 1—29.

Философскіе этюды, ч. I, Спб. 1876; ч. II: методъ и направленіе философіи Платона, Кіевъ 1880 и въ Унив. изв. 1878, 11; 1879, 1, 3, 6, 8—10, 12; 1880, 1 и 3.

Философія дѣйствительности, изложеніе системы Дюринга, Кіевъ 1878, а также Унив. изв. 1877, 2—4, 6, 7, 9, 11; 1878, 2, 3, 5.

Философія какъ наука, Кіевъ 1877, а также Унив. изв. 1877, 4—6, 8 (отвѣты критикамъ).

Два основныхъ положенія философіи Шопенгауера, Кіев. унив. изв. 1877, 1, стр. 83—93.

Критическій этюдъ по поводу книги г. Грота «Психологія чувствованій», Кіевъ 1881, а также Унив. изв. 1880, 8—11.

Современныя направленія въ философіи (германская и французская философія), Загр. Вѣст. 1881, окт., стр. 226—232; ноябрь, стр. 449—458; декабрь, стр. 660—699; 1882, 3, стр. 730—736; 6, стр. 581—594.

О послѣднемъ сочиненіи проф. М. Троицкаго «Наука о духѣ», Рус. Мысль 1883, 4, стр. 1—27.

Генезисъ теоріи пространства и времени Канта, Кіевъ 1884, а также Унив. изв. 1882, 8 и 9; 1883, 4, 6, 8, 9, 11; 1884, 1—4.

Критическій этюдъ о книгѣ г. Грота «Къ вопросу о реформѣ логики», Спб. 1885, а также Рус. Бог. 1885, 3 и 4.

А. А. Козловъ началъ издавать первый русскій философскій журналъ («Философскій трехмѣсячникъ», Кіевъ 1886, 4 тетради), прекратившійся только вслѣдствіе неожиданной и тяжкой болѣзни издателя. Отдѣльными оттисками вышли: Тардъ и его теорія общества, Кіевъ 1887. Гипнотизмъ и его значеніе для психологіи и метафизики, Кіевъ 1887. Религія гр. Л. Н. Толстого, Спб. 1888.

Дж. Бруно, двѣ публичныя лекціи И. В. Лучицкаго и А. А. Козлова, Кіевъ 1885.

Очерки изъ исторіи философіи. Понятія философіи и исторіи философіи. Философія восточная, Кіев. унив. изв. 1885, 6—8, и 1887, 7, отдѣльно Кіевъ 1887.

Свое Слово, философско-литературный сборникъ, издаваемый вмѣсто «Философскаго трехмѣсячника», №№ 1—2, Кіевъ 1888 — 1889. № 3 печатается. Бесѣды съ петербургскимъ Сократомъ содержатъ послѣдовательное развитіе философской системы.

Размышленія, вызванныя неожиданнымъ голосомъ изъ области естествовѣдѣнія, Вопросы философіи и психологіи, 1889, кн. 1, стр. 51—82.

О Козловѣ писали: Д., Философскія ожиданія, Вѣс. Евр. 1876, 7, стр. 415—427. П. И. Аландскій, Философія и наука, Кіев. унив. изв. 1877, 1, стр. 94—115; 2, стр. 135—159. Н. Я. Гротъ, о 1. ч. «Философскихъ этюдовъ», Кіевъ 1877. П. Никитинъ, О пользѣ философіи, Дѣло 1877, 5, стр. 66—95. Ѳ. Ѳ. Гусевъ, Къ вопросу о философіи, по поводу диспута г. Козлова, Прав. Об. 1876, 12, стр. 767—798. В. Лесевичъ, О чемъ поетъ кукушка? По поводу выхода первой книжки спеціальнаго философскаго журнала, Этюды и очерки, Спб. 1886, стр. 355—364, а т. кже Сѣв. Вѣс. 1886, 2. П. Е. Астафьевъ, о вышедшихъ нумерахъ «Своего Слова», Рус. Об. 1890, 1, стр. 449—463.

А. А. Козловъ (род. 1831 въ Москвѣ, окончилъ университетъ тамъ же, 1876—1887 читалъ философію въ кіевскомъ университетѣ) выступилъ жаркимъ защитникомъ философіи, какъ самостоятельной науки, а также ея громаднаго соціальнаго значенія. Философія—наука о мірѣ, его познаніи и его отношеніи къ познающему субъекту; ея задача — построеніе изъ данныхъ наукъ единаго міросозерцанія. Центральнымъ понятіемъ въ ученіи Козлова является понятіе бытія. На это понятіе не было обращено достаточнаго вниманія, а потому Козловъ употребляетъ всѣ усилія, чтобы выяснить его происхожденіе и значеніе. Вопреки Шопенгауеру, бытіе не образуется путемъ отвлеченія, но источникомъ его служитъ первоначальное сознаніе. Это простое и непосредственное сознаніе представляетъ три области: сознаніе о содержаніи, сознаніе о формѣ и сознаніе о нашей субстанціи. Всѣ эти области и даютъ матеріалъ для понятія бытія, но само это понятіе составляетъ особую группу сознанія—о формахъ или способахъ отношенія между элементами первоначальнаго сознанія. Такимъ образомъ бытіе есть понятіе, содержаніе котораго состоитъ изъ знанія о нашей субстанціи, ея дѣятельностяхъ и содержаніи этихъ дѣятельностей въ ихъ единствѣ и отношеніи другъ къ другу. Тутъ Козловъ очень близокъ къ Декарту, принимая за точку отправленія понятіе *я*. Все познаніе у него сводится къ познанію *я*. Мы переносимъ это понятіе на другія субстанціи. Какъ пространство, такъ и время полагается самимъ сознающимъ субъектомъ. Оттого и весь пространственный міръ есть не дѣйствительно и самостоятельно существующій, но только значковый міръ. Эти значки строются по законамъ представленія и мысли. Дѣйствительно существуетъ только духовный міръ, а наши тѣла и весь матеріальный міръ—только значки духовныхъ субстанцій, ихъ дѣятельностей и отношеній. Образованіе значковаго міра совершается по всеобщимъ и незыблемымъ законамъ представляющей дѣятельности, коренящимся въ самой природѣ нашей субстанціи. Вотъ почему отъ подробныхъ точныхъ значковъ можно съ полною увѣренностью заключать къ истинно существующему міру субстанцій. Развивая этотъ панпсихизмъ, Козловъ попутно борется съ враждебными ему взглядами матеріализма, позитивизма и «научной философіи». Онъ особенно симпатизируетъ Лейбницу и его монадамъ, хотя, по его мнѣнію, Лейбница надо понимать.

Ко взглядамъ Лейбница склоняется въ метафизикѣ и Астафьевъ.

Изъ статей и замѣтокъ П. Е. Астафьева слѣдуетъ отмѣтить:

Монизмъ или дуализмъ? (понятіе и жизнь) вступительная лекція, Ярославль 1873, а также Временникъ Демидовскаго лицея 1873, т. IV, стр. 254—377.

Психическій міръ женщины, его особенности, превосходства и недостатки, М. 1882, а также Рус. Вѣс. 1881, 12; 1882, 6 и 10.

Понятіе психическаго ритма, какъ научное основаніе психологіи половъ, М. 1882.

Смыслъ исторіи и идеалы прогресса, М. 1885, 2. изд. 1886, а также Чтенія въ общ. люб. дух. просв. 1885.

Симптомы и причины современнаго настроенія (наше техническое богатство и наша духовная нищета), двѣ публичныя лекціи, М. 1885.

Страданіе и наслажденіе жизни, вып. I (вопросъ пессимизма и оптимизма), Спб. 1885.

Чувство, какъ нравственное начало (психологическій очеркъ), М. 1886, а также Чтенія въ общ. люб. дух. просв. 1885, 7—8, стр. 70—151, подъ заглавіемъ: О любви, какъ началѣ морали, рефератъ.

Къ вопросу о свободѣ воли, Труды москов. психол. общ., вып. III, М. 1889, стр. 271—360, отдѣльно М. 1889.

Національное самосознаніе и общечеловѣческія задачи, Рус. Об. 1890, 2, стр. 267—297 (по поводу статей Вл. С. Соловьева).

Нравственное ученіе гр. Л. Н. Толстого и его критики, Вопросы философіи и психологіи, 1890, кн. 4, стр. 64—93.

О П. Е. Астафьевѣ—С. Венгеровъ, Критико-біографическій словарь, т. I, стр. 842с., 982—985 (статья Э. Л. Радлова). Ц—с—, Діагнозы и рецепты. Вѣс. Евр. 1885, 12, стр. 820—849 (по поводу «Симптомовъ»).

П. Е. Астафьевъ (род. въ 1846 г., окончилъ въ 1868 г. московскій университетъ, 1872—1875 профессоръ философіи права въ Демидовскомъ лицеѣ, съ 1881 г. завѣдуетъ университетскимъ отдѣленіемъ лицея Цесаревича Николая) убѣжденъ, что началомъ системы знанія должно быть не сложное построеніе или постулатъ, а непосредственное знаніе. Оно дано во внутреннемъ опытѣ, который самъ себя непосредственно знаетъ, какъ усиліе, уясняющее состоянія сознанія, иначе—въ дѣятельномъ сознаніи. Такъ должна получиться система чистаго спиритуализма. Идеи, представленія и мотивы не могутъ быть сами по себѣ ни причинами, ни достаточными основаніями, изъ себя опредѣляющими сознаніе,—только дѣятельное сознаніе придаетъ имъ значеніе мотивовъ, даетъ имъ ту опредѣленность, какой они сами по себѣ еще не имѣютъ. Такъ въ сознаніи данъ типъ самоопредѣленія.

Труды М. И. Каринскаго:

Египетскіе іудеи, Хр. Чт. 1870, 7, стр. 121—163; 9, стр. 398—461.

Критическій обзоръ послѣдняго періода германской философіи, Спб. 1873, печаталось въ Хр. Чт. 1873, 1—6.

Къ вопросу о позитивизмѣ, Прав. Об. 1875, 10, стр. 345—375.

Подложные стихи въ сочиненіи іудейскаго философа Аристовула, Ж. М. Н. П. 1876, 1, стр. 3—21 (ч. 183).

Аполлоній Тіанскій, тамъ же 1877, 11, стр. 30—98 (ч. 188).

Явленіе и дѣйствительность, Прав. Об. 1878, 4, стр. 659—704.

Классификація выводовъ, Спб. 1880, печаталось въ сокращенномъ видѣ въ Ж. М. Н. П. ч. 201—203, 207. Въ книгу вошла также и слѣдующая статья.

Борьба противъ силлогизма въ новой философіи, Прав. Об. 1880, 2, стр. 272—309.

Темное свидѣтельство св. Ипполита о философѣ Анаксименѣ, Хрис. Чт. 1881, 9—10, стр. 431—453.

О связи философскихъ взглядовъ съ физико-астрономическими въ древнѣйшій періодъ греческой философіи, Хр. Чт. 1883, 5—6, стр. 633—670.

Учебники логики М. М. Троицкаго, Ж. М. Н. П. 1889, 6, стр. 453—492.

Безконечное Анаксимандра, Ж. М. Н. П. 1890, 4, стр. 314—378; 5, стр. 74—119; 6, стр. 223—263.

О М. И. Каринскомъ—Прав. Об. 1880, 6—7, стр. 528—538 (о «Классификаціи выводовъ»).

Очень самостоятельно и вмѣстѣ крайне осторожно относится къ разнаго рода философскимъ направленіямъ М. И. Каринскій (род. въ 1840 г., окончилъ въ 1862 г. московскую духовную академію, 1863—1869 преподавалъ въ виѳанской, а потомъ въ московской семинаріи, съ 1871 г. профессоръ философіи въ петербургской духовной академіи). Всѣ направленія, развившіяся на почвѣ кантовскаго критицизма, не выдерживаютъ критики. Въ то же время едва ли осталось мѣсто для новой оригинальной философской системы, которая была бы вѣрна основнымъ положеніямъ критицизма. Приходится или вернуться къ субъективизму Канта, или заново пересмотрѣть всю теорію познанія. Вопросомъ будущаго, дѣйствительно, является проблема познанія. Только послѣ точнаго рѣшенія ея потеряетъ значеніе позитивизмъ, сущность котораго надо видѣть въ послѣдовательно проведенномъ эмпиризмѣ. Предметъ чувствительности можетъ быть только явленіемъ, но самыя состоянія чувствительности, переживаемыя субъектомъ, не могутъ быть ничѣмъ инымъ, какъ дѣйствительностью. Являющееся въ сознаніи *я* вовсе не дѣйствительный субъектъ сознанія, а субъектъ представляемый, другими словами—представленіе субъекта о самомъ себѣ и въ этомъ смыслѣ такой же объектъ, какимъ служитъ и міръ внѣшній. Внѣшняя дѣйствительность—такое же необходимое предположеніе для объясненія явленія, какъ и все то, что не дано намъ непосредственно. Не явленіе только, но и дѣйствительность, не дѣйствительность

только внутренняя, но и дѣйствительность внѣшняя составляетъ такую точную истину, какая только доступна наукѣ въ ея настоящемъ положеніи. Предметъ философскаго знанія стоитъ на такой же твердой почвѣ, какъ и предметъ всякой другой науки.

Выводъ есть перенесеніе одного изъ основныхъ элементовъ готоваго сужденія на соотвѣтственное мѣсто въ другомъ сужденіи на основаніи какого-нибудь отношенія между остальными элементами обоихъ сужденій. Есть два большіе класса выводовъ: выводы, состоящіе въ перенесеніи предиката съ одного субъекта на другой и основывающіеся на сличеніи субъектовъ; выводы, состоящіе въ перенесеніи субъекта съ одного предиката на другой и основывающіеся на сличеніи предикатовъ. Ходячія логическія теоріи, признающія силлогизмъ, страдаютъ недостатками. Самый важный недостатокъ состоитъ въ томъ, что силлогистическія формулы распространяются даже на такіе выводы, которые только насильственно могутъ быть втиснуты въ нихъ. Однако нельзя оправдать совершеннаго отрицанія силлогизма.

Изъ статей и отдѣльныхъ трудовъ кн. Д. Н. Цертелева слѣдуетъ указать: Schopenhauers Erkenntnisstheorie, диссертація, Lpz. 1879.

Философія Шопенгауера, ч. I: теорія познанія и метафизика, Спб. 1880, а также большая часть книги въ Ж. М. Н. П. ч. 195, 199 и 202.

Границы религіи, философіи и естествознанія, три чтенія, Прав Об. 1879, 7, стр. 496—534, отдѣльно М. 1879.

Спиритизмъ съ точки зрѣнія философіи. Медіумизмъ и границы возможнаго, Спб. 1885.

Современный пессимизмъ въ Германіи, очеркъ нравственной философіи Шопенгауера и Гартмана, М. 1885 (о нравственной философіи Шопенгауера также Ж. М. Н. П. 1882, ч. 224).

Логика позитивизма, Прав. Об. 1887, 1, стр. 22—66.

Свобода и либерализмъ, М. 1888.

Нравственная философія гр. Л. Н. Толстого, М. 1889.

Эстетика Шопенгауера, Спб. 1888, 2. изд. 1890.

Ученіе гр. Л. Н. Толстого о жизни, Рус. Об. 1890, 7, стр. 268--296.

О кн. Д. Н. Цертелевѣ см. упомянутую на стр. 553 статью Лаврова. Біографическія свѣдѣнія см. въ изданіи Гербеля Русскіе поэты, 3. изд. Спб. 1888, стр. 538.

Кн. Д. Н. Цертелевъ (род. въ 1852 г., докторъ философіи лейпцигскаго университета, въ настоящее время редактируетъ журналъ Русское Обозрѣніе) въ своихъ самостоятельныхъ взглядахъ исходитъ изъ критики Шопенгауера и Гартмана. Невозможно опредѣлить истину или бытіе, потому что эти понятія входятъ во всякое опредѣленіе и предполагаются имъ. Взятыя въ ихъ общности, они лежатъ внѣ сферы философскаго знанія, не говоря уже о положительномъ. Критеріемъ истины можетъ быть только очевидность. Динамизмъ самъ по себѣ не только не въ состояніи объяснить видимый міръ, но даже и его чисто механическое строеніе. Что такое внутренняя сущность познающаго, мыслящаго, хотящаго субъекта, этого мы сказать не можемъ, такъ же какъ не можемъ сказать, что такое, независимо отъ нашего познанія, сущность познаваемаго матеріальнаго міра. Эти вопросы сами по себѣ несообразны, такъ какъ сводятся къ вопросу, что такое непознаваемое. Напрасны были бы старанія понять первое начало всего сущаго: есть вопросы, которые выходятъ изъ предѣловъ не только научнаго и философскаго познаванія, но даже и религіозныхъ вѣрованій. Религія, философія и наука имѣютъ свои неотъемлемыя области и потому мирно могутъ ужиться между собой. Долгъ, уваженіе къ личности, солидарность всего человѣчества — все это можетъ имѣть какой-либо смыслъ только тамъ, гдѣ за явленіемъ признается еще нѣчто другое, постоянное и неизмѣнное, т. е. тамъ, гдѣ подразумѣвается метафизика.

Новокантіанцемъ выступилъ А. И. Введенскій (профессоръ философіи петербургскаго университета), Опытъ новаго построенія теоріи матеріи на принципахъ критической философіи, ч. I: элементарный очеркъ критической философіи, историческій обзоръ важнѣйшихъ ученій о матеріи, ученіе о силахъ, Спб. 1888; Критико-философскій анализъ массы и связь высшихъ законовъ матеріи въ законѣ пропорціональности, Ж. М. Н. П. 1889, 3, стр. 1 — 44; Къ вопросу о строеніи матеріи, тамъ же 1890, 7, стр. 18—65; 8, стр. 191—220; Ученіе Лейбница о

матеріи въ связи съ монадологіей, тамъ же 1886, 1, стр. 1—67. Мы понимаемъ свои ощущенія и составляющіяся изъ нихъ представленія, какъ свое *не-я*. Въ этомъ и состоитъ наше сознаніе. Оттого-то и происходитъ, что наши ощущенія принимаютъ объективное значеніе, являются намъ нашимъ *не-я*. Коль скоро мы находимъ или сознаемъ что либо въ себѣ, то мы уже должны имѣть какое-нибудь *не-я*, слѣдовательно, уже произвели актъ объективированія. Точка зрѣнія автора на матерію, на сколько это выяснилось,—динамическая.

Повидимому, новокантіанцамъ больше всего симпатизируетъ и А. Волынскій (род. въ 1863 г.), авторъ большихъ статей о Спинозѣ, Кантѣ и Вундтѣ, упомянутыхъ на своемъ мѣстѣ. Кромѣ того въ непродолжительномъ времени выйдетъ подъ его редакціею переводъ писемъ Спинозы, сдѣланный г-жей Л. Я. Гуревичъ.

6. Особую группу составляютъ мыслители, у которыхъ идея Бога въ смыслѣ православія является центральной идеей ихъ философіи.

Ѳ. А. Голубинскій при своей жизни напечаталъ только одно письмо о конечныхъ причинахъ, Прибавленія къ твор. свв. отцевъ, 1847, стр. 176—205, перепечатано въ 3. изд. книги Д. Г. Левитскаго «Премудрость и благость Божія въ судьбахъ міра и человѣка», М. 1885, стр. VII—XXII. Только въ самое послѣднее время слушателями Голубинскаго были изданы его важнѣйшія чтенія, а именно:

Лекціи философіи. вып. I, М. 1884, также Чтенія въ обществѣ люб. дух. просв. 1884, 4; вып. II—III, М. 1884, также Чтенія 1884, 7—11; вып. IV, М. 1886, также Чтенія 1885, 3—4. 11; 1886, 2—4. Послѣдній выпускъ представляетъ нѣсколько дополненное изданіе книги: Лекціи по умозрительному богословію, записанныя В. Назаревскимъ, М. 1868.

Умозрительная психологія, чтенія, записанныя В. Назаревскимъ, М. 1871; перепечатываются въ Чтеніяхъ 1889, 10—12. Всѣ лекціи изданы по запискамъ слушателей, а отчасти и по наброскамъ самого Голубинскаго.

О Голубинскомъ см. брошюру: Ѳ. А. Голубинскій, біографическій очеркъ, М. 1855, а также Я. Колубовскій, Матеріалы для исторіи философіи въ Россіи Вопросы философіи и психологіи 1890, кн. 4, стр. 2—6.

Основателемъ русскаго теизма является Ѳ. А. Голубинскій (1797—1854, родился и умеръ въ Костромѣ, съ 1818 профессоръ моск. дух. академіи). На немъ замѣтно вліяніе Канта и Якоби. Философія—система познаній о всеобщихъ главнѣйшихъ силахъ, законахъ и цѣляхъ природы внѣшней и внутренней, а также о свойствахъ Виновника ихъ. Эти познанія пріобрѣтаются разумомъ подъ руководствомъ ума и при помощи какъ внутренняго, такъ и внѣшняго опыта. Цѣль такой системы познаній—та, чтобы возбудить въ духѣ человѣческомъ, воспитать и направить любовь къ божественной премудрости, предназначенной человѣку. Главный источникъ всякаго познанія—откровеніе, посредственное или непосредственное. Однако философія не имѣетъ права выступать изъ предѣловъ откровенія посредственнаго. Но тщетно ждать отъ философіи такого познанія, которое удовлетворило бы всѣмъ исканіямъ человѣческаго духа: такое познаніе невозможно, да и пагубно. Какъ душа, такъ и внѣшній міръ подлежатъ ограниченію. Виды этого ограниченія—пространство и время, являющіяся формами чувственности. И законы разума, категоріи, оказываются не только законами представленія, но вмѣстѣ и законами объективнаго бытія вещей. Это—новые виды ограниченія вещей. Однако категоріи, вопреки Канту, имѣютъ примѣненіе и къ бытію неограниченному и всесущественному. Человѣческому духу существенно принадлежитъ идея Безконечнаго по бытію и совершенствамъ, и вслѣдствіе этого первоначальный законъ ума состоитъ въ томъ, чтобы для всего ограниченнаго искать первоначала и первообраза въ Безконечномъ. Эта идея есть первое и непосредственное начало всякаго познанія; она дана человѣку вмѣстѣ съ его природою самимъ Существомъ Безконечнымъ.— Вѣрнымъ послѣдователемъ Голубинскаго является Кудрявцевъ.

Изъ трудовъ В. Д. Кудрявцева упомянемъ:

О единобожіи, какъ первоначальномъ видѣ религіи рода человѣческаго, Приб. къ твор. свв. отцевъ, ч. XVI, стр. 328—416 (1857 г.).

Безусловный прогрессъ и истинное усовершенствованіе рода человѣческаго, тамъ же, ч. XIX, стр. 6—50 (1860 г.).

О первоначальномъ происхожденіи на землѣ рода человѣческаго, Прав. Об. 1860, 2, стр. 173—203; 3, стр. 326—362.

Объ источникѣ идеи божества, Прибавленія къ твор. свв. отцевъ, ч. XXIII, стр. 363—410 (1865 г.).

О Промыслѣ, тамъ же, ч. XXIV, стр. 147—210 (1871 г.).

Религія, ея сущность и происхожденіе, М. 1871, а также Прав. Об. 1870—1871 гг.

Религія и позитивная философія, Прав. Об. 1875, 3, стр. 398—431.

Телеологическая идея и матеріализмъ, Прав. Об. 1877, 1, 3 и 9.

Телеологическое значеніе природы, тамъ же, 1878, 2, стр. 194—233.

Изъ чтеній по философіи религіи, Прав. Об. 1879, 1, 3 и 4; 1880, 1—3; 1881, 1, 2, 10 и 11; 1882, 1 и 2; 1883, 5—7; 1884, 3 и 4; 1885, 5; 1886, 5—6, 11; 1887, 2; 1888, 1; 1889, 2—4; 1890, 1.

Матеріалистическій атомизмъ, Приб. къ твор. свв. отцевъ, ч. XXVI, стр. 665—726 (1880 г.).

Самостоятельность начала органической жизни, тамъ же, ч. XXVII, стр. 445—476 1881 г.); ч. XXVIII, стр. 39—90 (1881 г.).

О происхожденіи органическихъ существъ, тамъ же, ч. XXIX, стр. 45—106, 432—478 (1883 г.).

Что такое философія? Вѣра и Раз. 1884, №№ 1 и 2. Возможна-ли философія? тамъ же, №№ 3—5. Нужна ли философія? тамъ же, №№ 8—10, 12 и 13. Методъ философіи, тамъ же, №№ 20—22. Составъ философіи, тамъ же, № 23. Объ основныхъ началахъ философскаго познанія, тамъ же, 1885, №№ 1—3. Безсмертіе души, тамъ же, 1885, №№ 17—20, 23 и 24; 1886, № 1. Метафизическій анализъ эмпирическаго познанія, тамъ же, 1886, №№ 2—4, 6, 7, 9 и 10, 12. Пространство и время, тамъ же, 1886, №№ 22—24; 1887, №№ 2 и 3. Метафизическій анализъ раціональнаго познанія, тамъ же 1887, №№ 4, 5, 8, 11 и 12, 21—24; 1888, № 1. Метафизическій анализъ идеальнаго познанія, тамъ же 1888, №№ 6, 8, 10, 13, 21, 23, 24; 1889, №№ 7 и 8. Существенное содержаніе этихъ статей содержится въ отдѣльно вышедшихъ трудахъ:

Введеніе въ философію (примѣнительно къ программѣ преподаванія философіи въ духовныхъ семинаріяхъ), М. 1889.

Начальныя основанія философіи (тоже), вып. I: начальныя основанія гносеологіи и естественнаго богословія, М. 1889; вып. II: начальныя основанія космологіи, раціональной психологіи и нравственной философіи, М. 1890.

О В. Д. Кудрявцевѣ см. Я. Колубовскій, Матеріалы для исторіи философіи въ Россіи, Вопросы философіи и психологіи, 1890, кн. 4, стр. 20—32.

Интересы В. Д. Кудрявцева (род. 1828, преемникъ Голубинскаго въ моск. дух. академіи) направлены къ тому, чтобы оградить истины, возвѣщаемыя откровеніемъ, отъ нападокъ со стороны разныхъ философскихъ и естественно-научныхъ направленій. Матеріализмъ дѣлаетъ невѣрные выводы изъ вѣрныхъ посылокъ. Особенности органическихъ существъ, матеріальныя, формальныя, генетическія и телеологическія, приводятъ къ необходимости признать жизненную силу. Философія — наука о сущности, послѣднемъ основаніи и цѣли существующаго. Она должна служить объединяющею связью всѣхъ наукъ и указать каждой свое мѣсто въ цѣломъ организмѣ науки. Въ то же время она должна вложить душу и жизнь въ изученіе фактовъ, озарить ихъ идеальнымъ свѣтомъ. Началомъ философскаго познанія надо признать идею Существа абсолютно совершеннаго, а основною философскою истиною — истину бытія Божія. Идея всесовершеннаго Существа напечатлѣна въ насъ самимъ объектомъ этой идеи. Признавая это отличное отъ міра Существо, мы вмѣсто субстанціальнаго монизма, который лежитъ въ основѣ матеріализма и идеализма, получаемъ монизмъ трансцендентальный. Тутъ объединяющее начало возвышается надъ областью бытія условнаго, а дуализмъ матеріи и духа получаетъ только подчиненное значеніе.

Выдающіяся работы П. Д. Юркевича:

Идея, Ж. М. Н. П. 1859, 10, стр. 1—35; 11, стр. 87—125.

Матеріализмъ и задача философіи, Ж. М. Н. П. 1860, ч. 108, стр. 1—53.

Изъ науки о человѣческомъ духѣ, Труды кіев. дух. акад. 1860, кн. 4, стр. 367—511 (по поводу статьи Чернышевскаго «Антропологическій принципъ въ философіи»).

По поводу статей богословскаго содержанія, помѣщенныхъ въ «Философскомъ лексиконѣ» (критико-философскіе отрывки), Труды кіев. дух. акад. 1861, кн. 1, стр. 73—95; кн. 2, стр. 195—228.

Доказательства бытія Божія (критико-философскіе отрывки), тамъ же, кн. 3, стр. 327—357; кн. 4, стр. 467—496; кн. 5, стр. 30—64.

Міръ съ ближними, какъ условіе христіанскаго общежитія, тамъ же, 1861, кн. 3, стр. 316—326.

Сердце и умъ, тамъ же, 1860, кн. 1, стр. 63—118.

Языкъ физіологовъ и психологовъ, Рус. Вѣс. 1862, 4—6, 8 (по поводу „Физіологіи“ Льюиса).

Общія основанія методики, Пед. Сб. 1865, окт., стр. 1060—1096.

Чтенія о воспитаніи, М. 1865.

Разумъ по ученію Платона и опытъ по ученію Канта, Моск. унив. изв. 1865—1866, № 5, стр. 321—392.

Курсъ общей педагогики, М. 1869.

Планъ и силы для первоначальной школы, Ж. М. Н. П. 1870, 3, стр. 1—29; 4, стр. 95—123.

Игра подспудныхъ силъ по поводу диссертація г. Струве, Рус. Вѣс. 1870, 4, стр. 701—754 (по поводу брошюры Н. П. Аксакова «Подспудный матеріализмъ»).

Идеи и факты изъ исторіи педагогики, Ж. М. Н. П. 1870, 9, стр. 1—42; 10, стр. 127—188.

Будущность звуковой методы, Ж. М. Н. П. 1872, 3, стр. 1—32.

Статья «Изъ науки о человѣческомъ духѣ» стала предметомъ ожесточенной полемики. Н. Г. Чернышевскій, Полемическіе красоты, Совр. 1861, 6, стр. 468—478. По поводу полемики изъ-за статьи г. Юркевича, Прав. Об. 1861, 9, стр. 56—101. М. А. Тарховъ, Шаткіе пункты современнаго реализма, Библ. для Чт. 1863, 1, стр. 78—110; 2, стр. 249—286; 3, стр. 169—208 (по поводу статьи «Языкъ физіологовъ и психологовъ»). Н. Н. Страховъ, Главная черта мышленія (по поводу статьи „Разумъ по ученію Платона и опытъ по ученію Канта“), От. Зап. 1866, апр., кн. 2, стр. 768—782. В. С. Соловьевъ, О философскихъ трудахъ П. Д. Юркевича, Ж. М. Н. П. 1874, 12, стр. 295—318. А. Н. Аксаковъ, Медіумизмъ и философія (воспоминаніе о профес. П. Д. Юркевичѣ), Рус. Вѣс. 1876, 1, стр. 442—469.

По мнѣнію П. Д. Юркевича (1827—1874, профессоръ философіи кіевской духовной академіи, а съ 1861 г. — московскаго университета) философія, являющаяся изслѣдованіемъ о томъ, въ чемъ состоитъ истинное знаніе, должна начинать съ идеи. Философія, какъ цѣлостное міросозерцаніе, есть дѣло не человѣка, а человѣчества, которое никогда не живетъ отвлеченнымъ или чисто-логическимъ сознаніемъ, но раскрываетъ свою духовную жизнь во всей полнотѣ и цѣлостности ея моментовъ. Вовсе нѣтъ надобности въ томъ, чтобы всякое доброе убѣжденіе во что бы то ни стало доказать изъ общихъ теоретическихъ или логическихъ основаній. Выводить духовное начало изъ матеріальнаго нельзя, такъ какъ само матеріальное начало только во взаимодѣйствіи съ духомъ таково, какимъ мы знаемъ его въ нашихъ опытахъ. Научное содержаніе матеріалистической теоріи заключается въ указаніи многосторонней фактической связи между явленіями физіологическими и душевными, а также въ опредѣленіи причинныхъ отношеній между явленіями вообще. Но эти данныя могутъ вести къ философскимъ результатамъ только при опредѣленныхъ условіяхъ. Не говоря уже объ эстетическихъ и моральныхъ требованіяхъ, которыя съ своей стороны должны опредѣлять судьбу метафизики, условіямъ опыта противорѣчитъ понятіе чувственнаго воззрѣнія, какъ чего-то посторонняго для субъекта, какого-то въ себѣ сущаго и потому способнаго изъяснить этотъ субъектъ и его сознаніе. Противорѣчитъ ближайшему опыту и понятіе безусловнаго механизма и причинныхъ отношеній, будто бы способныхъ начать бытіе міра вообще, а не только опредѣлять измѣненія въ системѣ уже существующаго міра явленій. Напротивъ, философія въ правѣ смотрѣть на механизмъ, какъ на нѣчто зависимое, и самый законъ причинности ставить подъ идею бытія, сущности, которую надо опредѣлить на основаніи соображеній, не вытекающихъ изъ началъ физики. Человѣкъ развивается подъ идеей истины. Онъ не довольствуется фактическимъ состояніемъ ни своихъ представленій, ни внѣшнихъ воззрѣній. Ихъ онъ подводитъ подъ невоззрительныя, метафизическія категоріи. Какъ въ чувственныхъ воззрѣніяхъ онъ отличаетъ существенныя формы явленій отъ случайныхъ, такъ и въ своемъ душевномъ состояніи онъ отличаетъ субъективныя соединенія представленій отъ мыслей, выражающихъ дѣйствительный ходъ вещей. — Изъ философовъ Юркевичъ больше всего симпатизируетъ Платону. За Кантомъ онъ тоже признаетъ громадное значеніе въ философіи. Въ частностяхъ на него вліялъ и Шопенгауеръ.

Болѣе крупные труды П. Линицкаго:

Общій взглядъ на философію, Труды кiев. дух. акад. 1867, 10, стр. 52—88.

Нравственныя и религіозныя понятія древнихъ греческихъ философовъ, тамъ же 1870, 10—12; 1871, 3; 1872, 4.

Образовательное значеніе философіи, тамъ же 1872, 11, стр. 1—14.

Обзоръ философскихъ ученій, Кіевъ 1874.

Ученіе Платона о божествѣ, тамъ же 1875, 9—12; 1876, 2, отдѣльно Кіевъ 1876.

Объ умозрѣніи и отношеніи умозрительнаго познанія къ опыту (теоретическому и практическому), Кіевъ 1881. Это рядъ статей о книгѣ Чичерина „Наука и религія“, печатавшихся съ особыми заглавіями въ Трудахъ кiев. дух. акад. за 1880, 3, 6, 9 и 12; 1881, 6 и 10. Послѣдняя статья касается также и этики Спенсера.

Новый учебникъ Н. Маркова «Обзоръ философскихъ ученій», Труды кiев. дух. акад. 1881, 2, стр. 213—243.

Славянофильство и либерализмъ, тамъ же 1882, 3—5, 7 и 8, отдѣльно Кіевъ 1882. Объ этомъ трудѣ Ѳ. И. Смирновъ, Богословское ученіе славянофиловъ предъ судомъ проф. Линицкаго, Прав. Об. 1883, 10, стр. 273—295, на что Линицкій отвѣчалъ статьей: По поводу защиты славянофильства въ Православномъ Обозрѣніи, Труды кiев. дух. акад. 1884, 1, стр. 77—94.

Критическое обозрѣніе обычныхъ взглядовъ и сужденій о различныхъ видахъ общественной дѣятельности и началахъ общественнаго благоустройства, Вѣра и Раз. 1884, №№ 1, 3, 5—7.

Идеализмъ и реализмъ, тамъ же 1884, №№ 11, 13, 14, 15, 17—24; 1885, №№ 9, 11, 13, 15, 16, 22, 24; 1886, №№ 5—8, 11, 14, 17—20; 1887, №№ 4—6, 9—11, 14—16, 19; 1888, №№ 4, 5, 7, 10, 12, 14, 16, 18, 20, 22.

Различныя направленія нѣмецкой философіи послѣ Гегеля въ отношеніи ея къ религіи, тамъ же 1887, №№ 1—3, 7, 8, 13, 21 и 22. Эта студенческая работа подписана псевдонимомъ И. Петровъ.

Вѣра и знаніе, Вѣра и Раз. 1889, № 6. Чѣмъ различается вѣра отъ знанія? тамъ же № 10. Какъ возможно единство вѣры и знанія? тамъ же № 12.

Основныя черты ученія объ абсолютномъ, Вѣра и Раз. 1889, №№ 17 и 18. Абсолютное само въ себѣ и въ отношеніи къ конечному, тамъ же № 21. Абсолютное есть-ли идея или же дѣйствительное существо? тамъ же 1890, № 1. Объ образѣ существованія абсолютнаго, или отношеніе между безусловнымъ и условнымъ, тамъ же № 4. О духѣ, какъ необходимомъ принципѣ философіи, тамъ же № 13. Объ отношеніи конечнаго духа къ безконечному, тамъ же № 15.

По мнѣнію П. Линицкаго (род. въ 1840 г., окончилъ въ 1865 г. кіевскую духовную академію и въ настоящее время состоитъ въ ней профессоромъ философіи) въ самой природѣ разума лежитъ неискоренимая потребность мыслить что-либо подъ формою сущности. Хотя сущность сама въ себѣ должна быть тожественной и неизмѣнной въ своихъ основныхъ свойствахъ, однако необходимо допустить множество и разнообразіе ея проявленій. Сущность есть нѣчто дѣятельное, живое. Истина должна основываться на познаніи существа вещи. Истина одна, такъ какъ сущность одна. Діалектика—логическій анализъ опытныхъ понятій. Между бытіемъ и познаніемъ должно быть соотвѣтствіе. Духовныя явленія можно понять только съ точки зрѣнія дуализма. Разумъ не источникъ, а органъ для усвоенія высшихъ божественныхъ истинъ, отъ которыхъ зависитъ устойчивость и совершенство жизни. Непреложный и безусловный для насъ авторитетъ нравственныхъ истинъ покоится единственно на твердой увѣренности въ томъ, что эти истины не что иное, какъ выраженіе высочайшей воли Божіей. Образъ дѣятельности абсолютнаго состоитъ въ томъ, что чрезъ самоограниченіе оно производитъ изъ себя конечное, но производя одно конечное явленіе, абсолютное не остается въ немъ, а отрицаетъ его съ тѣмъ, чтобы произвести новое конечное явленіе.

Философія — организація понятій, основныхъ и наиболѣе общихъ. Она состоитъ не въ томъ, чтобы послѣдовательно выводить одно понятіе изъ другого, а въ томъ, чтобы, разсматривая вмѣстѣ различныя понятія, устанавливать между ними такія отношенія, которыя служили бы ко взаимному разъясненію и подкрѣпленію ихъ. Для этого въ качествѣ матеріала необходимо пользоваться данными науки и опыта. Основныя понятія, отъ которыхъ зависитъ характеръ философскаго міросозерцанія, не простыя абстракціи, но такія концепціи, въ которыхъ отпечатлѣвается характеръ самого мыслящаго лица. Этотъ характеръ полу-

частъ важное значеніе въ созданіи философскихъ воззрѣній, когда содержитъ въ себѣ черты національнаго генія. Всѣ важнѣйшіе народы Запада выработали свое опредѣленное міросозерцаніе, которое проникаетъ собою все ихъ просвѣщеніе и даетъ имъ міроисторическое значеніе. Главнымъ мотивомъ философской мысли въ Россіи должно быть стремленіе согласить интересы интеллектуальные съ религіознымъ духомъ русскаго народа. Для этого, съ одной стороны, наука должна проникнуться религіознымъ духомъ, т. е. очистить научныя понятія отъ примѣси корыстныхъ побужденій, подчинить научную дѣятельность главнымъ образомъ духовному интересу нравственнаго усовершенствованія; съ другой — религіозное сознаніе надо поднять до надлежащей высоты. Только при такихъ условіяхъ наше просвѣщеніе можетъ имѣть міроисторическое значеніе.

Философскіе труды архіеп. Никанора:

Можно-ли позитивнымъ философскимъ методомъ доказывать бытіе чего-либо сверхчувственнаго,—Бога, духовности и безсмертія души, Прав. Соб. 1871, 5, стр. 41—110; 6, стр. 111—143.

Позитивная философія и сверхчувственное бытіе, 3 тт., Спб. 1875—1888 (еще не окончено).

Сравнительное значеніе христіанской дуалистической и современно-научной монистической системы міровоззрѣнія, бесѣда, Прав. Об. 1885, 2, стр. 209—224.

Бесѣда о томъ, что вѣра (православно-христіанская) есть знаніе, Прав. Об. 1886, 2, стр. 237—257.

Направленіе и значеніе философіи Николая Грота, тамъ же. 1886, 10, стр. 270—320.

Церковь и государство, противъ Л. Толстого, Спб. 1888. Кромѣ того противъ ученія гр. Л. Н. Толстого направлено нѣсколько проповѣдей преосв. Никанора, изданныхъ отдѣльными брошюрами.

Объ архіеп. Никанорѣ М. П—въ, Позднее слово о преждевременномъ дѣлѣ (страница изъ исторіи русской философской мысли), Прав. Об. 1879, 2, стр. 265—292; 11, стр. 500—522 (о первыхъ двухъ томахъ «Позитивной философіи»). О 2. т. Вл. С. Соловьевъ, Опытъ синтетической философіи, Прав. Об. 1877, 5, стр. 109—119. Біографія въ газетѣ Русскій Паломникъ 1887, № 6.

Архіеп. Никаноръ (въ мірѣ Бровковичъ, сынъ священника могилевской губ., окончилъ петербургскую духовную академію, 1856—1868 ректоръ рижской, саратовской и полоцкой семинаріи, 1868—1871—казанской академіи, съ 1871 г. епископъ аксайскій, съ 1876 г.—уфимскій и мензелинскій, съ 1883 г.—херсонскій и одесскій, съ 1886 г.—архіепископъ) убѣжденъ, что о Богѣ, какъ существѣ всесовершенномъ, Его бытіи и свойствахъ мы имѣемъ знаніе, которое пріобрѣтаемъ даже чувственнымъ путемъ, и что о бытіи и безсмертіи личнаго духа мы имѣемъ знаніе, которое пріобрѣтаемъ также чувственнымъ путемъ. Въ реальности того и другого предмета мы имѣемъ познаніе самое позитивное и научное. Въ основу такой увѣренности кладется своеобразная теорія познанія. Широко понимаемая относительность нашего познанія заключается въ томъ, что объективная, достижимая для человѣка истина тоже субъективна, но только въ большей или меньшей степени общесубъективна. Предметы для мышленія и познанія даются намъ не только внѣшними чувствами, но и внутренними. Показанія свойствъ, сообщаемыя внутренними чувствами, обязательнѣе и принудительнѣе для насъ, общесубъективнѣе, а потому и объективнѣе, чѣмъ показанія внѣшняго чувства. Но какъ чувства, такъ и разсудокъ, даже дѣйствуя вполнѣ нормально, или подвержены иллюзіямъ, или налагаютъ на предметы мышленія свою субъективную печать. Высшимъ судилищемъ истины можетъ быть только разумъ, познающій идеи. Всякій предметъ имѣетъ свою идею, и идеи какъ индивидуумовъ, такъ и видовъ и родовъ, имѣютъ гораздо болѣе объективнаго и реальнаго значенія, чѣмъ какія бы то ни было понятія. Въ отличіе отъ понятія идея есть безусловная, адекватная бытію предмета полнота его представленія, она — безпредѣльная концепція безпредѣльнаго множества всѣхъ свойствъ каждаго предмета. По природной конституціи ума, человѣкъ вынуждается мыслить болѣе объективными и болѣе реальными тѣ свойства предметовъ, которыя онъ усматриваетъ въ нихъ внутреннимъ чувствомъ, чѣмъ тѣ, которыя усматриваются чувствомъ внѣшнимъ. Разница

между первичными и вторичными свойствами только субъективная. Все то, что было въ природѣ до пробужденія внѣшняго человѣческаго чувства, есть бытіе объективное, а что къ этому прибавилось по возникновеніи чувства, есть бытіе субъективное. Одно реально только въ субъектѣ, другое — и въ субъектѣ, и въ объектѣ. Отсюда можно составить такую лѣстницу свойствъ внѣшняго бытія: свойства вторичныя; свойства первичныя; свойства внутренне-чувственныя; свойства аксіоматическія, категорическія, всеобщія; абсолютныя свойства бытія. Реальность свойствъ возвышается по мѣрѣ восхожденія по этой лѣстницѣ отъ непосредственнаго чувственнаго воспріятія къ идеѣ разума. Всѣ идеи лежатъ въ глуби безсознательнаго разума. Этотъ универсально-космическій разумъ проникается разумомъ практическимъ и сливается съ нимъ, такъ какъ проникается нашимъ глубочайшимъ чувствомъ и внѣ чувства для насъ не существуетъ. Практическій разумъ проникаетъ въ свою очередь какъ сознательный, такъ и сознательно-теоретическій разумъ. Наиболѣе ограничена область у разума сознательно-теоретическаго. Онъ со всѣхъ сторонъ проникается и направляется разумомъ практически-космическимъ. Приговоръ о бытіи и качествахъ познаваемой вещи изрекаетъ сознательному человѣчеству присущій ему, какъ и всему міровому универсу, несознанный космическій разумъ. Адекватное предмету идеальное созерцаніе, хотя и проясняется по мѣрѣ приближенія къ центру ограниченнаго сознательнаго разума, за то, больше и больше опредѣляясь по отвлеченнымъ формуламъ разсудка, теряетъ въ достоинствѣ своей безпредѣльной адекватности предмету. Наша ясно сознанная истина всегда бываетъ безконечно далека отъ полусознаваемой, безусловно адекватной міробытію абсолютной истины, хотя эта абсолютная истина и лежитъ въ нашемъ сознаніи, чувствѣ, въ нашемъ практическомъ разумѣ.

Изъ многочисленныхъ статей А. Ѳ. Гусева слѣдуетъ назвать:

Человѣкъ въ его отличіи отъ животныхъ, сборникъ Гражданина за 1872 г., кн. 2, стр. 1—86.

Нравственный идеалъ буддизма въ его отношеніи къ христіанству, Спб. 1874.

Нравственность, какъ условіе истинной цивилизаціи и спеціальный предметъ науки (разборъ теоріи Бокля), Прав. Об. 1874, 5—9, отдѣльно М. 1874.

Нравственныя условія матеріальнаго благосостоянія человѣчества, Прав. Об. 1874, 8, стр. 226—262.

Вопросъ о воспитаніи въ ученіяхъ современныхъ естествовѣдовъ, Прав. Об. 1874, 10, стр. 472—503; 11, стр. 627—647; 12, стр. 733—764.

Дж. Ст. Милль, какъ моралистъ, Прав. Об. 1875, 1, стр. 101—131; 3, стр. 445—471; 8, стр. 618—653; 9, стр. 99—139; 1876, 6, стр. 271—312; 1887, 6—7, стр. 331—368; 1878, 8, стр. 567—595.

О. Контъ, какъ авторъ курса положительной философіи и положительной политики, Прав. Об. 1875, 12, стр. 690—729.

Фиктивный союзъ матеріализма съ естествознаніемъ, Прав. Об. 1877, 6—7, стр. 442—498; 8, стр. 604—651.

Ложныя воззрѣнія по вопросу объ усовершаемости христіанства, Прав. Об. 1878, 4, стр. 544—572; 5—6, стр. 240—274.

Къ вопросу о христіанскомъ аскетизмѣ, по поводу изслѣдованія о нравственномъ ученіи Шопенгауера, Прав. Об. 1878, 7, стр. 447—476; 8, стр. 596—637. По поводу книги Ѳ. Ѳ. Гусева (ум. 1878).

Натуралистъ Уоллэсъ, его русскіе переводчики и критики, Прав. Об. 1878, 11 и 12; 1879, 1—3, отдѣльно М. 1879. По поводу этой книги также статья: Папизмъ въ наукѣ, Прав. Об. 1879, 5—6, стр. 321—333.

Христіанство въ его отношеніи къ философіи и наукѣ, Прав. Об. 1885, 1, стр. 101—127; 3, стр. 459—497; 4, стр. 729—762.

Потребность и возможность научнаго оправданія христіанства, Прав. Собес. 1887, 3, стр. 352—382.

Религіозность—основа и опора нравственности, Прав. Об. 1889, 5—6, стр. 3—66, и отд. М. 1889.

Необходимость внѣшняго богопочтенія, противъ гр. Л. Толстого, Прав. Соб. 1890, 2, 151—180, и отд. Казань 1890.

Л. Н. Толстой, его исповѣдь и мнимо-новая вѣра, Прав. Об. 1886, 1, стр. 131—163; 2, стр. 297—336; 3, стр. 507—551; 4, стр. 739—776; 5—6, стр. 306—351; 9, стр. 148—182; 10, стр. 242—269; 1889, 10, стр. 312—346; 11—12, стр. 604—642; 1890, 1, стр. 27—71; 4, стр. 587—611. Отдѣльно вышло: Зависимость морали отъ религіозной или философской метафизики, М. 1886.

А. Ѳ. Гусевъ (род. 1842 въ Твери, окончилъ тверскую семинарію, а потомъ петербургскую духовную академію, съ 1887 профессоръ апологетики христіанства въ казанской академіи) убѣжденъ, что только теистическая философія имѣетъ за себя надлежащія научныя и раціональныя основанія, только она отвѣчаетъ высшимъ потребностямъ и стремленіямъ человѣческаго духа. Чѣмъ менѣе раціонально и менѣе научно направленіе философіи, тѣмъ болѣе враждебно и отношеніе ея къ христіанству. Вѣра не только не отрицаетъ, но необходимо предполагаетъ и возможность раціонально обосновать ее.

Выдающіеся труды В. Н. Карпова:
Введеніе въ философію, Спб. 1840.
Взглядъ на движеніе философіи въ мірѣ христіанскомъ и на причины различныхъ ея направленій, Ж. М. Н. П. 1856, ч. 92, стр. 167—198.
Систематическое изложеніе логики, Спб. 1856.
О самопознаніи, Странникъ 1860, 1, стр. 17—34.
Философскій раціонализмъ новѣйшаго времени, Хрис. Чт. 1860, 3 -6, 12.
Душа и дѣйствующія въ природѣ силы, Хрис. Чт. 1866, 2, стр. 219—250.
Вступительная лекція въ психологію, Хрис. Чт. 1868, 2, стр. 189 - 229.
О Карповѣ см. Хрис. Чт. 1868, 2, стр. 230—247; Гавріилъ, Исторія философіи, т. VI, стр. 148—151; Архіеп. Никаноръ, Позитивная философія, т. II, стр. 201—207, 213—221, а также Я. Колубовскій, Матеріалы для исторіи философіи въ Россіи, Вопросы философіи и психологіи, 1890, кн. 4, стр. 6—12.

Идеалистомъ считался извѣстный переводчикъ Платона В. Н. Карповъ (1798—1867, окончилъ въ 1825 г. кіевскую академію, съ 1831 г. профессоръ философіи въ кіевской, съ 1833 г.—въ петербургской духовной академіи). Изслѣдуя человѣка синтетически со стороны его феноменальной жизни, необходимо прійти къ заключенію, что ни въ бытіи, ни въ дѣятельности его нѣтъ ничего однороднаго. Все входящее въ область сознанія имѣетъ форму и содержаніе, а форма и содержаніе, приходя въ единство, соединяютъ въ человѣкѣ два міра, духовный и чувствующій или животный. Существенныя свойства этихъ двухъ міровъ становятся условіями не только дѣятельности, но и бытія человѣческаго. Духъ безконеченъ, органическая природа, развитая въ человѣкѣ до высочайшей степени, конечна. Духу свойственно абсолютное вѣдѣніе, природѣ — безотчетная инстинктивная жизнь. Духъ—чистая свобода, природа—слѣпая необходимость. Духъ есть Богъ, природа—Его твореніе. Недостаетъ средняго звена. Имъ должно быть такое существо, въ которомъ положили бы залогъ своего бытія и дѣятельности безконечное и конечное, Богъ и природа. Отсюда является рядъ существъ разумно-свободныхъ, которыя по существу своихъ элементовъ не могутъ быть ни конечными, ни безконечными, но неопредѣленными, ни вѣдущими, ни невѣдущими, но познающими, ни чисто свободными, ни необходимыми, но имѣющими волю поступать такъ или иначе. Элементы, соединившіеся въ бытіи человѣка и чрезъ свое соединеніе давшіе бытіе самому сознанію, внесли въ его природу и соотвѣтственные себѣ законы, которые, пришедши во внутреннюю связь, составили законъ нравственный. Поэтому совершенство нравственнаго закона должно предполагать гармонію двухъ природъ, соединенныхъ въ сознаніи человѣка. Это ученіе Карповъ назывѣетъ синтетизмомъ.

Задача философіи—приводить частные результаты знанія, а слѣдовательно, и частныя явленія природы къ общей истинѣ и общему бытію вещей, предметъ философіи—самопознаніе и изслѣдованіе всего въ цѣломъ, какъ одного бытія, т. е. изслѣдованіе міра метафизическаго, на сколько онъ является сверхчувственнымъ и мыслимымъ. Подобно другимъ русскимъ философамъ, и Карповъ мечтаетъ о самобытной русской философіи. Умъ и сердце, развиваясь въ постоянной связи, какъ органы вѣры, должны найти въ просвѣтленной душѣ русскаго человѣка твердыя основанія для рѣшенія задачъ философіи.

Къ этой же группѣ мыслителей можно отнести архим. Бориса (Плотникова), Апологетическія изслѣдованія, Прав. Об. 1888, 2—4, 7, 8, 10, отдѣльно подъ заглавіемъ: О началѣ міра, апологетическое изслѣдованіе. М. 1889; Задачи метафизики (по Bown'у), введеніе въ курсъ метафизики, Харьковъ 1889, а также Вѣра и Раз. 1888, №№ 2 и 3; Онтологія или метафизическоэ ученіе о бытіи вообще (по Bown'у), тамъ же 1888,

№№ 6, 8, 12, 17, 19, 22; 1889, №№ 3 и 5; О матеріи и силѣ, тамъ же № 9; О движеніи, тамъ же №№ 11 и 13; О невозможности чисто физіологическаго объясненія душевной жизни человѣка, тамъ же № 22.— Н. Страховъ, Заслуга греческихъ философовъ архаическаго періода, Вѣра и Раз. 1884, № 2, стр. 97—114; Узкій и широкій взглядъ, тамъ же № 6, стр. 306—329; О сущности міра физическаго, тамъ же 1889, № 10, стр. 412—430.—К. Истоминъ, Психологія и метафизика, Вѣра и Раз. 1886, № 24; 1887, № 1; Формальныя начала и субъективныя условія нравственности, тамъ же 1887, № 4, стр. 308—345; Эволюціонизмъ и эволюція, тамъ же 1887, № 20, стр. 367—384 (работы Истомина о Лейбницѣ, Беркли и Контѣ упомянуты въ своемъ мѣстѣ).—Іеромонахъ Антоній (Храповицкій), Психологическія данныя въ пользу свободы воли и нравственной отвѣтственности, Спб. 1888; см. о немъ С. Венгеровъ, Критико-біографическій словарь, т. I, стр. 648с. (статья Э. Л. Радлова).—А. Голубевъ, О нравственномъ прогрессѣ и значеніи нравственности для развитія истинной цивилизаціи, Прав. Об. 1881, 6—8.—С. Говоровъ, Эволюціонная теорія въ примѣненіи къ наукѣ о нравственности, Вѣра и Раз. 1889, №№ 4 и 5.—М. Олесницкій, Исторія нравственности и нравственныхъ ученій, 2 чч., Кіевъ 1882—1886, а также въ Трудахъ кіев. духов. акад. 1879, 1, 3, 6; 1880, 10; 1881, 3, 6, 11, 12; 1883, 2—5; 1884, 5, 12; 1885, 3 и 12; Изъ системы нравственнаго богословія, тамъ же 1888, 2; 1889, 1, 2 и 5.—И. Котовичъ, Обоснованіе теизма, 3 вв., Одесса 1879—1884.

7. Изъ отдѣльныхъ философскихъ дисциплинъ въ Россіи особенно разрабатывалась психологія.

Важнѣйшіе труды М. И. Владиславлева:

Современныя направленія въ наукѣ о душѣ, Спб. 1866 (отрывки помѣщались въ От. Зап. 1865, дек.; 1866, янв. и февр., а также въ Эпохѣ 1864, 9).

Современный матеріализмъ, Эпоха 1865, 1, стр. 1—16 (по поводу сочиненій Фохта въ русскомъ переводѣ).

Философія Плотина, основателя новоплатоновской школы, Спб. 1868 (о психологіи Плотина см. также Ж. М. Н. П. 1868, 8).

Современное положеніе философіи и ея задачи, От. Зап. 1866, окт., стр. 539—560.

Положеніе философіи въ нашей системѣ образованія, Ж. М. Н. П. 1867, ч. 133, тар 372—385.

Зависимость нѣмецкой психологіи отъ англійской (Троицкій, Нѣмецкая психологія), Ж. М. Н. П. 1867, ч. 135, стр. 174—208, 499—537.

Разборъ 1. т. книги Ушинскаго «Человѣкъ какъ предметъ воспитанія», Ж. М. Н. П. 1868, 5, стр. 573—610 (ч. 138).

Разборъ книги К. Скворцова «Философія отцовъ и учителей церкви», Ж. М. Н. П. 1869, 5, стр. 198—241 (ч. 143). К. Скворцовъ отвѣчалъ въ Трудахъ кіев. дух. скад 1869, 7, стр. 108—158, на что Владиславлевъ въ свою очередь напечаталъ: Изученіе философской отеческой литературы, антикритика, Ж. М. Н. П. 1869, 10, стр. 344—362.

Логика, обозрѣніе индуктивныхъ и дедуктивныхъ пріемовъ мышленія и историческіе очерки логики Аристотеля, схоластической діалектики, логики формальной и индуктивной, Спб. 1872, 2. изд. 1881. На подробный разборъ А. Свѣтилина, Ж. М. Н. П. 1874, 8, стр. 284—298; 10, стр. 211—252, Владиславлевъ отвѣчалъ въ Ж. М. Н. П. 1875, 2, стр. 479—532. Отрывки изъ исторіи логики были помѣщены въ Ж. М. Н. П. ч. 152 и 159.

Новое сочиненіе Дарвина (The expression of the emotions), Ж. М. Н. П. 1873, 4, стр. 163—200.

Успѣхи психологіи за послѣднее время, рѣчь, Ж. М. Н. П. 1874, 8, стр. 153—175.

Дж. Ст. Милль (Autobiography by Mill), Ж. М. Н. П. 1874, 10, стр. 112—151.

Разборъ книги Вл. С. Соловьева «Кризисъ западной философіи», Ж. М. Н. П. 1875, ч. 177, стр. 247—271.

Психологія, изслѣдованіе основныхъ явленій душевной жизни, 2 тт., Спб. 1881.

Учебникъ логики, Спб. 1882.

О М. И. Владиславлевѣ см. А. Введенскій, Научная дѣятельность М. И. Владиславлева, Ж. М. Н. П. 1890, 6, стр. 181—211. Я. Колубовскій, Некрологъ М. И. Владиславлева, Вопросы философіи и психологіи, 1890, кн. 4, стр. 195—200.

Ученикъ Лоце М. И. Владиславлевъ (1840—1890), бывшій 1866—1890 профессоромъ философіи въ петербургскомъ университетѣ, мало писалъ по общимъ вопросамъ философіи. Его симпатіи были на сторонѣ спиритуалистическаго монизма. Несравненно болѣе ему обязана логика и психологія. Въ логикѣ онъ старался найти вѣрную средину между старой формальной логикой и новой индуктивной. Въ психологіи Владиславлевъ пытается приложить экспериментальные пріемы даже къ тѣмъ областямъ душевной жизни, которыя, казалось бы, менѣе всего под-

даются точному изслѣдованію. Изъ старыхъ психологовъ особенно замѣтно вліяніе Бенеке и Фриза. Какъ въ логикѣ, такъ и въ психологіи, по мнѣнію Владиславлева, нельзя обойтись безъ помощи метафизики.

Работы В. А. Снегирева:

Спиритизмъ, какъ философско-религіозная доктрина, Прав. Соб. 1871, 1, стр. 12—41; 4, стр. 279—316; 9, стр 9—51; 10, стр. 142—172; 11, стр. 282—320 (не окончено).

Науки о человѣкѣ, тамъ же 1876, 9, стр. 62—89.

Психологія и логика, какъ философскія науки, тамъ же 1876, 8, стр. 427—451.

Вѣра въ сны и снотолкованіе, рѣчь, Казань 1874.

Сонъ и сновидѣнія, тамъ же 1875, 10, стр. 203—226; 11-12, стр. 441—492; 1876, 5, стр. 51—78; 6, стр. 136—180; 12, 321—350 (не окончено).

Физіологическое ученіе о снѣ и сновидѣніяхъ, тамъ же 1882, 5, стр. 36—67; 6, стр 117—164; 1884, 3—4, стр. 266—309; отдѣльно вмѣстѣ съ предыдущей статьей— Казань 1886.

Психологическія сочиненія Аристотеля, вып. I: изслѣдованіе о душѣ, переводъ съ греч., Казань 1885, а также въ Учен. зап. каз. унив. 1874, № 6; 1875, № 7.

Метафизика и философія, Вѣра и Раз. 1890, № 1, стр. 28—55; № 3, стр 124—150; № 12, стр. 491—504; № 16, стр. 135—145.

О природѣ человѣческаго знанія, тамъ же 1890, № 8 и 9 (изъ чтеній въ академіи).

О Снегиревѣ см. В. Несмѣловъ, Памяти В. А. Снегирева, Прав. Соб. 1889, 5, стр. 97—154.

Значительныя уступки требованіямъ новѣйшей психологіи сдѣлалъ В. А. Снегиревъ (ум 1889, профессоръ психологіи и логики въ казанской духов. акад.). Предметъ психологіи—явленія внутренней духовной жизни человѣка. Они даны въ опытѣ, доступны наблюденію внутреннему, отчасти внѣшнему, а до нѣкоторой степени даже экспериментаціи. Въ своемъ происхожденіи и бытіи они подчиняются неизмѣннымъ законамъ. Въ основѣ метафизики должна лежать психологія. Однако въ метафизикѣ Снегиревъ является скептикомъ и очень отрицательно относится къ корифеямъ нѣмецкой философіи. Бытіе Бога, духовнаго міра—непосредственныя истины, и совершенно безплодно браться за ихъ доказательство.

Подъ вліяніемъ англійской психологіи находится извѣстный педагогъ П. Ф. Каптеревъ, Педагогическая психологія для народныхъ учителей, воспитателей и воспитательницъ, Спб. 1877, 2. передѣланное изд., ч. I, 1883. Дидактическіе очерки, Спб. 1885. Этюды по психологіи народовъ (миѳологія, какъ первоначальное религіозное и научное міровоззрѣніе человѣчества), Знаніе 1874, 10, стр 1—34. Законы ассоціаціи психическихъ явленій и ихъ примѣненіе въ дѣлѣ обученія и воспитанія, Семья и Шк. 1874, 8, стр. 3—37; 9, стр. 71—93. Какъ образовать стойкій характеръ? тамъ же 1874, 10, стр. 155—185. О дѣтскихъ типахъ, Пед. Сбор. 1885, 3, стр. 275—295. Педагогика—наука или искусство? тамъ же 1885, 12, стр. 393—411. Дѣтскіе годы С. Т. Аксакова (психолого-педагогическій этюдъ), тамъ же 1890, 3, стр. 225—250. О вниманіи, тамъ же 1889, 7, стр. 35—46; 9, стр. 86—119.—И знаменитый педагогъ К. Д. Ушинскій (1824—1870) искалъ въ психологіи основъ для раціональной педагогики. Его «Человѣкъ какъ предметъ воспитанія, опытъ педагогической антропологіи» (2 тт., Спб. 1868—1869, 6. изд. 1884—1885, 7. изд. перваго тома 1890), особенно въ отдѣлѣ о чувствованіяхъ, представляетъ попытку самостоятельнаго освѣщенія психологическаго матеріала (см. упомянутый разборъ Владиславлева, а также А. Слѣпцовъ, Гдѣ искать основаній здравой педагогикѣ? Совр. Обозр. 1868, 2, стр. 291—312; Н. Г. Дебольскій, Опытъ разрѣшенія нѣкоторыхъ психологическихъ вопросовъ, Семья и Школа 1874, 11; 1875, 2 и 3). Другія статьи Ушинскаго, отчасти вошедшія въ его главное сочиненіе: Психологическія монографіи, вниманіе, Ж. М. Н. П. 1860, ч. 107, стр. 49—94, 125—144. Трудъ въ его психологическомъ и воспитательномъ значеніи, тамъ же, стр. 1—29, отдѣльно Спб. 1860, 2. изд. 1890. Вопросъ о душѣ въ его современномъ состояніи, От. Зап. 1866, ноябрь, стр. 74—98, 212—240, 410—443 (отрывокъ изъ Педагогической антропологіи). Главнѣйшія черты человѣческаго организма въ приложеніи къ искусству воспитанія, Пед. Сборн. 1864, окт. и ноябрь; 1865, апрѣль, май, іюль, окт.—декабрь; 1866,

1—3. Разсудочный процессъ, тамъ же 1867, 8—10. О чувствованіяхъ, тамъ же 1868, 4, 6, 12; 1869, 1 и 2. Практическое значеніе чувствованій и ихъ воплощеніе, тамъ же 1868, 11, стр. 2053—2064. О нравственномъ элементѣ въ русскомъ воспитаніи, Ж. М. Н. П. 1860, 11 и 12. Собраніе педагогическихъ сочиненій, Спб. 1875. Объ Ушинскомъ см. А. Фролковъ, К. Д. Ушинскій, краткій біографическій очеркъ, Спб. 1881.

Изъ отдѣльныхъ работъ по психологіи слѣдуетъ привести: А. И. Смирновъ (профессоръ философіи въ казанскомъ университетѣ), О сознаніи и безсознательныхъ духовныхъ явленіяхъ, Казань 1875, а также Ученыя зап. казан. унив. 1875, № 6; Механическое міровоззрѣніе и психическая жизнь, по поводу рѣчи Н. О. Ковалевскаго «Какъ смотритъ физіологія на жизнь вообще и психическую въ особенности», Учен. зап. каз. унив. 1877, № 1, стр. 290—354, отдѣльно Казань 1877 (труды Смирнова о Беркли и по исторіи англійской этики см. на стр. 112 и 3).— М. Остроумовъ, О физіологическомъ методѣ въ психологіи, Харьковъ 1888, а также Вѣра и Раз. 1888, №№ 4, 5, 7, 9—11, 13, 16—21.—Не чуждъ реформаторскихъ попытокъ въ психологіи М. Зеленскій (1829—1890), Основы для ухода за правильнымъ развитіемъ мышленія и чувства, 2 тт., Спб. 1876—1882; Объ умѣ и методѣ его воспитанія, Спб. 1890.—Особенно дѣятельно занимается экспериментальными работами по психологіи Н. Н. Ланге (профессоръ новороссійскаго университета), Beiträge zur Theorie der sinnlichen Aufmerksamkeit und der activen Apperception, Philosophische Studien v. Wundt, т. IV, стр. 390—422; О дѣйствіи гашиша, Вопросы философіи и психологіи 1889, кн. 1, стр. 147—162; Элементы воли, тамъ же 1890, кн. 4, стр. 1—25. Ему же принадлежитъ Исторія нравственныхъ идей XIX вѣка, критическіе очерки философскихъ, соціальныхъ и религіозныхъ теорій нравственности, ч. I: нѣмецкія ученія, Спб. 1888.

Работами по исторіи психологіи и методологіи извѣстенъ ученикъ М. М. Троицкаго Ѳ. А. Зеленогорскій (род. въ 1839 г., окончилъ казанскій университетъ, съ 1874 г. профессоръ харьковскаго университета). Однако въ вопросѣ о методахъ Зеленогорскій значительно отступаетъ отъ Троицкаго.

Труды Ѳ. А. Зеленогорскаго:

Ученіе Аристотеля о душѣ въ связи съ ученіемъ о ней Сократа и Платона, Спб. 1871, а также Ж. М. Н. П. 1871, 7 и 8 (ч. 156), стр. 62—110, 237—279.

О математическомъ, метафизическомъ, индуктивномъ и критическомъ методахъ изслѣдованія и доказательства (изъ исторіи и теоріи методовъ изслѣдованія и доказательства), Харьковъ 1877, а также Учен. зап. харьков. унив. за 1876, № 4; 1877, № 1 и 2. Отвѣтъ проф. Троицкому, Учен. зап. харьков. унив. 1879, № 4, стр. 1—13.

Очеркъ развитія психологіи съ Декарта до настоящаго времени, Записки харьк. унив. 1882, т. 3 и 4.

Теорія словесности, курсъ I (проза). Опытъ учебника для среднихъ учебныхъ заведеній, составленный по новой методѣ, Спб. 1887.

Изъ исторіи греческой философіи, Вѣра и Раз. 1890, № 3, стр. 109—123. Идеи и діалектика по Платону, тамъ же, № 7, стр. 285—312; № 8, стр. 327—339. Греческіе трагики и софисты (литературно-философское движеніе въ Аѳинахъ послѣ персидскихъ войнъ), тамъ же, № 10, стр. 409—436; № 11, стр. 455—471.

О методологическомъ трудѣ Ѳ. А. Зеленогорскаго М. М. Троицкій, Крит Обозрѣніе 1879, № 1, стр. 1—12.

Потребности въ преподаваніи рано вызвали появленіе трудовъ по психологіи и логикѣ, претендующихъ на нѣкоторую самостоятельность. Такъ по психологіи, кромѣ приведенныхъ въ разныхъ мѣстахъ сочиненій, можно указать: И. Рижскій, Умословіе или умственная философія, написанная въ спб. горномъ училищѣ въ пользу обучающагося въ немъ юношества, Спб. 1790 (компиляція по Голльману, Баумейстеру, Вольфу и др.). Діак. И. Михайловъ, Наука о душѣ или ясное изображеніе ея совершенствъ, способностей и безсмертія, М. 1796 (этотъ трудъ отличается большей самостоятельностію и очень интересенъ по своему времени). П. Любовскій, Краткое руководство къ опытному душесловію, Харьковъ 1815 (по Шаду). Н. Зубовскій, Психологія, Спб. 1848 (типичный учебникъ для духовныхъ семинарій). Архим. Гавріилъ (Кикодзе), Основанія опытной психологіи, Спб. 1858 (выдающійся для своего времени трудъ). Шульгинъ, душа человѣческая съ ея главными свойствами и способностями, психологія, приспособленная къ понятіямъ дѣтей средняго возраста, Вильна 1858 (книга не имѣетъ никакого значенія). Н. Глѣбовъ, Психологія, Рязань 1863

(въ духѣ Вольфа). С. Автократовъ, Учебникъ психологіи, Спб. 1866 (не мало мѣста удѣлено изслѣдованіямъ Фехнера). И. Чистовичъ, Курсъ опытной психологіи, Спб. 1868, 4. изд. Спб. 1889 (довольно употребительный въ семинаріяхъ учебникъ). П. Загорскій, Основанія раціональной или субъективной психологіи, Спб. 1874.

По логикѣ: Дѣтская логика, сочиненная для употребленія россійскаго юношества, М. 1787 (неизвѣстный авторъ увѣренъ, что кто знаетъ логику, тотъ не будетъ превозносить Гельвеція въ ущербъ Аристотелю и Платону). П. Богдановъ, Краткая логика, изданная въ пользу юношества, обучающагося въ благородномъ пансіонѣ при моск. унив., М. 1806 (компиляція). А. Лубкинъ, Начертаніе логики, сочиненное и преподаванное въ армейской семинаріи, Спб. 1807 (авторъ слѣдовалъ разнымъ авторитетамъ въ логикѣ). П. Лодій, Логическія наставленія, руководствующія къ познанію и различенію истиннаго отъ ложнаго, въ пользу студентовъ спб. педагогическаго института, Спб. 1815 (авторъ—кантіанецъ, но въ вопросахъ логики отличается нѣкоторою самостоятельностью). П. Любачинскій, Логика или умоученіе, Харьковъ 1817 (вѣроятно, не безъ вліянія Шада). П. Любовскій, Опытъ логики, Харьковъ 1818 (тоже). С. Борзецовскій, Краткое руководство къ логикѣ, или прямое употребленіе разума къ умствованію и различенію истиннаго отъ ложнаго, въ пользу россійскаго юношества, Спб. 1821. С. Додаевъ-Магарскій, Курсъ философіи, ч. I: логика, Спб. 1827 (слѣдуетъ Канту). М. Талызинъ, Логика, Спб. 1827 (по Шаду). Н. Рождественскій, Краткое руководство къ логикѣ, Спб. 1826, 5. дополненное изд., Спб. 1844, подъ заглавіемъ: Руководство къ логикѣ съ предварительнымъ изложеніемъ психологическихъ свѣдѣній (этотъ ходкій въ свое время учебникъ составленъ по Шульце и Бахману). Н. Зубовскій, Логика, Спб. 1847 (семинарскій учебникъ, гдѣ, между прочимъ, указываются способы избѣжать атеизма, матеріализма и либерализма). Горшкевичъ, Руководство къ логикѣ, Спб. 1858. Поморцевъ, Общепонятное изложеніе логики съ объясненіями къ ней, Орелъ 1860 (учебникъ по издавна установившемуся шаблону). Прот. І. М. Смирновъ, Логика или наука о законахъ мышленія, М. 1864 (обстоятельный учебникъ формальной логики). А. Свѣтилинъ, Учебникъ формальной логики, Спб. 1871, 7. изд. 1889 (по Линднеру).—Іосселіани, Курсъ элементарной логики, Тифлисъ 1878 (компиляція). И. С. Боровскій, Учебникъ практической логики, изложенный примѣнительно къ разбору образцовъ словесности въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ, Спб. 1881; Къ вопросу о современномъ преподаваніи логики въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ (по поводу логики Свѣтилина), Спб. 1881. Л. Рутковскій, Элементарный учебникъ логики, Спб 1884; Основные типы умозаключеній, Спб. 1888. В. В. Бобынинъ, Опыты математическаго изложенія логики, вып. I, М. 1886.

ПОПРАВКИ И ДОПОЛНЕНІЯ.

2_{2} *слѣдуетъ читать* Надеждинъ.
10^{11} » » Платона.
33^{25} *вм.* 1828 *слѣдуетъ* 1888.
41_{13} *слѣдуетъ читать* Ольдендорпа.
71^{11} » » R. Eucken.
77^{16} » » F. Pollock.
80^{31} *рецензія русскаго перевода Спинозы не принадлежитъ А. Ѳ. Гусеву.*
117^{3} *послѣ* Герберта *пропущено* Черберн.
126_{34} » сочиненіе » противъ.
147_{16} *слѣдуетъ читать* Альштедтъ.
155_{27} » » zum.
158^{12} *вм.* 155 *слѣдуетъ* 151.
190^{21} *слѣдуетъ читать* R. Reicke.
192_{27} » » которое.
204_{3} *заглавіе слѣдуетъ читать* «Къ обществу».
209_{26} *слѣдуетъ читать* Semples.
241^{25} *вм.* 219 *слѣдуетъ* 215.
255^{26} *слѣдуетъ читать* мірѣ.
279_{10}, 291_{1}, 302^{29} » » Беккерса.
310^{18} » » R. Eucken.
318^{3} *вычеркнуть всю строку.*
388^{29} *переставить послѣднюю согласную на конецъ 28-й строки.*
389_{12} *слѣдуетъ читать* impostoribus.
400_{3} » » Tübing.
417^{16} » » Mainländer.
419_{17} » » считаетъ.
421_{20} » » Untersuchungen.
424_{21} *вм.* Канта *слѣдуетъ* Конта.
441_{33} *слѣдуетъ читать* deutschen.
476^{31} *вставить* J. F. Latimer, Immediate perception as held by Reid and Hamilton considered as a refutation of the scepticism of Hume, диссертація, Лейпцигъ 1880.
482_{2} изъ многочисленныхъ сочиненій Льюиса, переведенныхъ порусски, къ философіи имѣютъ отношеніе: Вопросы о жизни и духѣ, 2 тт., Спб. 1875—1876; Изученіе психологіи, ея предметъ, область и методъ (продолженіе «Вопросовъ о жизни и духѣ»), пер. подъ ред. П. Д. Боборыкина, М. 1880 (къ переводу приложенъ этюдъ редактора «Льюисъ какъ психологъ»); см. также сочиненія, указанныя на стр. 3 и 463. О Льюисѣ: А. Ц. Стадлинъ, Философское ученіе Д. Г. Луиса, Рус. Вѣс. 1876, 8, 10, 12; 1877, 7—9. В. Басардинъ, Д. С. Льюисъ, Дѣло 1879. 6 и 8, П. Д. Юркевичъ, см. стр. 582.
483^{1} *слѣдуетъ читать* Ч. Дарвина.
483^{2} » » races.
508^{17} » » Ateneum.
526_{2} » » epikureizmie.

Нѣсколько мелкихъ опечатокъ сами бросаются въ глаза и потому не отмѣчены.

УКАЗАТЕЛЬ ЛИЧНЫХЪ ИМЕНЪ.

Условные знаки: *звѣздочка означаетъ, что на указанной страницѣ приводится ученіе философа; цифра вверху показываетъ строку, считая сверху, цифра внизу—считая снизу; буква* с. *обозначаетъ слѣдующую страницу, а* сс.*—двѣ слѣдующія страницы.*

А.

Д.

Л.

Т.

У.

Ф.

Х.

Ц.

Ч.

Ш.

Щ.

Э.

Ю.

Я.

Ѳ.

— ——◆—— — —

УКАЗАТЕЛЬ ПОНЯТІЙ.

А.

Б.

В.

Г.

Д.

Е.

Ж.

З.

И.

І.

К.

Л.

О.

П.

Т.

Ю.

Я.

Ѳ.


UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 018325560